

ISSN 2452-4646 versión en línea **DICIEMBRE 2025**
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

28



Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión

*Dossier especial “Emociones: una
aproximación interdisciplinaria”*

(Parte II)



ucm

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL MAULE



Facultad de
Ciencias
Religiosas y
Filosóficas

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

ISSN 2452-4646 versión en línea N° 28

Director:

Dr. Gonzalo Núñez Erices.

Miembros Comité Editorial:

Dr. Cristhian Almonacid Díaz.

Dr. Rafael Miranda Rojas.

Dr. Gustavo Chataignier.

Pbro. Dr. José Ignacio Fernández.

Editor Asociado:

Mg. Diego Arrieta Rojas.

Comité Científico:

- Dr. Carlos Beorlegui, Universidad de Deusto, España.
- Dr. José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Dra. Maria Clara Bingemer, Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.
- Dra. Valentina Bulo, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile.
- Dra. Rossana Cassigoli, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Dr. Marcio Cenci, Instituto Universitario Franciscano do Brasil, Brasil.
- Mg. Alejandro Cerda Sanhueza, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Francisco Correa, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Dra. Margit Eckholt, Intercambio Cultural Alemán - Latinoamericano (ICALA), Alemania.
- Dr. Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Dr. Louise Ferté, Université Lille III, Francia.
- Dr. Eduardo Fuentes, Universidad del Desarrollo, Chile.
- Dr. Miguel García Baró, Universidad Pontificia Comillas, España.
- Dra. María Dolores García-Arnaldos, Universidad Complutense de Madrid, España
- Dr. José Gonzalez Ríos, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina
- Dr. Kamel Harire, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
- Pbro. Dr. Hubert Andre, Universidad Católica del Norte, Chile
- Dr. Francisco Vargas, Universidad Católica del Norte, Chile
- Dr. Cesar Lambert, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
- Dr. Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoas, Brasil (UFAL), Brasil.
- Dra. Marcela Lobos, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
- Dr. Patricio Lombardo, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dr. Eduardo Molina, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Dr. Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dra. Eva Reyes Gacitúa, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Dra. Luisa Severo Buarque de Hollanda, Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.
- Dra. Senda Sferco, Universidad de Buenos Aires / Instituto Gino Germani, Argentina.
- Dra. Andrea Soto Calderón, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Dr. Mike van Treek, Israel Institute of Biblical Studies, Israel.

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Descripción: *Palabra y Razón* es una revista académica publicada desde el año 2012 por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule en la ciudad de Talca, región del Maule (Chile). Su propuesta principal es abrir un espacio fecundo para la reflexión crítica y diálogo interdisciplinario a través de artículos inéditos y especializados en filosofía en todas sus áreas y tradiciones, la teología y ciencias religiosas. Con especial interés, *Palabra y Razón* recibe también temáticas que provengan de las humanidades y ciencias sociales que dialoguen con las líneas disciplinares afines a nuestra revista. Buscamos, por lo tanto, una divulgación de la investigación académica que, desde su identidad regional, fomente la pluralidad del pensamiento.

Nuestra publicación de periodicidad bianual está dirigida a académicas (os) e investigadoras (es) a nivel nacional e internacional. Todos los artículos son sometidos a una rigurosa revisión de pares con el método de evaluación doble ciega. Adicionalmente, aceptamos contribuciones tales como reseñas, traducciones, entrevistas, avances de tesis, o culminación de proyectos de investigación las que serán revisadas y aprobadas para su publicación por el comité editorial de la revista.

Palabra y Razón se encuentra indexada en ERIH PLUS, The Philosopher's Index, DOAJ, Redalyc, Google Scholar, Latindex Directorio-Catálogo 2.0; Dialnet.

Correspondencia y suscripciones

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, DICIEMBRE de 2025

Diseño y diagramación: Diego Arrieta Rojas
Correctora de estilos: Lilian Barraza Pizarro

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.

www.portal.ucm.cl

Tabla de contenido

Presentación de la editora

Carolina Montero Orphanopoulos

7

Artículos de investigación

Vacío emocional mental: Una perspectiva desde el psicoanálisis contemporáneo

Daniel Portillo Trevizo

II

Respuestas Emocionales ante Incidentes Críticos: Una aproximación metodológico-conceptual desde dos estudios de caso en docentes chilenos

Esteban Fica-Pinol; Ignacio Figueroa-Céspedes; Renato Briceño Espinoza

33

Emociones y creencias. Más allá del componente lógico del pensamiento racional

Cristhian Almonacid-Díaz

61

Ternura y emociones: una Propuesta Teológica en Diálogo con el Giro Afectivo Contemporáneo

María Claudia Arboleda Piedrahita

76

El que lo dice, lo es. Envidia, ambivalencia e igualdad

Pablo Solari

97

Artículos misceláneos

Aproximación filosófica a la pregunta por el conocimiento artístico -cinematográfico

Gustavo Celedón Bórquez

125

Reseñas

**El Viejo Malestar del Nuevo Mundo: Ensayo sobre las emociones tristes 149
de América Latina, sus desafíos y sus pesares**

Alejandro Roberto Cerda Sanhueza

**José Ignacio Fernández (Editor), *Iglesia Sinodal. Perspectivas Teológico 160
Pastorales Chilenas*, Ediciones UCM, Talca 2024, 125pp.**

Patricio Merino Beas

Dossier especial

«Emociones: una aproximación interdisciplinar» (Parte II)

Presentación de la editora

El renovado interés académico por las emociones que se ha consolidado en las últimas décadas no puede comprenderse como un mero desplazamiento temático ni como una sensibilidad pasajera dentro de las ciencias humanas y sociales. Se trata, más bien, de una transformación profunda de los marcos epistemológicos desde los cuales se piensa la experiencia humana, el conocimiento, la acción moral, la vida social y las prácticas institucionales. Filosofía, psicología, ciencias cognitivas, educación, sociología, antropología y teología han convergido progresivamente en el reconocimiento de que las emociones no constituyen un residuo irracional que deba ser controlado o neutralizado por la razón, sino una dimensión estructurante del modo humano de estar en el mundo, de relacionarse con otros y de otorgar sentido a la realidad.

Este llamado “giro afectivo” ha cuestionado de manera decisiva las dicotomías heredadas de la modernidad —razón y emoción, mente y cuerpo, cognición y afectividad, objetividad y subjetividad— mostrando que tales oposiciones resultan insuficientes para dar cuenta de la complejidad de la experiencia vivida. Hoy se reconoce con mayor claridad que las emociones participan activamente en los procesos de valoración, juicio y discernimiento; configuran narrativas personales y colectivas; median prácticas sociales, educativas, políticas y religiosas; y expresan, de modo particularmente elocuente, las tensiones, heridas y aspiraciones de las sociedades contemporáneas. Lejos de ser fenómenos puramente internos o privados, las emociones se revelan como experiencias situadas, histórica y culturalmente moduladas, lingüísticamente mediadas y éticamente cargadas.

En continuidad con el Dossier I, publicado en el número anterior de Palabra y Razón, esta segunda parte profundiza y amplía la reflexión interdisciplinar

sobre las emociones, evitando reiteraciones y abriendo nuevos focos analíticos. Mientras el primer volumen puso el acento en las dinámicas sociopolíticas, espirituales y formativas de la vida afectiva, el presente dossier se adentra en experiencias emocionales específicas, en sus condiciones de emergencia y de simbolización, y en sus articulaciones con el pensamiento, la creencia, el trauma, la justicia y la relación con el otro. En este sentido, los artículos aquí reunidos no solo dialogan con debates teóricos actuales, sino que también se sitúan en la intersección entre experiencia subjetiva y contextos sociales e institucionales, ofreciendo claves interpretativas para comprender el malestar, el deseo, la vulnerabilidad y la esperanza en el mundo contemporáneo.

El dossier se abre con el artículo “Vacío mental-emocional: una perspectiva desde el psicoanálisis contemporáneo”, que ofrece una lectura clínica y conceptual de una de las formas más silenciosas, persistentes y difíciles de nombrar del sufrimiento psíquico actual. A partir de los aportes de autores centrales del psicoanálisis contemporáneo —como André Green, Wilfred Bion, Donald Winnicott, Massimo Recalcati y Thomas Ogden—, el texto propone comprender el vacío emocional no como una simple ausencia de afecto, sino como una falla en los procesos de simbolización y en la capacidad de representar la experiencia. A través de ilustraciones clínicas, se muestra cómo este tipo de sufrimiento se vincula con experiencias tempranas no mentalizadas, vínculos primarios inadecuados y traumas no elaborados, incluidos contextos de abuso. El artículo aporta así una reflexión rigurosa sobre subjetividades desvitalizadas que desafían los marcos diagnósticos tradicionales y plantean una interpelación ética tanto a la práctica clínica como a la comprensión cultural del malestar contemporáneo.

El segundo artículo, “Respuestas emocionales ante incidentes críticos: una aproximación metodológico-conceptual desde dos estudios de caso en docentes chilenos”, se sitúa en el cruce entre educación, psicología y ciencias sociales, proponiendo una vía analítica novedosa para el estudio de las emociones en el ejercicio docente. Desde un enfoque cualitativo e interdisciplinar, el texto desplaza la atención desde la mera identificación o clasificación de emociones hacia el análisis de las respuestas emocionales como experiencias narradas, encarnadas y situadas. El trabajo con incidentes críticos permite visibilizar la densidad afectiva del quehacer profesional docente y las tensiones socioemocionales que lo atraviesan, ofreciendo herramientas conceptuales y metodológicas relevantes tanto para la investigación educativa como para la formación y el acompañamiento profesional.

El tercer aporte, “Emociones y creencias: más allá del componente lógico del pensamiento racional”, aborda una cuestión central para la filosofía contemporánea y las ciencias cognitivas: la relación entre afectividad, creencia y racionalidad. En diálogo con desarrollos de la neurociencia, la lingüística cognitiva y la filosofía del pensamiento, el artículo cuestiona las comprensiones reductivas de la razón como mero cálculo lógico o procesamiento de información. El autor muestra cómo las creencias, atravesadas por emociones, configuran marcos interpretativos desde los cuales los sujetos comprenden el mundo, toman decisiones y orientan su acción. De este modo, el texto contribuye a una concepción ampliada de la racionalidad humana, en la que símbolo, metáfora y emoción no aparecen como distorsiones del pensar, sino como componentes constitutivos de la experiencia cognitiva.

Desde una perspectiva teológica, el artículo “Ternura y emociones: una propuesta teológica en diálogo con el giro afectivo contemporáneo” recupera la ternura como una categoría teológica y hermenéutica de particular fecundidad. En diálogo con el giro afectivo y con diversas corrientes de las ciencias humanas, la autora propone comprender la ternura no como un sentimiento accesorio o meramente privado, sino como una forma encarnada del amor que ilumina el modo de actuar de Dios y orienta la vida cristiana. A partir de fuentes bíblicas, del pensamiento teológico contemporáneo —especialmente la obra de Carlo Rocchetta— y del magisterio del papa Francisco, el artículo muestra cómo la ternura puede ser leída como una clave interpretativa de la revelación, una categoría antropológica relacional y una vía concreta de transformación espiritual, pastoral y social.

El dossier se cierra con el artículo “El que lo dice, lo es. Envidia, ambivalencia e igualdad”, que ofrece un análisis filosófico-político de una emoción tradicionalmente descalificada en el espacio público y en el discurso moral. A partir de la denominada “objeción de la envidia” dirigida contra las demandas igualitarias, el autor examina críticamente las limitaciones de ciertas teorías de la justicia contemporáneas y propone una lectura afirmativa de la envidia como afecto ambivalente, estructuralmente ligado al deseo y a las formas institucionales de la modernidad. El diálogo con John Rawls, Sianne Ngai y la teoría mimética de René Girard permite comprender la envidia no solo como un rasgo subjetivo reprochable, sino como un fenómeno social y político que revela tensiones profundas en torno a la igualdad, la justicia y la violencia simbólica.

En conjunto, los trabajos reunidos en este Dossier II confirman la fecundidad y la necesidad de una aproximación interdisciplinar a las emociones. Cada artículo, desde su propio campo y método, contribuye a mostrar cómo

la vida afectiva atraviesa la subjetividad, las prácticas profesionales, las creencias, las instituciones y las disputas normativas de nuestro tiempo. En un contexto marcado por la saturación emocional, la precarización de los vínculos y nuevas formas de sufrimiento y control, estas contribuciones ofrecen herramientas conceptuales y críticas para pensar las emociones no solo como objeto de estudio, sino como un lugar privilegiado para comprender lo humano, sus heridas y sus posibilidades de transformación.

Carolina Montero Orphanopoulos

Editora dossier especial

Universidad Católica Silva Henríquez

cmontero@ucsh.cl

<https://orcid.org/0000-0002-4609-7974>

VACÍO MENTAL EMOCIONAL: UNA PERSPECTIVA DESDE EL PSICOANÁLISIS CONTEMPORÁNEO

EMOTIONAL MENTAL EMPTINESS: A PERSPECTIVE FROM CONTEMPORARY PSYCHOANALYSIS

DANIEL PORTILLO TREVIZO

Universidad Católica Lumen Gentium

danielportillo@cepromex.com

<https://orcid.org/0000-0002-9730-2800>

*Artículo recibido el 23 de abril de 2025;
aceptado el 21 de enero de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Portillo Trevizo, D. (2026). Vacío mental emocional: Una perspectiva desde el psicoanálisis contemporáneo. *Palabra y Razón*, 28, pp. 11-32. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.11>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

Este artículo explora el concepto de vacío mental emocional desde la perspectiva del psicoanálisis contemporáneo. A través de un análisis teórico-clínico basado en los aportes de autores como Jaime Lutenberg, André Green, Wilfred Bion, Donald Winnicott, y Thomas Ogden, se examinan las causas estructurales, las manifestaciones clínicas y el impacto subjetivo de esta forma de sufrimiento psíquico. El vacío emocional se entiende aquí no como ausencia de afecto, sino como imposibilidad de simbolización, resultado de experiencias tempranas no mentalizadas, vínculos disfuncionales o traumas no elaborados como el abuso sexual. El artículo incluye estudios de caso que ilustran la vivencia clínica del vacío, así como una reflexión sobre su expresión en la cultura contemporánea y las posibilidades terapéuticas para su abordaje. Se concluye que el vacío mental emocional representa una modalidad específica del malestar subjetivo actual, cuya comprensión exige una práctica clínica sensible, ética y atenta a los silencios del sujeto.

Palabras claves: vacío emocional – trauma psíquico – simbolización – abuso sexual – psicoanálisis contemporáneo

ABSTRACT

This article explores the concept of emotional mental emptiness from the perspective of contemporary psychoanalysis. Through a theoretical-clinical analysis grounded in the work of authors such as Jaime Lutenberg, André Green, Wilfred Bion, Donald Winnicott, and Thomas Ogden, the paper examines the structural causes, clinical manifestations, and subjective impact of this form of psychic suffering. Emotional emptiness is understood not as a mere lack of affect, but as an inability to symbolize experience—often the result of early non-mentalized experiences, dysfunctional relational patterns, or unprocessed traumas such as sexual abuse. The article includes case studies that illustrate the clinical experience of emptiness, as well as a reflection on its expression in contemporary culture and the therapeutic possibilities for its treatment. It concludes that emotional mental emptiness represents a specific mode of contemporary subjective distress that demands an ethical and sensitive clinical practice attuned to the subject's silence.

Keywords: emotional emptiness – psychic trauma – symbolization – sexual abuse – contemporary psychoanalysis

Introducción

En las últimas décadas, el psicoanálisis contemporáneo ha experimentado una reconfiguración en su abordaje del sufrimiento psíquico. Lejos de las estructuras clínicas clásicas centradas en el conflicto edípico, la represión o la neurosis de transferencia, emergen de la práctica clínica — con creciente frecuencia— formas de malestar que desafían los marcos diagnósticos tradicionales: pacientes que no padecen de angustia manifiesta, que no presentan síntomas evidentes, pero que refieren una vivencia persistente de vacío, desconexión y falta de sentido vital. Este fenómeno, al que diversos autores han denominado *vacío mental emocional*, constituye el eje central del presente artículo.

En este sentido, el vacío mental emocional se manifiesta como una suspensión del deseo, como una desvitalización del pensamiento y como una disociación entre el sujeto y su mundo interno. No se trata de una defensa secundaria frente al dolor, sino de una condición originaria derivada —muchas veces— de experiencias tempranas no mentalizadas o traumas psíquicos no representables, como el abuso sexual. Estas experiencias, cuando no son simbolizadas, generan núcleos de vacío que se expresan clínicamente como anhedonia, despersonalización, ataques de pánico o insatisfacción existencial persistente.

El artículo se estructura en seis apartados que abordan, de manera progresiva, el análisis del contexto social contemporáneo, la importancia del tema en la salud mental contemporánea, la definición conceptual del vacío mental emocional: su marco teórico, sus causas psíquicas y sociales, sus manifestaciones clínicas y su relación con el trauma. Se presentan, además, estudios de caso seis apartados que abordan, de manera progresiva, el análisis contemporáneo del contexto social y la importancia del tema en la salud mental que ilustran la vivencia de pacientes con historias de abuso sexual infantil y se exploran las consecuencias del vacío emocional en la vida afectiva y relacional. Finalmente, se plantean algunas líneas de intervención clínica y de reflexión futura, con el objetivo de ofrecer una lectura compleja, rigurosa y comprometida con la subjetividad silenciosa que habita estos cuadros clínicos.

Comprender el vacío mental emocional es, en última instancia, una tarea ética y política: implica reconocer el sufrimiento que no grita, que no produce síntomas estridentes, pero que erosiona lenta y silenciosamente la posibilidad misma de habitar, de vincularse y de desear.

I. Contexto social contemporáneo

El vacío mental emocional no puede ser comprendido cabalmente sin considerar las transformaciones del contexto social contemporáneo, el cual configura nuevas formas de subjetivación marcadas por la aceleración, la hiperconectividad, el individualismo y la fragilización de los vínculos simbólicos. En este horizonte, los malestares emocionales no solo son expresión de historias individuales, sino también el síntoma de un orden cultural que ha reconfigurado profundamente la relación de los sujetos con el tiempo, el cuerpo, el deseo y los otros.

Byung-Chul Han sostiene que vivimos en una *sociedad del rendimiento*, en la cual el sujeto es empujado a una productividad incesante, a la gestión eficiente de sí mismo y a la autoexplotación emocional. En este modelo, el sufrimiento psíquico ya no se expresa principalmente como conflicto, sino como agotamiento, insatisfacción difusa o desconexión afectiva. El sujeto de rendimiento se encuentra librado a sí mismo, es emprendedor de su propia subjetividad, pero también de su propio vacío (Han, 2012, pp. 30-31). El resultado es una experiencia de desvinculación: de los otros, del cuerpo, del deseo, del lenguaje.

La cultura digital contribuye a este fenómeno al generar formas de presencia disociada, donde el contacto virtual reemplaza al encuentro corporal y la imagen sustituye al lenguaje. Si bien la tecnología amplía ciertas posibilidades de conexión, también promueve vínculos fugaces, narcisistas y despersonalizados. La lógica del *me gusta*, la exposición constante y la búsqueda de validación externa configuran un terreno fértil para la desconexión emocional: la experiencia interna queda subordinada al reflejo inmediato del otro, sin posibilidad de elaboración subjetiva.

En este marco, el vacío mental emocional debe ser pensado como una condición que articula lo intrapsíquico con lo sociocultural. Lejos de patologizar al individuo, es necesario comprender que muchas de las formas actuales del sufrimiento psíquico son respuestas a un entorno que no sostiene, no simboliza y no acoge. El sujeto vacío no es solo un sujeto enfermo: es un sujeto sin lugar.

A diferencia de los modelos clásicos del sufrimiento psíquico, que giraban en torno al conflicto, la represión o la prohibición, el sujeto contemporáneo se ve afectado por una nueva forma de padecimiento: la fatiga de ser uno mismo, el colapso por sobreexposición y la angustia sin objeto. El sujeto ya no se halla oprimido por la prohibición, sino por la autoexigencia, el perfeccionismo y la necesidad de optimización constante. Esta mutación estructural ha transformado la manera en que el sufrimiento se inscribe en

el cuerpo y en la psiquis, emergiendo cuadros clínicos caracterizados por el agotamiento emocional, el insomnio, la ansiedad difusa, la sensación de futilidad y la depresión.

La sociedad del rendimiento no es una sociedad libre. Es una sociedad de coacciones. Y la coacción es más eficaz cuando se presenta en forma de libertad (Han 2012, p. 31). Esta lógica produce sujetos narcisistas, autovigilados y profundamente solos, cuya libertad se vuelve una carga insostenible. En este contexto, el vacío emocional no emerge como ausencia, sino como exceso: exceso de estímulos, de exigencias, de información y de exposición. El sujeto se agota no por falta de mundo, sino por su saturación.

La afectividad se ve subordinada a la lógica del rendimiento. La tristeza se vuelve improductiva, el duelo se medicaliza, la pausa se patologiza. Todo debe ser transformado en capital emocional. Sin embargo, en este afán de instrumentalización de lo subjetivo, se cancela la posibilidad misma del descanso psíquico, del pensamiento sin finalidad, de la contemplación del sentido.

El resultado, desde la perspectiva clínica, es el debilitamiento progresivo de la vida emocional profunda. Los pacientes ya no presentan conflictos dramáticos o síntomas estructurados, sino un malestar sutil, persistente, que a menudo no logran nombrar. Como señala Jaime Lutenberg (2019), esta forma de vacío no se presenta como una emoción, sino como su ausencia; no como un duelo, sino como una pérdida sin palabras (p. 30). El sujeto no sabe qué le pasa, pero sabe que algo falta: el deseo, la voz, la resonancia afectiva.

La *sociedad del cansancio*, por tanto, no sólo agota el cuerpo, sino que atrofia la capacidad simbólica del yo. Al exigir al sujeto que sea siempre disponible, conectado, competitivo y eficiente, lo priva de la posibilidad de retirarse, de procesar, de simbolizar. Es en ese espacio clausurado donde se gesta el vacío mental emocional: como una forma de defensa frente a la saturación, como un silenciamiento impuesto por el ruido del mundo. El sujeto actual no ha dejado de sentir, pero muchas veces no sabe qué siente ni cómo narrarlo. Su mundo está lleno de estímulos, pero vacío de resonancia. En este escenario, el psicoanálisis está llamado a recuperar su función ética, vale decir, a ofrecer un espacio donde el vacío no sea negado ni instrumentalizado, sino escuchado como expresión de una subjetividad que, aunque fragmentada, busca todavía sentido y palabra.

2. Importancia del tema en la salud mental contemporánea

El abordaje del *vacío mental emocional* no solo constituye una categoría clínica relevante en el ámbito psicoanalítico, sino que se ha convertido en una herramienta diagnóstica fundamental para comprender el sufrimiento psíquico de amplios sectores de la población en la actualidad. En el contexto de las sociedades contemporáneas, marcadas por la aceleración del tiempo social, la hiperconectividad y la fragmentación vincular, las consultas clínicas reflejan cada vez más la emergencia de subjetividades desvitalizadas, desvinculadas y sin una narrativa que otorgue sentido a su experiencia interna.

Esta realidad ha sido ampliamente documentada por autores como Ehrenberg (2000), quien señala que el modelo psicopatológico dominante ha mutado desde las neurosis clásicas hacia nuevas formas de malestar subjetivo, caracterizadas por la inhibición, la apatía y la disolución del deseo. En este escenario, el vacío emocional aparece no como una excepción, sino como un modo predominante de expresión del sufrimiento psíquico. Ya no se trata de conflictos entre el ello y el superyó, sino del agotamiento del yo frente a la exigencia de rendimiento.

La relevancia del vacío emocional como fenómeno clínico también se manifiesta en su correlación con trastornos de alta prevalencia como la depresión, los trastornos de ansiedad, las adicciones o los cuadros disociativos. En muchos de estos casos, el síntoma no es más que la expresión periférica de una estructura interna vaciada de sentido. Según Lutenberg (2019, p. 256), la persistencia de un vacío emocional no abordado puede derivar en formas graves de desorganización psíquica, autolesión o incluso suicidio, especialmente en adolescentes y adultos jóvenes expuestos a la *horfandad mental* escenarios de vulnerabilidad vincular o abandono afectivo.

Desde un enfoque clínico, el reconocimiento del vacío emocional implica repensar las estrategias terapéuticas tradicionales. Ya no basta con interpretar los contenidos reprimidos o aliviar los síntomas manifiestos; se trata de reconstruir la capacidad de investidura, de habilitar espacios donde el sujeto pueda simbolizar, nombrar y narrar lo que ha quedado fuera del campo de lo representable. Esta tarea, como ha indicado Ogden (2005, pp. 45-60), exige del analista no solo una escucha técnica, sino una disposición a sostener espacios de silencio, de ausencia y de no-saber, en los que el trabajo analítico se convierte en una forma de co-creación del aparato psíquico.

Asimismo, la relevancia actual de la salud mental trasciende el ámbito clínico, pues interpela directamente a los marcos sociales, educativos y culturales que moldean las formas de subjetivación contemporáneas. La dificultad creciente para construir lazos estables, la disolución de las figuras de autoridad simbólica, la sobreexposición a estímulos inmediatos y la saturación de demandas externas, configuran un paisaje propicio para el surgimiento de vacíos emocionales estructurales. Como afirma Han (2012, pp. 11-23), vivimos una época de *desfatiga del alma*, donde el sujeto se agota no por represión, sino por saturación, lo que lo conduce a un estado de parálisis emocional y vacío existencial.

En definitiva, la comprensión y el tratamiento del vacío mental emocional no pueden limitarse a una lectura psicopatológica en sentido estricto. Se trata de un fenómeno que exige una articulación compleja entre clínica, cultura y sociedad y que reclama, en consecuencia, una praxis terapéutica sensible, ética y situada, capaz de escuchar el malestar silencioso que habita a muchos sujetos de nuestro tiempo.

3. Definición del concepto *vacío mental emocional*

El concepto de *vacío mental emocional* designa, en el marco del psicoanálisis contemporáneo, una experiencia subjetiva caracterizada por una desvitalización psíquica profunda, una dificultad estructural para la vinculación emocional significativa y una desconexión de las representaciones afectivas que sostienen la vida interna. Jaime Lutenberg (2019), uno de los principales autores en torno a esta noción, propone que este vacío no constituye simplemente una ausencia de afectos, sino una imposibilidad de producir y sostener *ilusiones vitales*, es decir, aquellos dispositivos psíquicos que permiten al sujeto atribuir sentido, proyectarse al futuro y establecer relaciones significativas con los otros.

En este marco, Lutenberg introduce el término *ilusión vaciada* para describir cómo ciertas formas simbólicas que antes estructuraban la existencia del sujeto (relaciones, ideales, proyectos) persisten formalmente, pero carecen de contenido emocional. Esto da lugar a una existencia funcional, pero subjetivamente vacía: el sujeto actúa, pero no siente; se relaciona, pero no se vincula. Este fenómeno se inserta dentro de lo que el autor denomina la *clínica del vacío*, una modalidad de sufrimiento psíquico ligada al empobrecimiento de la vida representacional y afectiva.

André Green (2006) profundiza esta concepción al desarrollar la noción de *psicopatología del negativo*, en la cual el sufrimiento no se expresa como exceso, sino como falta. Green describe estos cuadros clínicos como marcados por el *blanco interno*, una forma de silenciamiento mental donde

el pensamiento queda suspendido, no por represión, sino por cancelación. Así, el pensamiento no reprimido no se transforma en síntoma, sino que simplemente no existe. Este tipo de vacío compromete gravemente la función representacional del yo, dejando al sujeto en una condición de pasividad radical frente al mundo interno.

Christopher Bollas (2009) aporta una dimensión complementaria mediante el concepto de *lo sabido no pensado*, es decir, aquellas experiencias tempranas que, por no haber sido mentalizadas adecuadamente, se constituyen como núcleos psíquicos inaccesibles, aunque determinantes. En estas condiciones, el vacío emocional no es producto de una defensa activa, sino el efecto de un déficit temprano de contención simbólica. Cuando el entorno primario fracasa en ofrecer un espacio suficientemente bueno para el despliegue afectivo del infante, se gesta una estructura yoica que no logra integrar su experiencia emocional.

Por su parte, Thomas Ogden (2005) describe los *colapsos del espacio potencial*, es decir, la anulación de aquella zona intermedia entre la realidad externa e interna donde emergen la creatividad, el juego y el deseo. En estos cuadros, el sujeto queda atrapado en una lógica concreta, sin acceso a la fantasía ni al pensamiento simbólico. Se trata de otra manifestación del vacío mental emocional: no como ausencia, sino como imposibilidad estructural de producir mundo interno.

En conjunto, estas elaboraciones permiten sostener que el vacío mental emocional no se reduce a una falta de sentimientos, sino que constituye una falla estructural en la capacidad de simbolizar, metabolizar y narrar la experiencia emocional. Clínicamente, esto se expresa en sujetos que, si bien pueden mantener un funcionamiento formalmente adaptado, lo hacen sin resonancia afectiva, sin deseo y sin narración. La vida psíquica queda así reducida a su esqueleto funcional, sin la riqueza simbólica que la constituye como experiencia humana.

4. Manifestaciones clínicas del vacío mental emocional

El vacío mental emocional se manifiesta en la clínica psicoanalítica contemporánea bajo formas diversas, a menudo sutiles y de difícil simbolización. A diferencia de los cuadros estructurados propios de la nosografía clásica —como las neurosis o las psicosis—, las manifestaciones del vacío no se organizan necesariamente en torno a síntomas definidos, sino que se expresan como un malestar difuso, como una desvitalización psíquica que afecta el pensamiento, la afectividad y la identidad.

Desde la teoría de André Green (2006, p. 35), estos cuadros pueden entenderse como efectos de una economía libidinal marcada por el *negativo*, en la que no predomina la represión, sino la cancelación de la representación psíquica. El sujeto no reprime, por el contrario, no accede a la representación. Así, el pensamiento queda suspendido, las palabras no llegan, y las emociones se tornan ininteligibles. Clínicamente, esto se observa en silencios densos, narrativas fragmentadas, incapacidad de simbolizar el dolor y, en muchos casos, un retraimiento que no responde a la angustia, sino al vacío.

En términos vinculares, el vacío emocional se manifiesta a menudo como *relaciones planas*, superficiales o instrumentales, carentes de profundidad afectiva. Los pacientes pueden sostener vínculos funcionales, incluso exitosos socialmente, pero sin experimentar intimidad genuina, empatía o deseo. En muchos casos, se observa una *adaptación excesiva* al entorno, un cumplimiento de expectativas externas que oculta la desconexión interna. Este falso equilibrio puede quebrarse ante crisis vitales (pérdidas, separaciones, fracasos) que revelan la fragilidad del andamiaje emocional. Finalmente, el vacío puede presentarse bajo formas más disruptivas, como episodios de despersonalización, ataques de pánico sin objeto, mutismo emocional, autoagresiones o ideación suicida. En estos casos, el dolor no puede ser simbolizado y se convierte en acto. El sujeto no logra decir lo que le pasa, porque *no hay palabras para lo que no se ha sentido*; el lenguaje no alcanza a nombrar un sufrimiento que ha quedado fuera del campo representacional.

Frente a estas manifestaciones clínicas, la tarea del analista no es llenar el vacío, ni interpretar precipitadamente, sino sostener un espacio donde ese vacío pueda comenzar a simbolizarse. Se trata de habilitar un lugar para que el pensamiento pueda nacer, para que lo impensable comience a encontrar forma y para que el silencio deje de ser cancelación y se vuelva posibilidad de palabra.

a. Síntomas psicológicos

El vacío mental emocional se expresa en la clínica a través de un conjunto de síntomas psicológicos que, aunque no siempre encajan en categorías diagnósticas convencionales, revelan un sufrimiento subjetivo profundo y sostenido. Estos síntomas no remiten necesariamente a una causa única ni a un trauma identificable, sino que configuran una constelación que articula aspectos cognitivos, afectivos y existenciales. En este contexto, el síntoma no es un significante por descifrar, sino una señal de desinvertidura estructural del aparato psíquico.

Uno de los indicadores más recurrentes es la *apatía afectiva*, una desconexión profunda del sujeto con su mundo emocional. Quienes padecen esta condición suelen reportar que no sienten nada, o que las emociones aparecen como apagadas, borrosas o ajenas. En estos casos, no se trata de una represión del afecto, sino de una dificultad estructural para experimentarlo y representarlo. El paciente puede sostener vínculos, cumplir funciones e incluso narrar su historia, pero todo ello sin resonancia afectiva: vive como si no viviera.

Otra manifestación frecuente es la *anhedonia vital*, es decir, la pérdida de interés por actividades que antes resultaban placenteras o significativas. En estos sujetos, la vida se experimenta como inerte, automática, carente de color o sentido. Esta experiencia suele acompañarse de dificultades para proyectarse en el tiempo y construir ideales. La sensación de vacío se vuelve entonces una constante subjetiva, refiriéndose a una estructura interna vacía de contenido y no a algo perdido. El sujeto refiere no experimentar placer ni interés en las actividades de la vida cotidiana, incluso en aquellas que solían resultarle gratificantes. Esta pérdida de vitalidad no está necesariamente acompañada de tristeza manifiesta, como en la depresión típica, sino que adopta la forma de un aplanamiento afectivo. Las emociones parecen lejanas, amortiguadas o inexistentes; el sujeto actúa, responde, se mueve, pero no vive afectivamente.

Otro síntoma característico es la *sensación persistente de vacío interno*. Esta experiencia, difícil de describir verbalmente, se traduce en frases como *me siento hueco por dentro, no tengo nada que decir o no siento nada, solo un peso*. No se trata de una metáfora, sino de una vivencia corporalizada del vacío. En muchos casos, esta sensación coexiste con una dificultad para nombrar emociones, fenómeno conocido como *alexitimia*, en el que el paciente percibe cambios internos, pero no puede traducirlos en lenguaje emocional. También son frecuentes los trastornos de la atención y la dificultad para sostener el pensamiento reflexivo. Siguiendo a Wilfred Bion (1972), esto puede interpretarse como una falla en la función alfa, es decir, en la capacidad del yo para transformar elementos emocionales crudos en pensamientos simbólicos. El resultado es una forma de pensamiento fragmentario, concreto, con escasa capacidad de introspección o simbolización. El sujeto puede relatar hechos de su vida sin afecto ni elaboración, como si narrara una historia ajena.

Asimismo, es común la presencia de *angustia sin representación*, un tipo de malestar que no se organiza en torno a un objeto claro ni a un conflicto identificable. Esta angustia puede irrumpir como tensión corporal, insomnio, ataques de pánico o una sensación de amenaza inminente.

Se trata de estados propios de una psique que no ha podido constituirse plenamente como sujeto del lenguaje y en la que el dolor psíquico se manifiesta como experiencia sin forma ni contorno.

En su conjunto, estos síntomas psicológicos remiten a un empobrecimiento de la vida emocional, a una desconexión del sujeto con sus propios afectos y a una imposibilidad de elaborar simbólicamente la experiencia. La intervención clínica en estos casos exige una escucha que no fuerce la interpretación, sino que habilite la construcción progresiva de una subjetividad que, en el mejor de los casos, ha sido postergada y, en el peor, nunca se constituyó plenamente.

b. Depresión y vacío emocional

Aunque el vacío mental emocional y la depresión comparten manifestaciones clínicas como la apatía, la anhedonia o la desvitalización, no son equivalentes ni intercambiables. La depresión, entendida en su formulación clásica, remite a una estructura melancólica o a un duelo patológico, mientras que el vacío emocional constituye un estado más primario, caracterizado por la desconexión afectiva y la imposibilidad de simbolizar la pérdida. En otras palabras, la depresión sufre por lo perdido; el vacío emocional no siente la pérdida porque nunca hubo verdadero vínculo.

Sigmund Freud (1917/2019), en su texto *Duelo y melancolía*, establece una distinción fundamental: en el duelo, el yo conserva su integridad al lamentar la pérdida de un objeto amado; en la melancolía, en cambio, el yo se empobrece, identificándose con el objeto perdido y reprochándose por ello (p. 241). Sin embargo, en el vacío emocional ni siquiera se accede al registro del duelo, no hay objeto claro perdido ni elaboración simbólica de esa pérdida, sino una ausencia originaria que se vive como desconexión existencial.

Esta diferencia clínica es crucial para el diagnóstico y la intervención. Mientras que la persona deprimida puede verbalizar su sufrimiento, llorar por su pérdida o expresar desesperanza, el sujeto con vacío emocional suele mostrar un afecto plano, dificultad para acceder al dolor y una sensación de inercia vital más que de tristeza propiamente dicha. No estoy triste —dicen muchos pacientes—, simplemente no siento nada. Esta forma de vacío puede incluso enmascarar procesos depresivos graves, al no ajustarse a los criterios clásicos de tristeza o culpabilidad.

Desde la perspectiva de André Green (2006), la depresión vinculada al vacío debe entenderse como una *depresión blanca*, en la que no hay representación

del objeto perdido ni elaboración simbólica del conflicto. Esta forma de depresión no se manifiesta en términos de lamento o dolor, sino en una opacidad psíquica generalizada: el sujeto no sabe qué ha perdido, ni por qué, ni cómo empezar a recuperarse. En estos cuadros, la depresión no aparece como un afecto, sino como una suspensión del afecto.

Muchas formas actuales de depresión no responden a una estructura melancólica clásica, sino a la lógica de la *clínica del vacío*. Estas depresiones no surgen por la pérdida de un ideal, de un amor o de una identidad, sino por la imposibilidad de acceder a una experiencia vital significativa. Se trata de una tristeza muda, sin relato, que remite a la caída del Otro simbólico y a la imposibilidad de inscribirse subjetivamente en el mundo.

En la práctica clínica, la distinción entre depresión y vacío emocional permite adecuar el tratamiento. Mientras que el abordaje de la depresión requiere el trabajo con el objeto perdido y sus identificaciones, el vacío demanda primero la construcción del aparato representacional y el acompañamiento en la emergencia de la vida afectiva. El desafío no es interpretar lo que no se dice, sino sostener lo que aún no ha nacido.

c. Ansiedad y vacío emocional

La ansiedad constituye otra de las manifestaciones psicológicas frecuentes asociadas al vacío mental emocional. Sin embargo, a diferencia de la ansiedad clásica asociada al conflicto intrapsíquico —como la que Freud describió en los cuadros neuróticos—, la ansiedad vinculada al vacío no tiene un objeto claro ni una representación simbólica. Se trata de una ansiedad sin nombre, un estado de inquietud persistente, difusa y no figurada, que atraviesa al sujeto sin poder ser localizado ni tramitado psíquicamente.

Desde la perspectiva de Wilfred Bion (1972), este tipo de ansiedad responde a la imposibilidad de metabolizar experiencias emocionales intensas a través de la función alfa. Cuando el aparato psíquico no logra transformar las emociones en pensamientos simbólicos, estas quedan alojadas como cargas crudas, no mentalizadas (*elementos beta*), que irrumpen en la conciencia como sensaciones de amenaza inminente, desorganización o pánico. Así, la ansiedad deja de ser una señal que orienta al sujeto y se convierte en una fuerza disruptiva que lo desborda.

Los pacientes con vacío emocional refieren episodios de ansiedad sin desencadenante aparente, como si algo estuviera a punto de pasar, aunque no puedan precisar qué. Esta forma de ansiedad no está asociada a un conflicto identificable ni a un objeto fóbico, sino a la experiencia de habitar

un mundo interno sin sostén simbólico. Es una ansiedad flotante que no deriva del miedo a perder algo, sino de no tener nada a qué aferrarse.

Clínicamente, esta ansiedad puede adoptar diversas formas: insomnio persistente, sensación de vacío corporal, urgencia motriz sin dirección, hipervigilancia, dificultad para concentrarse, irritabilidad o incluso episodios de pánico sin representación consciente. En estos casos, la ansiedad no remite a un contenido reprimido, sino a la ausencia de contención psíquica. Se trata de una angustia sin representación, donde no hay conflicto ni represión, sino cancelación del trabajo psíquico. La angustia señala algo que no puede pensarse y no aquello que no puede pensarse.

Desde la teoría de Thomas Ogden (2005, pp. 45-60), esta forma de ansiedad también puede entenderse como el efecto de un colapso del espacio potencial. Cuando no existe un espacio transicional que permita al sujeto jugar con sus representaciones, construir significados o simbolizar su experiencia, la ansiedad se convierte en el único lenguaje disponible para expresar una psique en estado de desamparo estructural.

Por tanto, la ansiedad en el vacío emocional no es el síntoma de un contenido inconsciente reprimido, sino la manifestación de una imposibilidad estructural de representación. No hay algo escondido que el analista deba revelar, sino una ausencia que debe ser lentamente habitada y simbolizada. El trabajo clínico, en estos casos, requiere más que interpretación: exige presencia sostenida, acompañamiento continente y la creación progresiva de un lenguaje afectivo donde antes solo había silencio y disociación.

d. Ataques de pánico y vacío emocional

Los ataques de pánico son una de las manifestaciones más abruptas y desconcertantes del vacío mental emocional en la clínica contemporánea. Se presentan como irrupciones súbitas de angustia extrema, acompañadas de síntomas somáticos intensos (taquicardia, dificultad para respirar, temblores, sensación de desmayo o de muerte inminente) que sobrevienen sin causa externa aparente. Esta experiencia, devastadora para quien la sufre, remite menos a un peligro real que a una vivencia interna de desamparo radical y de inminente colapso psíquico.

Desde una perspectiva psicoanalítica, el ataque de pánico puede entenderse como una *emergencia del no representado*, es decir, como el retorno violento de afectos y sensaciones que no han podido ser elaborados psíquicamente. André Green (2006) ha señalado que cuando el aparato mental no logra representar la angustia, esta se somatiza o irrumpe como estado de pánico. No se trata de un conflicto reprimido que retorna disfrazado, sino de una

falla en la función representacional: la angustia sin representación no se piensa, se padece (Green, 1993, p. 95).

En el contexto del vacío emocional, estos episodios pueden aparecer en sujetos que, durante largos períodos, han funcionado de manera aparentemente estable, aunque con una afectividad profundamente inhibida o desvitalizada. El ataque de pánico puede irrumpir justamente cuando el sujeto pierde una ilusión que, aunque vaciada de contenido afectivo, organizaba su vida cotidiana. La caída de ese sostén simbólico precario (una relación, un trabajo, un rol) deja al sujeto expuesto a una experiencia cruda de desamparo, sin herramientas internas para tramitarla. Estos episodios también pueden vincularse con lo que Wilfred Bion (1972) denominó *elementos beta*, es decir, emociones no mentalizadas que, al no poder ser transformadas en pensamientos o imágenes simbólicas, invaden al sujeto como sensaciones intolerables. En lugar de ser contenida, la angustia se convierte en pánico y el cuerpo se transforma en el único escenario posible de expresión psíquica. El sujeto no puede pensar lo que le pasa, solo puede experimentarlo como amenaza vital.

A nivel clínico, es importante diferenciar el ataque de pánico vinculado al vacío emocional de aquellos asociados a fobias específicas o a traumas circunscritos. En el primer caso, no hay un desencadenante claro, ni un objeto de temor definido. Lo que irrumpe no es el miedo a algo externo, sino la vivencia de un abismo interno, de una caída en el vacío. Es el cuerpo quien grita lo que la mente aún no puede simbolizar.

El abordaje terapéutico de estos cuadros no debe centrarse exclusivamente en la reducción del síntoma, sino en la reconstrucción progresiva de una capacidad representacional. La tarea del analista consiste en ofrecer un espacio continente donde esas experiencias puedan ser alojadas, nombradas y lentamente elaboradas. No se trata de interpretar el ataque de pánico como metáfora, sino de reconocerlo como expresión de una subjetividad aún sin palabras.

e. Terror sin nombre

El *terror sin nombre* es una de las expresiones más primitivas y perturbadoras del vacío mental emocional. El término, propuesto por Wilfred R. Bion (1972), designa una forma de angustia temprana, no simbolizada, que irrumpe en el psiquismo del sujeto como una vivencia de aniquilación inminente, sin representación posible. No se trata de un miedo a algo definido, ni de una reacción frente a un estímulo externo, sino de una experiencia afectiva cruda, inasimilable, que desborda al sujeto y lo sitúa al borde del colapso psíquico.

Este tipo de terror suele tener su origen en fallas graves en la función continente del entorno primario. Cuando la madre —o la figura cuidadora principal— no puede recibir, transformar y devolver los estados emocionales del infante en forma simbolizada y procesable, el aparato psíquico queda expuesto a emociones invasivas que no pueden ser pensadas ni digeridas. En palabras de Bion (1972), el niño expulsa estas experiencias bajo la forma de *elementos beta*, que solo serán tolerables si son recogidos y mentalizados por el otro. Si esto no ocurre, el afecto queda cristalizado como terror sin nombre.

Este terror no se manifiesta, por tanto, como un síntoma narrable o como una fantasía representada, sino como una vivencia límite que aparece súbitamente y que amenaza con desorganizar toda la estructura psíquica. En la clínica, puede expresarse en estados de pánico sin causa discernible, en bloqueos del pensamiento, en episodios de llanto convulsivo sin contenido verbalizable o en estados de despersonalización. El sujeto no sabe qué le sucede, no puede hablar de ello y muchas veces lo único que puede transmitir es una sensación corporal de inminente desaparición.

Se podría asociar esta forma de vivencia con estructuras de vacío estructural, en las que el sujeto no ha logrado constituir una narrativa interna capaz de alojar la experiencia emocional. En estos casos, el terror no surge por una amenaza externa, sino por la ausencia de recursos simbólicos internos que le permitan al sujeto sostenerse frente al mundo y frente a sí mismo. No es el miedo a perder algo, es la certeza de que nunca hubo algo para perder.

Desde la perspectiva de André Green, este tipo de terror puede entenderse como un efecto de la *muerte psíquica*, concepto que alude a una forma de existencia en la que la vida emocional ha sido cancelada como defensa frente al dolor intolerable. El sujeto vive, pero no siente; actúa, pero no desea; se mueve, pero no habita su mundo interno (Green, 2012, p. 264). Cuando este equilibrio precario se desestabiliza —por una pérdida, un vínculo que se rompe, una confrontación con el vacío— emerge el terror sin nombre como testimonio de una subjetividad escindida y no elaborada.

En términos clínicos, trabajar con este tipo de manifestaciones requiere una función terapéutica primordialmente continente. No se trata de buscar interpretaciones simbólicas prematuras, sino de construir un espacio donde el terror pueda ser sostenido sin desbordar al sujeto. Como señala la teoría de Thomas Ogden (2005), el analista debe ser capaz de soportar junto con el paciente la experiencia del horror psíquico primario, para que poco a poco pueda surgir un lenguaje donde antes solo había un grito sin nombre.

f. Impacto en la calidad de vida: insatisfacción persistente y dificultades en la conexión interpersonal

El vacío mental emocional no solo configura un fenómeno clínico complejo, sino que tiene un impacto directo y sostenido en la calidad de vida de quienes lo padecen. Más allá de los síntomas identificables, este vacío se traduce en una insatisfacción persistente con la propia existencia y en dificultades significativas para establecer vínculos afectivos profundos, lo que deteriora la experiencia del bienestar subjetivo, la vida relacional y la capacidad de construcción de proyectos vitales con sentido.

La insatisfacción que reportan los pacientes no es episódica ni motivada por frustraciones puntuales, sino existencial. Se trata de una vivencia de futilidad crónica, de ausencia de propósito, incluso cuando las condiciones externas son estables. Jaime Lutenberg (2019) señala que esta forma de malestar no se vincula con la falta de logros o con la frustración de expectativas, sino con una desconexión profunda del sujeto con sus propias emociones: No hay deseo que anime, ni pérdida que duela. Hay una constante sensación de no pertenecer ni a uno mismo ni al mundo. “Corresponde a una vivencia de oquedad interior, esto es, de no tener nada adentro. Lo que falta atañe al plano de las emociones, los afectos y sus derivados” (p. 47).

Esta insatisfacción se manifiesta en la vida cotidiana como desmotivación, desinterés, incapacidad para disfrutar de logros o vínculos, y una marcada dificultad para experimentar gratitud, entusiasmo o implicación emocional. Muchos pacientes describen su vida como correcta pero vacía; funcional, pero sin alma. En estos casos, el vacío emocional se vuelve una barrera invisible entre el sujeto y la posibilidad de construir una existencia con sentido.

A esto se suma la dificultad para establecer vínculos afectivos auténticos. El sujeto con vacío emocional puede sostener relaciones familiares, laborales o incluso de pareja, pero estas suelen ser superficiales, funcionales o inestables. La *desconexión interpersonal* no se debe a una fobia social o a un retraimiento narcisista clásico, sino a una falla en la resonancia afectiva: el otro es percibido, pero no sentido; la relación se da, pero no se habita emocionalmente.

Donald W. Winnicott (1999) ya había advertido que, en ausencia de un *self* verdadero, los vínculos se organizan en torno a un falso *self* que se adapta, responde y se presenta ante el mundo, pero que no experimenta autenticidad. Esta modalidad vincular puede sostenerse por años, hasta que una crisis —como una pérdida o un cambio vital— evidencia la fragilidad del entramado afectivo. El sujeto se encuentra entonces solo, no por falta de compañía, sino por no haber estado verdaderamente en vínculo.

Se podría describir esta forma de sufrimiento como propia de la clínica del vacío: sujetos que no sufren por un exceso de conflicto, sino por una falta de inscripción subjetiva. En estas condiciones, la relación con el otro se vive como amenaza o como formalidad, pero no como lugar de encuentro. La dificultad para confiar, para entregarse, o incluso para sostener el interés por el otro, configura un cuadro de aislamiento emocional que no siempre es visible, pero que erosiona profundamente la vida afectiva.

Así, el impacto del vacío emocional trasciende lo clínico y se instala en el núcleo de la vida diaria. Afecta la manera en que el sujeto se relaciona consigo mismo, con los demás y con el mundo. La existencia queda entonces suspendida entre la funcionalidad y la desconexión, entre la apariencia de estabilidad y la certeza íntima de no habitar del todo la propia vida.

5. Experiencias traumáticas como abuso sexual

El abuso sexual, especialmente cuando ocurre en la infancia o adolescencia, constituye una de las experiencias traumáticas más devastadoras para la organización psíquica del sujeto. Desde el psicoanálisis contemporáneo, se reconoce que este tipo de trauma excede la capacidad del aparato psíquico para simbolizar la experiencia vivida, dando lugar a una sobrecarga emocional que no puede ser tramitada ni integrada. El resultado frecuente es la instalación de zonas psíquicas no representadas, huecos afectivos y fragmentaciones en el yo que conforman el núcleo del *vacío mental emocional*.

El abuso sexual infantil produce una desorganización profunda de la subjetividad, al imponer una experiencia traumática para la cual el niño carece de recursos simbólicos, afectivos y vinculares. En estos casos, el yo se ve forzado a escindirse como mecanismo de autoprotección, aislando la vivencia traumática en compartimentos psíquicos inaccesibles. Esta escisión, aunque adaptativa en el momento, puede consolidarse estructuralmente, afectando de manera duradera la capacidad de sentir, vincularse y confiar en el mundo.

André Green (2006) señala que una de las consecuencias del trauma precoz no elaborado es el establecimiento de una economía libidinal del negativo, en la que el sujeto renuncia a la vitalidad para evitar el dolor. El resultado es la instalación de un *vacío pulsional* en el que no hay acceso ni a la angustia ni al deseo. En términos clínicos, esto se manifiesta en pacientes que relatan su experiencia con frialdad, sin afecto aparente o que no pueden recordar lo sucedido en absoluto. El trauma sexual, en estos casos, no desaparece, permanece encapsulado, fuera del alcance de la representación.

Jaime Lutenberg (2019) identifica en estos sujetos lo que denomina *ilusión vaciada*, un estado en el que los recursos simbólicos con los que antes se sostenía el sentido de la vida se tornan ineficaces. Tras una experiencia como el abuso sexual, el sujeto puede seguir participando en la vida cotidiana, pero sin investidura emocional: las palabras, las relaciones y los proyectos carecen de resonancia. La ilusión vaciada no es la ausencia de ilusión, sino la persistencia formal de una ilusión que ha perdido todo contenido afectivo (p. 34).

El trauma sexual no solo afecta la estructura del deseo, sino también la posibilidad de habitar un cuerpo propio. En muchos pacientes que son víctimas de abuso, el cuerpo se vive como un objeto extraño, ajeno o incluso peligroso, lo cual produce efectos de despersonalización y desconexión. La imposibilidad de inscribir la experiencia traumática en un relato simbólico genera un desfondamiento subjetivo que puede expresarse clínicamente en depresión, autoagresiones, trastornos disociativos o mutismo emocional.

A esto se suma el hecho de que, en numerosos contextos, el abuso sexual se mantiene en el silencio, ya sea por temor, vergüenza, o por la negación del entorno familiar o institucional. Este *silencio impuesto* refuerza la lógica del vacío: la experiencia, además de ser traumática, es negada en el plano social, lo que impide toda elaboración psíquica y sitúa al sujeto en un doble desamparo.

Por estas razones, la experiencia del abuso sexual no debe ser comprendida exclusivamente en términos de daño concreto, sino como un atentado contra la constitución del sujeto como ser deseante, como cuerpo habitado y como identidad narrativa. Su vínculo con el vacío emocional no es anecdótico, sino estructural. De allí que la intervención terapéutica exija no solo acompañar la elaboración del trauma, sino reconstruir las condiciones para que el sujeto recupere su capacidad de simbolizar, desear y habitarse a sí mismo.

6. Estudios de caso

El análisis clínico de casos reales permite ilustrar de manera concreta la relación entre experiencias traumáticas —como el abuso sexual— y la configuración del vacío mental emocional. Estos relatos no solo ejemplifican cómo el trauma impacta la estructura psíquica, sino que permiten comprender la compleja relación entre el silencio, la escisión y la imposibilidad de sentir. Los casos que se presentan a continuación han sido modificados para preservar la confidencialidad de los pacientes; no obstante, conservan la fidelidad clínica y fenomenológica necesarias para el análisis.

a. Presentación y análisis de casos de víctimas de abuso sexual

Caso 1: Martina, 28 años. Acude a análisis refiriendo una sensación permanente de desconexión, dificultad para vincularse afectivamente y una apatía vital que define como vacío sin causa. Aunque su funcionamiento laboral es alto, no experimenta placer ni tristeza, todo le resulta indiferente. En sesiones iniciales se muestra colaborativa, pero emocionalmente distante. Recién en el octavo mes de trabajo analítico y tras varias sesiones de silencio denso, comienza a narrar fragmentos discontinuos de una experiencia de abuso sexual en la infancia por parte de un familiar.

Este caso refleja lo que Jaime Lutenberg (2019) denomina *ilusión vaciada*: una vida aparentemente estable, pero carente de resonancia emocional. El abuso no había sido reprimido, sino escindido, sin inscripción simbólica. La paciente no presentaba síntomas depresivos ni ansiosos clásicos, sino un vacío emocional que solo pudo comenzar a tramitarse cuando el espacio analítico permitió nombrar lo innombrable.

Caso 2: Rodrigo, 34 años. Derivado tras un intento autolítico sin expresión verbal previa de malestar. En las entrevistas iniciales, niega tristeza o angustia, pero menciona que ya no tiene sentido seguir. Durante el proceso terapéutico emergen múltiples señales de despersonalización y autoanulación. Eventualmente, se revela una historia de abuso sexual en la adolescencia por parte de un entrenador deportivo, nunca compartida con nadie hasta ese momento.

En este caso, el intento suicida no surge como expresión de desesperación emocional, sino como acto mudo de una subjetividad que no ha podido narrarse. Tal como lo sugiere André Green (2012), la cancelación del pensamiento y la desvitalización libidinal producen una forma de muerte psíquica silenciosa, en la que el cuerpo actúa lo que la mente no puede pensar.

b. Relación entre trauma, silencio y sensación de vacío

Ambos casos muestran una constante: la imposibilidad inicial de representar el trauma y de vincularlo con el propio mundo afectivo. El abuso sexual no solo constituye un atentado contra la integridad física, sino contra la capacidad de significar la experiencia. Cuando el entorno niega, minimiza o silencia lo ocurrido, el sujeto queda atrapado en una vivencia traumática no elaborada, que no desaparece, sino que se encapsula como *núcleo de vacío* dentro de la estructura psíquica.

El silencio, en este contexto, no es solo ausencia de palabras, sino defensa ante el terror sin nombre (Bion, 1972). La imposibilidad de hablar del

abuso es también la imposibilidad de pensarlo, de recordarlo con afecto, de insertarlo en una narrativa. Esta discontinuidad subjetiva es la que produce el vacío, no como olvido, sino como escisión, como zona psíquica no investida ni simbolizada.

En estos pacientes, el proceso analítico debe permitir la creación progresiva de un espacio transicional donde puedan emerger, con lentitud y contención, formas primitivas de representación. El lenguaje no cura por sí solo, pero su ausencia sostiene la herida. Romper el silencio no es solo hablar del trauma, es volver a habitar el cuerpo, recuperar el afecto, y reinscribirse simbólicamente en el mundo.

Así, la relación entre trauma, silencio y vacío no es lineal, sino circular: el trauma produce silencio, el silencio mantiene el vacío, y el vacío impide la elaboración del trauma. Solo un trabajo clínico sostenido, ético y cuidadoso puede interrumpir este circuito y acompañar al sujeto en la tarea de simbolizar lo que alguna vez fue vivido sin palabras.

Conclusiones

El vacío mental emocional, en tanto fenómeno psíquico complejo y multiforme, interpela tanto a la clínica como a la teoría psicoanalítica contemporánea. Lejos de constituir una categoría meramente descriptiva, representa una vía privilegiada para comprender formas de sufrimiento psíquico cada vez más frecuentes en contextos marcados por la fragmentación simbólica, la desvinculación afectiva y la saturación subjetiva. A lo largo del presente trabajo se ha mostrado cómo dicho vacío no es ausencia de emociones, sino imposibilidad de representarlas; no es simple pérdida, sino desconexión estructural con el deseo, el cuerpo y el otro.

a. Importancia del reconocimiento y la intervención oportuna

El reconocimiento del vacío mental emocional como una estructura clínica específica permite afinar la escucha terapéutica y evitar errores diagnósticos frecuentes. Muchas veces, estos pacientes son etiquetados como depresivos atípicos, trastornos ansiosos generalizados o cuadros disociativos, sin que se reconozca la raíz estructural de su desconexión afectiva. Este desconocimiento puede llevar a abordajes centrados exclusivamente en la remisión del síntoma, sin atender al núcleo vacío que subyace a la experiencia subjetiva.

La intervención oportuna no implica una urgencia interpretativa, sino la capacidad del analista de ofrecer un espacio donde lo innombrable pueda comenzar a adquirir forma. Se trata de sostener los fragmentos de experiencia emocional que emergen lentamente en la transferencia, sin

forzarlos, sin reprimirlos, y sin clausurarlos con un diagnóstico apresurado. La presencia clínica, la función continente y el respeto por el ritmo psíquico del paciente se vuelven entonces condiciones esenciales del trabajo analítico.

Además, el reconocimiento temprano del vacío emocional puede prevenir la cronificación de la desvinculación subjetiva y su traducción en actos autodestructivos, relaciones tóxicas, estados de despersonalización o actos desesperados de silenciosa protesta, como el intento suicida. La palabra llega tarde cuando el vacío ha ocupado todos los espacios internos del sujeto.

b. Perspectivas futuras en la investigación y práctica clínica

El abordaje del vacío emocional plantea desafíos teóricos y clínicos que requieren una revisión constante de los marcos clásicos de la psicopatología. La proliferación de cuadros sin estructura definida, con sintomatología difusa y ausencia de conflicto manifiesto, exige modelos que incorporen nociones como trauma no representado, silenciamiento simbólico, y clínica del negativo. Autores como Green, Bion, Ogden y Lutenberg han abierto vías fértiles para esta tarea, pero su desarrollo requiere diálogo interdisciplinario y sensibilidad a los cambios sociales que configuran nuevas formas del malestar psíquico.

Desde la práctica clínica, se vuelve necesario formar profesionales capaces de operar en zonas grises, en territorios donde no hay síntomas manifiestos, sino silencios actos sin lenguaje o presencias desvitalizadas. La intervención terapéutica, más que curativa en el sentido clásico, debe proponerse como un acompañamiento en la reconstitución del lazo simbólico: habilitar un espacio donde el deseo pueda surgir, donde el cuerpo pueda ser habitado y donde el sujeto pueda comenzar a narrarse, incluso desde el vacío.

Asimismo, futuras investigaciones pueden explorar la articulación entre las experiencias de vacío emocional y los dispositivos sociales que promueven la desvinculación subjetiva: la cultura del rendimiento, el narcisismo digital, la medicalización del sufrimiento, o la desafección institucional. Comprender el vacío no solo como fenómeno clínico, sino como signo de época, puede ampliar el campo de acción del psicoanálisis y restituir su función ética y política frente a una subjetividad cada vez más deshabitada.

Referencias

- Bion, W. R. (1972). *Volviendo a pensar*. Hormé.
- Bollas, C. (2009). *La sombra del objeto. Psicoanálisis de lo sabido no pensado*. Amorrortu.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Nueva Visión.
- Freud, S. (2019). *Duelo y melancolía*. En *Obras completas* (Vol. XIV, pp. 236–255). Amorrortu Editores. [Duelo y Melancolía es de 1917].
- Green, A. (2006). *El trabajo de lo negativo*. Amorrortu Editores.
- Green, A. (2012). *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Amorrortu Editores.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Luttenberg, J. (2019). *El vacío mental*. Paradiso Editores.
- Ogden, T. H. (2005). *This art of Psychoanalysis*. Routledge.
- Winnicott, D. W. (1999). *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Paidós

RESPUESTAS EMOCIONALES ANTE INCIDENTES CRÍTICOS: UNA APROXIMACIÓN METODOLÓGICO-CONCEPTUAL DESDE DOS ESTUDIOS DE CASO EN DOCENTES CHILENOS

EMOTIONAL RESPONSES TO CRITICAL INCIDENTS: A METHODOLOGICAL-CONCEPTUAL APPROACH BASED ON TWO CASE STUDIES WITH CHILEAN TEACHERS

ESTEBAN FICA-PINOL

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

esteban.fica2025@umce.cl

<https://orcid.org/0000-0002-7142-0825>

IGNACIO FIGUEROA-CÉSPEDES

Universidad Diego Portales

ignacio.figueroa@mail.udp.cl

<https://orcid.org/0000-0002-2756-1831>

RENATO BRICEÑO ESPINOZA

Prospectiva Educativa

renato.briceno@prospectivaeducativa.cl

<https://orcid.org/0009-0000-7964-9651>

Artículo recibido el 29 de abril de 2025;

aceptado el 21 de enero de 2026.

Cómo citar este artículo:

Fica-Pinol, E., Figueroa-Céspedes, I., y Briceño Espinoza, R. (2026). Respuestas emocionales ante incidentes críticos: Una aproximación metodológico-conceptual desde dos estudios de caso en docentes chilenos. *Revista Palabra y Razón*, 28, pp. 33-60. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.33>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

La investigación propone una aproximación metodológico-conceptual al estudio de las emociones docentes mediante el análisis de Respuestas Emocionales (RE) frente a Incidentes Críticos (IC), entendiendo la vivencia afectiva como vivencia encarnada, dinámica y culturalmente mediada. Desde un enfoque interdisciplinar, en diálogo con perspectivas socioculturales y críticas, se cuestiona la idea de las emociones como categorías fijas y se las aborda como relatos contextualizados. El estudio adopta un diseño cualitativo descriptivo-interpretativo basado en dos estudios de caso con docentes chilenos de educación inicial y básica. El corpus estuvo compuesto por 228 IC recogidos mediante la *Técnica de Análisis de Incidentes Críticos*, de los cuales se analizaron los apartados de Descripción del IC y Emociones. El análisis narrativo-temático, que combinó codificación deductiva de emociones e inductiva de categorías narrativas, permitió identificar dos categorías centrales: *la sensibilidad cualitativa al objeto emocional y la riqueza de la respuesta emocional*. Los resultados muestran que las RE amplían la lectura del IC más allá de la rotulación afectiva, ofreciendo una vía analítica para comprender la complejidad de las emociones docentes y las tensiones que configuran su ejercicio profesional.

Palabras claves: Emociones – Emociones del docente – Incidentes Críticos – Docente – Estudio de caso

ABSTRACT

The study proposes a methodological-conceptual approach to examining teachers' emotions through the analysis of Emotional Responses (ER) to Critical Incidents (CI), understanding affective experience as embodied, dynamic and culturally mediated. Drawing on an interdisciplinary perspective, in dialogue with sociocultural and critical approaches, it challenges the notion of emotions as fixed or irrational categories and instead conceptualises them as contextually grounded narratives. The research adopts a qualitative descriptive-interpretative design based on two case studies with Chilean early childhood and primary teachers. The corpus comprised 228 CIs collected through the *Critical Incident Analysis Technique*, from which the CI Description and Emotions sections were analysed. A narrative-thematic analysis combining deductive coding of emotions and inductive coding of narrative categories yielded two core analytical dimensions: the qualitative sensitivity to the emotional object and the richness of the emotional response. The findings show that ERs extend the reading of CIs beyond affective labelling, offering an analytical pathway to understanding the complexity of teachers' emotions and the tensions that shape their professional practice.

Keywords: Emotions – Teacher's Emotions – Critical Incidents – Teacher – Case study

1. Introducción

En los últimos años, la investigación educativa ha destacado consistentemente que el trabajo docente se sostiene, se tensiona y se transforma en gran medida a través de sus dimensiones emocionales. La evidencia, de manera robusta, muestra que las emociones no solo influyen en la toma de decisiones pedagógicas, en el vínculo con el estudiantado y en la gestión del aula, sino que también se entrelazan con la construcción identitaria, el bienestar laboral y la permanencia en la profesión (Aldrup et al., 2024; Burić y Frenzel, 2023; de Ruiter et al., 2021; Figueroa-Céspedes et al., 2020; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Lu et al., 2025; Masterson et al., 2024; Monereo, 2019, 2023; Mornar, 2024; Romo-Escudero et al., 2024; Sokal y Eblie, 2023; Taxer y Frenzel, 2015). En un escenario global marcado por la intensificación del trabajo escolar, las tensiones de la postpandemia y el incremento del malestar docente, se vuelve imprescindible comprender cómo el profesorado vive, elabora y significa emocionalmente los desafíos cotidianos de su práctica.

En este contexto, los Incidentes Críticos (IC) se han consolidado como una vía privilegiada para explorar las tensiones profesionales, las rupturas biográficas y los momentos en que el juicio pedagógico se ve radicalmente reconfigurado (Contreras y Robles, 2018; Derakhshan y Nazari, 2022; Figueroa-Céspedes et al., 2020; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Monereo, 2023; Nail-Kröyer et al., 2012; Otondo-Briceño et al., 2021; Sanhueza et al., 2023; Valdés y Monereo, 2012). No obstante, aun cuando la literatura reconoce de manera explícita la carga afectiva de estos episodios, la dimensión emocional acostumbra a quedar reducida a breves enunciados autorreferenciales (“sentí frustración”, “me dio pena”, “me enojé”), sin profundizar en la densidad narrativa de la experiencia, en el objeto emocional al que se dirige, en su historicidad ni en las tensiones identitarias que moviliza. En tal sentido, la influencia afectiva en las situaciones desestabilizadoras y perturbadoras del proceder profesional no suelen otorgar una lectura descriptivo-interpretativa crítica más allá de dar cuenta de su aparición en el relato-vivencia de sus narradores.

Esta reducción se vincula con una dificultad ampliamente documentada en la psicología afectiva: distinguir entre emociones que comparten manifestaciones similares, pero difieren en su significado funcional o situacional. Siguiendo la teoría de la construcción de la emoción, la experiencia afectiva depende del grado de diferenciación conceptual con que el sujeto categoriza sus estados internos, fenómeno denominado como *granularidad emocional*. Esta noción se ha entendido como la capacidad de describir la propia experiencia afectiva con un nivel fino de distinción conceptual y contextual (Barrett, 2006, 2017). Este posicionamiento ha sido

reforzado por la evidencia sobre la variabilidad y dependencia contextual de las expresiones emocionales (Barrett et al., 2019), dimensión que en la mayoría de los estudios sobre IC permanece implícita o no problematizada, reduciendo así la potencia interpretativa de los análisis.

En otras palabras, la literatura ha mostrado reiteradamente que en los IC *hay emociones involucradas* (Derakhshan y Nazari, 2022; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Monereo, 2023; Petiot et al., 2024; Sanhueza et al., 2023), pero ha indagado muy poco en cómo esas emociones se configuran, qué significan para quienes enseñan y de qué manera contribuyen a comprender en profundidad la vida profesional y sus dilemas. El foco ha tendido a situarse en la identificación superficial de estados afectivos, sin examinar cómo estos organizan la acción, reordenan el sentido de lo ocurrido o reabren conflictos biográficos y ético-políticos. Precisamente, esta brecha ha sido tensionada por trabajos recientes que proponen lecturas más críticas y complejas del mundo afectivo docente, desplazando la emoción desde una etiqueta individual hacia una trama situada de prácticas, significados y posiciones político-profesionales (Derakhshan y Nazari, 2022; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Monereo, 2023; Petiot et al., 2024; Sanhueza et al., 2023).

Frente a este vacío, el estudio propone abordar las Respuestas Emocionales (RE) como un objeto de análisis en sí mismo, entendiendo que cada emoción narrada en un IC constituye un nudo donde convergen la experiencia situada, la trayectoria profesional, la valoración cognitiva del acontecimiento y la inscripción del docente en regímenes emocionales más amplios. Esta perspectiva permite superar la mirada exclusivamente clasificatoria o tipológica, que ha tendido a reproducirse de manera acrítica en la investigación educativa (Barrett, 2006; Barrett et al., 2019; Markus y Kitayama, 1991; Wetherell, 2013), e invita a comprender la emoción como vivencia encarnada, dinámica y culturalmente mediada. Ello implica reconocer la presencia de regímenes emocionales que fijan reglas y expectativas sociales acerca de qué formas de malestar o vulnerabilidad pueden expresarse legítimamente en la profesión docente, tal como muestran los estudios postestructuralistas sobre emociones en la enseñanza (Zembylas, 2003, 2005).

Esta aproximación se alinea con la necesidad de construir dispositivos y metodologías capaces de captar la complejidad afectiva de la práctica pedagógica y de desplazar la investigación hacia una *epistemología del sujeto conocido* (Vasilachis, 2006). En esta línea, las RE se proponen como una herramienta metodológico-conceptual para examinar la vivencia emocional docente con mayor precisión, integrando el análisis del tono afectivo, la

intensidad, la valencia, el objeto emocional y las continuidades narrativas en que estas emergen. Así, la propuesta dialoga tanto con las reflexiones sobre las concepciones docentes de las emociones (Bächler y Pozo, 2020) como con críticas a la escasa atención a la dimensión fenomenológica de la experiencia emocional del profesorado (Poblete-Christie y Bächler, 2022). Desde este marco, el estudio se interesa por comprender cómo las y los docentes elaboran sus emociones en los IC que marcaron su práctica reciente. Para ello, se analizan dos casos de estudio desarrollados en Chile, con el objetivo de comprender las RE como propuesta metodológico-conceptual para el análisis de IC vivenciados por docentes.

2. Emociones del profesorado: Un marco comprensivo del quehacer profesional

De acuerdo a los planteamientos de Burić y Frenzel (2023), Lu et al. (2025) y Taxer y Frenzel (2015), las emociones del profesorado se comprenden como respuestas afectivas que se traducen en una vivencia compleja, con un correlato psicológico y fisiológico que emergen al momento de ejercer su profesión. Estas van atravesando su práctica pedagógica, en los diferentes espacios en que el cuerpo docente se moviliza, retroalimentando constantemente los aspectos identitarios a nivel profesional y personal. Específicamente, en el caso chileno, se ha profundizado acerca de cómo las concepciones de los y las docentes se relacionan con emociones y procesos de enseñanza-aprendizaje que influyen decisivamente en la forma en que organizan la clase, entienden el error, gestionan la disciplina y valoran su propio malestar (Bächler y Pozo, 2020), lo que refuerza la necesidad de estudios que aborden las emociones no solo como variables individuales, sino como experiencias interpretadas y situadas.

Este marco se alinea robustamente con una serie de indagaciones en la última década, las cuales señalan cómo la profesión docente se encuentra comprometida en términos socioemocionales (Aldrup et al., 2024; Burić y Frenzel, 2023; de Ruiter et al., 2021; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Lu et al., 2025; Masterson et al., 2024; Monereo, 2023, 2019; Mornar, 2024; Romo-Escudero et al., 2024; Sokal y Eblie, 2023; Taxer y Frenzel, 2015). Dicho aspecto adquiere particular relevancia si se considera que diversas investigaciones muestran que las escuelas que logran una enseñanza de alta calidad suelen sostenerse en docentes que, junto a sus comunidades educativas, configuran un clima socioemocional propicio para el aprendizaje y la participación (Aldrup et al., 2024; Burić y Frenzel, 2023; Lu et al., 2025).

Asimismo, se ha señalado la relevancia de las interacciones docente-estudiante, puesto que los primeros contagian afectivamente a sus educandos (Lu et al., 2025), desarrollando lazos genuinos de confianza (de Ruiter et al.,

2021). Aunque Taxer y Frenzel (2015) y Aldrup et al. (2024) señalan que el profesorado tiende a suprimir emociones negativas, a fin de priorizar una imagen identitaria positiva. Al mismo tiempo, se ha advertido que una parte importante de la literatura sobre emociones docentes se mantiene en niveles de abstracción elevados (por ejemplo, estrés, satisfacción o burnout) sin indagar en cómo esas experiencias son vividas y narradas en situaciones concretas de aula, lo que ha motivado llamados explícitos a incorporar descripciones fenomenológicas y análisis más finos de la experiencia afectiva del profesorado (Poblete-Christie y Bächler, 2022).

No obstante, la cuestión emocional es responsiva de la situación contextual y organizacional en el que se moviliza el profesorado. Al respecto, recientemente se ha documentado de manera alarmante la intención de docentes de dejar su trabajo, señalando bajos niveles de bienestar y resiliencia (Sokal et al., 2025), incertidumbre y sobrecarga emocional en contextos de cambio acelerado (Masterson et al., 2024) y experiencias sostenidas de estrés, desgaste y malestar docente vinculadas tanto a las demandas organizacionales como al trabajo emocional cotidiano (Petiot et al., 2024; Sokal y Eblie-Trudel, 2023; Romo-Escudero et al., 2024). En consecuencia, se ha otorgado importancia a que el docente desarrolle competencias socioemocionales (Mornar, 2024) o el denominado trabajo emocional (Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Masterson et al., 2024), a lo largo de su trayectoria.

3. Emociones e Incidentes Críticos

Los IC se corresponden con situaciones de alta carga emocional que introducen una ruptura en la continuidad de la práctica, desestabilizan al sujeto y le exigen revisiones profundas sobre cómo continuar reconstruyendo su identidad profesional (Figueroa-Céspedes et al., 2020; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Monereo, 2023; Valdés y Monereo, 2012). Al mismo tiempo, la evidencia sugiere que estos episodios visibilizan que la docencia es un trabajo emocional e identitariamente situado: la agencia que puede desplegarse en el aula aparece mediada, y, en ocasiones, restringida por reglas, expectativas y condiciones institucionales, de modo que el malestar no se comprende adecuadamente como un fenómeno exclusivamente individual (Derakhshan y Nazari, 2022; Petiot et al., 2023). Desde esta perspectiva, los IC funcionan como una *cartografía emocional de la profesión* que muestra de qué modo el profesorado negocia vulnerabilidad, agencia y sentido ético en su práctica.

En términos metodológicos, los IC representan una vía versátil para indagar procesos subjetivos, relacionales y organizacionales. La técnica desarrollada originalmente por Flanagan (1954) y sus adaptaciones en el ámbito

educativo, como la *Técnica de Análisis de Incidentes Críticos* (TAIC) propuesta por Nail-Kröyer et al. (2012) para el estudio de la convivencia escolar, y la *Pauta de Análisis de Narrativas de Incidentes Críticos* (PANIC) de Monereo (2023) para la formación del profesorado, han permitido sistematizar la recogida y el análisis de estos episodios en formatos estructurados. En esta línea, el presente estudio organiza la exploración de los IC en torno a tres dimensiones interrelacionadas: el saber (elementos conceptuales y hermenéuticos), el hacer (procesos procedimentales y agenciales) y el sentir (vivencias afectivas implicadas), mostrando cómo las y los docentes articulan conocimientos, decisiones y emociones frente a situaciones que desafían su repertorio profesional (Monereo, 2023; Nail-Kröyer et al., 2012). Esta articulación afectividad-cognición-práctica converge con los estudios sobre identidad docente y micropolítica emocional, en los que los IC se entienden como *nudos de vulnerabilidad profesional* que revelan la interdependencia entre emoción, juicio pedagógico y condiciones estructurales del trabajo docente (Kelchtermans, 2009, 2017).

Desde la investigación empírica, los IC se han utilizado como objeto y como técnica para explorar la construcción identitaria del profesorado en diversos niveles educativos (Contreras y Robles, 2018; Figueroa-Céspedes et al., 2020; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Otondo-Briceño et al., 2021; Valdés y Monereo, 2012). Su aplicación ha permitido visibilizar problemáticas que se perpetúan en el sistema escolar, tales como el aislamiento docente, la tensión entre cuidado y control, o la fragilidad institucional del acompañamiento profesional (Nail-Kröyer et al., 2012; Nazari et al., 2023). Además, ha permitido profundizar en los procesos de aprendizaje y acompañamiento socioemocional (Derakhshan y Nazari, 2022; Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; 2024; Monereo, 2023; Petiot et al., 2024; Sanhueza et al., 2023). En línea con esta tradición, estudios recientes en el contexto chileno muestran que los IC revelan no solo dilemas pedagógicos, sino también conflictos identitarios que se expresan emocionalmente y que el profesorado narra para sostener cierta continuidad de su *self profesional* (Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Otondo-Briceño et al., 2021; Sanhueza et al., 2023).

4. Aproximación a Respuestas Emocionales: Una propuesta interdisciplinar

Las emociones han ocupado un lugar central en la reflexión filosófica, psicológica y educativa, pero la literatura coincide en que ningún enfoque aislado captura su complejidad. El análisis de Melamed (2016, 2024) sostiene que las teorías cognitivas, perceptuales y construccionistas iluminan facetas parciales de la vida afectiva, por lo que resulta necesario un enfoque pluralista que permita comprender qué se denomina *emoción* en contextos situados como la escuela. Esta orientación pluralista no

implica eclecticismo, sino la articulación de marcos teóricos compatibles para interpretar experiencias emocionales que son, a la vez, corporizadas, discursivas y situadas.

Desde un enfoque socioconstructivista, las emociones se entienden como prácticas de interpretación encarnadas en repertorios culturales, modos lingüísticos y relaciones sociales específicas. Markus y Kitayama (1991) muestran que los afectos se configuran según modelos culturales de yo-otro, mientras que la propuesta de Barrett (2006) sostiene que las emociones no corresponden a entidades universales, sino a procesos de categorización afectiva basados en experiencias previas, conocimiento situado y significados culturalmente disponibles (2006; Barrett et al., 2019). Esta línea de pensamiento enfatiza que el sujeto no simplemente siente, sino que categoriza sus vivencias, dotándolas de sentido en función del contexto y de sus marcos interpretativos.

A esta comprensión sociocultural se suma la perspectiva crítica de Wetherell (2013), quien propone entender las emociones como prácticas afectivo-discursivas, donde afecto y discurso son inseparables. Esta mirada permite situar las emociones docentes no como estados internos aislados, sino como modos culturalmente legitimados de posicionarse frente a acontecimientos relevantes. En el campo educativo, esta aproximación es especialmente fecunda, pues ilumina cómo ciertos estilos emocionales (por ejemplo, calma, contención, sacrificio) son evaluados, promovidos o sancionados dentro de los regímenes normativos de la profesión.

En la tradición histórico-cultural, la noción de *perezhivanie* ofrece una vía potente para comprender las emociones como vivencias encarnadas que integran de manera inseparable afecto, significado y situación, es decir, la forma concreta en que el sujeto vive una circunstancia determinada (Smirnova, 2024; Vygotsky, 1994). Desde esta perspectiva, las reacciones emocionales del profesorado ante situaciones inesperadas no pueden entenderse al margen de las condiciones específicas en que ocurren, y adquieren sentido a través de su reconstrucción narrativa, especialmente en dispositivos que favorecen la reflexión situada, como el análisis de IC. La escritura y narración posterior permiten acceder a cómo el docente integra lo ocurrido en su biografía profesional, reorganiza su comprensión de sí mismo en relación con esa situación y resignifica la experiencia vivida (Smirnova, 2024).

De manera complementaria, la teoría cognitivo-motivacional-relacional de Lazarus (1991) contribuye a identificar los temas relacionales básicos que subyacen a cada emoción (por ejemplo, amenaza incierta en la ansiedad,

pérdida irreparable en la tristeza, injusticia en la ira). Esta perspectiva no se utiliza aquí como un marco cognitivista puro, sino como una herramienta interpretativa que permite distinguir con mayor precisión aquello que el profesorado expresa emocionalmente en sus relatos.

En el marco interdisciplinar desarrollado, este estudio entiende las RE como unidades analítico-metodológicas orientadas a captar cómo el profesorado experimenta, categoriza, significa y narra sus emociones ante un IC. Cada RE se concibe como una articulación inseparable de cuerpo, lenguaje, biografía y contexto institucional, que incorpora también la resonancia afectiva con otros actores y con las condiciones específicas en que el episodio tiene lugar. Desde esta perspectiva, la emoción deja de ser un mero estado interno para convertirse en un punto de cruce donde se entran historia profesional, expectativas normativas y regímenes emocionales propios de la escuela.

En este artículo, las RE se utilizan como un marco analítico flexible para interpretar la configuración emocional de los IC narrados por el profesorado, siguiendo una secuencia operativa específica. En primer lugar, se identifica la emoción nombrada explícitamente por la o el docente; en segundo lugar, se determina su tema relacional básico (Lazarus, 1991), precisando si remite a vivencias de amenaza, injusticia, pérdida o desafío; posteriormente, se examina cómo la emoción se argumenta, matiza o problematiza en el relato, atendiendo a su dimensión afectivo-discursiva (Wetherell, 2013); luego, se interpreta de qué manera dicha emoción reconfigura el sentido del IC en términos de identidad profesional, en diálogo con la noción de *perezhivanie*; finalmente, se contextualiza la emoción según su valencia (negativa, positiva o ambigua), tomando la tipología de Bisquerra (2009, 2015) como apoyo no normativo. Este procedimiento permite ir más allá de descripciones superficiales (“me sentí frustrada”) y avanzar hacia un análisis que esclarece cómo y por qué se configura una emoción, qué expresa sobre el incidente, qué deja en sombra y qué efectos proyecta sobre la trayectoria profesional docente.

5. Metodología

La presente investigación adopta un enfoque cualitativo de carácter descriptivo e interpretativo, sustentado en el estudio de casos (Stake, 2007). Esta elección metodológica permite comprender en profundidad cómo se configuran las vivencias emocionales del profesorado en contextos situados, atendiendo a la singularidad de cada caso y a la complejidad interpretativa propia de los IC. El propósito central es aplicar y examinar la propuesta metodológico-conceptual de las RE en dos experiencias formativas chilenas, produciendo una lectura contextualizada, holística y relacional de los IC reportados por docentes.

Los dos casos seleccionados forman parte de proyectos investigativos orientados a explorar la construcción de la identidad profesional docente y la significación de experiencias desestabilizadoras en su trayectoria laboral (Tabla 1). Su elección responde a dos criterios principales: (a) ambos incorporan la Técnica de Análisis de Incidentes Críticos (TAIC), asegurando la disponibilidad de relatos estructurados desde la perspectiva del profesorado; y (b) el desarrollo de procesos reflexivos sistemáticos, condición indispensable para examinar la dimensión emocional como vivencia narrada.

Tabla 1.

Descripción general de los casos de estudio.

Caso	Lugar Aplicación TAIC	Muestra	Características	Nº IC	Contexto Aplicación TAIC	Objeto Estudio
Caso 1: 2018 - 2020	Zona Norte, Centro y Sur	120 Docentes Educación Inicial de tres cohortes	120 Femenino 39 años Edad promedio Trayectoria profesional en años diversa	173	Curso forma- ción continua en mediación pedagógica Aplicación TAIC en 1 momento	Identidad profesional
Caso 2: 2023	Región de Arica y Parinacota, Zona Norte	21 docentes de Primaria	13 Femenino 8 Masculino 41 años de edad prome- dio Trayectoria Profesional en años diversa	55	Investogación de grado de magíster Aplicación TAIC en 3 momentos	Identidad Profesional y postpan- demia

Nota. Elaboración propia

El Caso 1 corresponde a un proyecto de formación continua en educación inicial, basado en la investigación-acción y centrado en la Teoría de la Modificabilidad Cognitiva Estructural y la Experiencia de Aprendizaje Mediado de Feuerstein et al. (2010), junto con un enfoque inclusivo crítico sustentado en la noción de barreras para el aprendizaje y la participación (Booth y Ainscow, 2016). El curso convocó a 120 docentes de educación inicial, de distintas zonas de Chile, y utilizó la TAIC como herramienta para indagar en sus identidades profesionales y en los IC que tensionaban su práctica, generando 173 registros escritos.

El Caso 2 se inscribe en una investigación de grado de Magíster en Desarrollo

Cognitivo, centrada en los efectos pospandémicos en la identidad profesional de docentes de educación primaria de una escuela de dependencia público-privada sin fines de lucro, ubicada en el norte de Chile. En este caso, la TAIC se aplicó en tres momentos sucesivos durante tres semanas, con el fin de capturar IC asociados a la transición pospandémica y a la reconfiguración del trabajo escolar, generando 55 registros.

En conjunto, el corpus se compuso de 228 IC (173 del Caso 1 y 55 del Caso 2), recogidos mediante la TAIC. El instrumento solicita al profesorado describir la situación vivida, su significado, las acciones emprendidas y las emociones implicadas. Para el propósito analítico de este artículo, se trabajó con todos los IC que incluían una sección de emociones completa y comprensible, y se seleccionaron específicamente los apartados de Descripción del IC y Emociones, en los que las RE emergen como unidades de sentido privilegiadas para examinar la configuración afectiva de la experiencia.

En cuanto a los criterios de selección de los casos, además del acceso del equipo investigador, se privilegió la diversidad de niveles educativos (educación inicial y primaria), la presencia de dispositivos formativos reflexivos y la posibilidad de contar con corpus amplios y comparables en términos de estructura narrativa. De este modo, los casos funcionan como *casos teóricos* (Stake, 2007), que permiten explorar el potencial analítico de las RE en contextos diferenciados, más que representar una muestra estadísticamente generalizable.

El análisis se desarrolló mediante un enfoque narrativo-temático (Riessman, 2008), organizado en dos fases complementarias, alineadas con la propuesta conceptual de las RE. En una primera fase, de carácter deductivo, se identificaron las etiquetas emocionales utilizadas por el profesorado en los relatos de IC (frustración, vergüenza, rabia, miedo, preocupación, pena, etc.) y se clasificaron según la tipología de valencias emocionales propuesta por Bisquerra (2009, 2015), distinguiendo emociones negativas (vivencias de amenaza, pérdida o dificultad), positivas (satisfacción o logro) y ambiguas (tonalidades mixtas cuya interpretación depende del contexto) (Tabla 2). Esta clasificación funcionó como un recurso preliminar de ordenamiento, permitiendo reconocer patrones emocionales recurrentes sin anular la complejidad narrativa de los textos.

Tabla 2.

Tipología emocional utilizada.

Tipo de emociones		
Negativas	Positivas	Ambiguas
Representan vivencias de amenaza, pérdida y/o dificultad relativa a un objetivo del sujeto en cuestión.	Representa vivencias de satisfacción y/o cumplimiento de objetivos del sujeto.	Representa vivencias que navegan por tonos negativos y positivos, aunque derivan y se articulan con el contexto del sujeto.
Ejemplificaciones		
Miedo, Ira, Tristeza, Asco, Ansiedad.	Alegría, Amor, Felicidad.	Vergüenza, Sorpresa, Estéticas

Nota. Elaboración propia basado en Bisquerra (2009; 2015)

En una segunda fase, de carácter inductivo, el equipo realizó una lectura comparada y sistemática de los relatos de ambos casos, desarrollando ciclos sucesivos de codificación abierta y axial, discusión colectiva y ajuste de definiciones hasta configurar dos categorías centrales: *Sensibilidad cualitativa a la profundidad del relato* y *Riqueza de la Respuesta Emocional*, junto con tres subcategorías en esta última (relatos con emoción única, con simultaneidad emocional y de trayectoria emocional. La credibilidad del análisis se reforzó mediante sesiones de contraste de interpretaciones, el registro sistemático de decisiones en bitácoras y matrices de codificación, y la incorporación de notas de campo de los proyectos originales como contexto interpretativo para algunos IC.

Desde una perspectiva ética, ambos estudios cumplieron con los lineamientos vigentes para la investigación con seres humanos. La participación fue voluntaria, se garantizó la confidencialidad mediante el anonimato de los relatos y se recabó consentimiento informado por escrito, aprobado por el comité de ética de una de las universidades de afiliación de los autores. Se cuidó especialmente la no identificación de personas, centros educativos o situaciones sensibles vinculadas a vulneración de derechos.

6.Resultados

Los hallazgos se detallan en dos categorías narrativas, que intentan ir más allá de una caracterización/tipificación de situaciones y RE que se encuentran involucrados en las vivencias de los IC. Así, primero, se explora la Sensibilidad cualitativa y, luego, en segundo lugar, la Riqueza de la Respuesta emocional. Estos tópicos permiten profundizar afectivamente en las perturbaciones del ejercicio profesional docente, acorde a la propuesta metodológico-conceptual de la presente investigación.

6.1.Sensibilidad cualitativa a la profundidad del relato: Profundización en objeto emocional

La presente categoría narrativa describe cómo el equipo investigador profundiza en el relato como RE, permitiendo no solo caracterizar la presencia y frecuencia emocional, que es un aspecto que revela por sí misma la sección emocional en el relato de la TAIC, sino que profundiza en el objeto afectivo que se encuentra inmerso en el incidente. Esto quiere decir que las RE permiten identificar y clarificar en el relato qué es lo que provoca la situación desestabilizadora, desde la voz de sus narradores, permitiendo desarrollar una lectura contextual del relato.

Así, en primer lugar, ambos casos señalan una afectividad intensa en las diversas situaciones que se vivencian, las cuales se corresponde con emociones negativas (Bisquerra, 2009; 2015), propias del instrumento metodológico, en donde priman tonalidades emocionales relacionadas con la ansiedad y tristeza, siendo estas las que se encuentran con mayor frecuencia, y le siguen sorpresa e ira. Si bien estas emociones permiten profundizar en el contexto específico de cada caso, también delinean cómo las situaciones críticas tensionan simultáneamente la práctica y la identidad profesional del profesorado.

En el caso de los IC que vivencian las docentes de educación inicial, por ejemplo, una profesional etiqueta su vivencia como *problematización e inquietud* a partir de un conflicto de buen trato entre las niñas, pero su disputa interna deriva de otorgar (o no) una participación equitativa, lo que la moviliza emocionalmente ante la situación (Tabla 3). Esta respuesta combina una etiqueta de inquietud con un tema relacional de amenaza a la justicia y a la equidad en el aula, configurando una vivencia próxima a la ansiedad. Más allá de la búsqueda de las “palabras correctas” para nombrar la emoción, se revela aquí una tensión de fondo entre promover el protagonismo individual y resguardar la participación de todo el grupo curso.

Tabla 3.

Transcripción TAIC 83 - Caso I (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Estaba realizando el período “yo y mi cuerpo”, explicándoles a niños y niñas la emoción de la sorpresa. En ese momento, uno de ellos quiso ayudarme; lo invité a hacerlo y retiró la tela que cubría el primer contenedor de materiales, tras lo cual le di las gracias. Al seguir realizando preguntas, este niño se pone de pie e insiste en seguir ayudando, pero los otros niños y niñas también quieren cumplir ese rol. Los invito entonces a todos a acompañarme desde su rol protagónico. Sin embargo, al momento de hacer preguntas, solo él quiere responder y se frustra cuando se le da la oportunidad a otro niño o niña.	Problematización, inquietud por no dar la oportunidad que otros sean así protagonistas y dar la oportunidad al niño/a para no cohibir su participación.

Nota. Elaboración propia.

En el Caso 2, un docente de educación básica señala sorpresa ante una agresión entre compañeros. Aunque el relato se organiza en torno a la idea de un “curso agresivo”, la RE expande la descripción del IC al mostrar una doble focalización emocional: el clima de violencia del curso y la propia inseguridad profesional del docente para intervenir adecuadamente, considerando las necesidades educativas especiales de uno de los estudiantes (Tabla 4).

Tabla 4.

Transcripción TAIC i8 - Caso 2 (Masculino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Un alumno y una alumna discuten y pelean antes de comenzar la clase tipo 7:30 am dentro de la sala de clases, el día martes 04 de abril del presente año. Los estudiantes que observaron la pelea manifiestan que ambos comenzaron a tener diferencias por motivos de que la alumna defendió a otra compañera que el alumno golpeó. Por esto el alumno le pega con una silla en el ojo a la alumna, amenazándola que traería un cuchillo y la mataría y ésta responde a combos en el rostro del compañero.	Sorpresa ya que el curso en general está muy agresivo, de hecho, intervendrá convivencia escolar por todas las peleas suscitadas este año. La dificultad que se me presenta es saber manejar este tipo de situaciones de agresividad, ya que el estudiante en conflicto tiene diagnóstico TEA.

Nota. Elaboración propia.

La categoría de sensibilidad cualitativa sintetiza la interpretación del equipo sobre las RE como claves para ir más allá de la etiqueta afectiva: al leer las RE, se puede identificar el objeto emocional implicado (qué está realmente en juego para el docente), los temas relacionales básicos (amenaza, injusticia, pérdida, desafío) y las tensiones profesionales que se activan. Así, la ansiedad, la tristeza o la sorpresa se entienden como configuraciones narrativas situadas, no como estados internos aislados, que revelan cómo

las y los docentes significan críticamente los IC y cómo estos tensionan su práctica e identidad profesional.

6.2.Riqueza de la Respuesta Emocional: Continuum de la vivencia y calidad expresiva

La categoría narrativa permite otorgar una comprensión de las RE, desde una perspectiva reconstruida en cada uno de los relatos. Esta conceptualización contribuye a configurar la situación de temporalidad y espacialidad que los narradores-docentes proceden a relatar en cada escritura de IC. En este sentido, el hallazgo ofrece una articulación teórico-práctica entre el contexto relatado y las tonalidades emocionales vivenciadas, permitiendo la emergencia de un análisis que reconstruye la presencia emocional y sus (dis-)continuidades, tal como es descrita por los y las docentes. En consecuencia, el equipo investigador consignó tres subcategorías analíticas: *Relatos con Descripción de emoción única*, *Relatos con Simultaneidad emocional* y *Relatos de Trayectoria emocional*.

En los Relatos con Descripción de emoción única, el profesorado procede a desarrollar una descripción afectiva basada en un tono emocional principal, a partir de una descripción emocional en profundidad o de un breve tránsito afectivo que desarrolla la vivencia. Así, el profesorado sostiene un enfoque descriptivo de su sentir, aludiendo motivos y/o al contexto de referencia con las que permite conectar el IC, marcando desplazamientos inter o intrapsíquicos de la RE.

Por ejemplo, en el Caso 2 (Tabla 5), una docente señala una Tristeza que no solo es dada por la situación de evaluación infructuosa, sino que explora las posibles ideas que sus colegas se hacen de ella, principalmente acerca de temáticas de inclusión y diversidad en el aula.

Tabla 5.

Transcripción TAIC 49 - Caso 2 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Jueves 20, aproximadamente a las 11:30 hrs. en sala de clases 3°A, participan la profesora taller de Lenguaje y funcionarias del Programa de Integración Escolar [PIE]. Ingreso de profesionales PIE al aula para intervención de estudiantes durante la evaluación sumativa, para su ayuda. Luego de unos minutos se dan cuenta que emiten ruidos al leerles las pruebas a los niños, perjudicando la concentración del resto del curso, por lo que salen.	Tristeza. Sensación de parecer una persona con prejuicios al querer manejar de lo más común y corriente el desarrollo de una evaluación sumativa.

Nota. Elaboración propia.

Otra situación representativa, corresponde a la del Caso 1 (Tabla 6), en el que la profesora vivencia tristeza (*me sentí un poco frustrada*) como RE de una situación en que la propuesta pedagógica no es del interés del estudiante. En este sentido, la etiqueta narrativa permite vislumbrar una profundización acerca de la falta de competencias profesionales para abordar este desafío.

Tabla 6.

Transcripción TAIC 17 - Caso 1 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Esto ocurrió durante una experiencia de aprendizaje en un nivel de educación inicial. Luego de que yo le había presentado lo que íbamos a realizar y aprender, lo cual estaba relacionado con los seres vivos y al explorarlo, un niño no presentó interés en la experiencia y se fue a jugar al rincón mapuche	Me sentí un poco frustrada por no poder captar el interés y atención del niño de manera de que se involucre en el aprendizaje. Me sentí con falta de estrategias.

Nota. Elaboración propia.

En aquellos relatos en que se explora Simultaneidad emocional, se encuentran narraciones que capturan más de una emoción presente, pero se vivencian paralelamente al momento en que sucede el IC. De esta forma, se identifican relatos que reúnen tonos emocionales afines, lo que enriquece la sección emocional en términos descriptivos y pone de relieve tanto la complejidad del mundo afectivo del profesorado como la diversidad de objetos hacia los que se orientan sus emociones ante un mismo incidente.

Al respecto, el ejemplo del Caso 1 (Tabla 7) describe a una docente que vivencia sorpresa, ansiedad, tristeza y rabia, luego de que un niño no controla su esfínter debido a una vulneración de derechos. Particularmente, el relato de la educadora no ofrece una elaboración extensa en el apartado emocional, pero ello se ve compensado por una identificación afectiva que, a partir de la descripción del incidente, aparece claramente desbordada: la situación se comprende como el resultado de múltiples factores y, desde una lectura interpretativa, pone en primer plano la necesidad emergente de que la docente se sitúe en un rol de cuidado y garante de derechos.

Tabla 7.

Transcripción TAIC 157 - Caso 1 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
El día martes durante la mañana un niño tiene pena lo cual no lo representa y usualmente es activo y dentro de su realidad no representa el contexto en el que vive el cual es de carácter de vulnerabilidad. Pasa medio día y el niño comienza a llorar; se consuela y de pronto se defeca de forma incontrolable, es asombroso porque él tiene 4 años y controla esfínter, además no estaba enfermo. En el momento de mudarlo, él no quiere con las agentes y yo lo invito a mudarse y en el momento de la muda, en el diálogo, el niño me cuenta que la mamá le pego y hablo fuerte. La madre lo visita solamente porque la tutora es la abuela.	Incertidumbre, qué le pasaba, preocupación, pena y a la vez, rabia de que pase las situaciones que tiene que vivir

Nota. Elaboración propia.

En el IC del Caso 2 (Tabla 8), la narradora reporta ira, tristeza y sorpresa ante los comentarios denostativos de un estudiante hacia una compañera. A diferencia del ejemplo anterior, la identificación emocional se apoya en un relato detallado de los objetos y contextos afectivos implicados. Le sorprende que un estudiante nuevo utilice un repertorio de insultos tan cargado, le entristece que una niña habitualmente *ejemplar* se vea envuelta en ese intercambio y le indigna el carácter despectivo de la agresión entre niños de 7 u 8 años. Esta simultaneidad emocional abre una reflexión sobre desigualdades y tensiones socioculturales que se juegan en las interacciones cotidianas del aula, complejizando la lectura del incidente más allá de la mera transgresión disciplinar.

Tabla 8.

Transcripción TAIC II - Caso 2 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Mes de marzo en la tarde, en la sala de clases, un alumno y una alumna son participantes. El alumno dice groserías foráneas como motherfucker, cojudos, pendejo y también en español concha de tu madre.	Ira, tristeza, sorpresa. Me sorprendió que actuara así porque el alumno es nuevo, me apenó que se expresara de esa manera. Y en el caso de la niña, porque ella no es de hablar groserías, su conducta es ejemplar. Fue muy despectivo al tratar de pendejo a una compañera del curso, son niños que están entre 7 y 8 años.

Nota. Elaboración propia.

Por otro lado, se distinguen dentro de los relatos simultáneos, aquellos que resaltan las vivencias de tonos emocionales ambivalentes, articulándose emociones diversas entre sí, ya sea positivas, ambiguas y/o negativas, estableciendo una descripción cualitativa que moviliza y al mismo tiempo paraliza la RE, en términos generales.

En este sentido, el ejemplo de la Tabla 9 muestra a una docente que vivencia tristeza (frustración) y ansiedad (preocupación) ante un niño que muerde reiteradamente a sus compañeros. Por un lado, reconoce el proceso lento de adquisición de hábitos de autorregulación y convivencia, lo que genera una frustración que tiende a inmovilizarla; por otro, se activa una preocupación por la seguridad física del grupo, que la empuja a buscar estrategias de intervención. La RE condensa así una doble posición afectiva: parálisis y acción, que ilustra cómo los IC sitúan al profesorado en encrucijadas éticas y pedagógicas difíciles de resolver.

Tabla 9.

Transcripción TAIC 99 - Caso 1 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Un niño de educación inicial ha comenzado a morder a sus compañeros, no se aprecia una intención de querer lastimarlos. Sin embargo, de la nada se acerca a los otros niños y los muerde en la cara.	Siento frustración porque sé que es un proceso de desarrollo lento que todo niño pasa. Preocupación de que esas mordidas no sean frecuentes.

Nota. Elaboración propia.

Por su parte, en la Tabla 10 se visualiza un ejemplo del Caso 2, en donde la docente describe un IC en que un estudiante manifiesta su negación y frustración para el desarrollo de actividades pedagógicas, puesto que *no quiere aprender*. La RE articula Tristeza y Ansiedad en una trayectoria afectiva que combina, al mismo tiempo, el dolor de constatar la desmotivación profunda del niño y la urgencia de buscar rápidamente una solución al problema, condensando un tema relacional de pérdida y amenaza ante la posible autoexclusión del estudiante. Esta simultaneidad de tristeza contemplativa y ansiedad orientada a la acción muestra que la docente distingue entre el impacto de lo que ve y la obligación profesional de actuar, reconfigurando su comprensión del fracaso escolar y de su propio rol como mediadora de aprendizajes.

Tabla 10.

Transcripción TAIC 21 - Caso 2 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
En el colegio, a las 8:00 AM. El estudiante de 8 años, es derivado a reforzamiento de matemática. La Miss encargada lo retira de la sala para trabajar con él de manera personalizada en el área de recursos. El estudiante no quiere trabajar, le dice que a él no le importa, no quiere aprender, que no sabe nada. La miss le pide ordenar sus pertenencias y pegar bien sus guías de refuerzo, el estudiante vuelve a contestar que no le importa, que no quiere aprender, que las apariencias no importan. Se niega a realizar las actividades que la Miss le solicita. La Miss de reforzamiento lo lleva de vuelta al curso, el estudiante llega enojado al curso, tirando al piso el cuaderno y estuche. La Miss solicita que lo saque del listado de estudiantes de reforzamiento.	Tristeza, ansiedad. Mucha tristeza al ver la reacción de estudiante, sin motivación por aprender y la forma de contestar a la Miss encargada. Ansiedad de querer buscar rápidamente una solución al problema.

Nota. Elaboración propia.

Por último, los Relatos de Trayectoria emocional se entienden como narraciones en que el profesorado elabora un camino afectivo de una situación a otra, desarrollando una narrativa con estructura redaccional que considera inicio, desarrollo y final. Este tipo de relatos hace visible cómo las RE trazan desplazamientos temporales, de una emoción inicial a otra posterior, que reconfiguran el sentido del IC y permiten observar cómo el profesorado revisa, reinterpreta y reubica lo vivido en su biografía profesional.

Por ejemplo, una docente del Caso 2 (Tabla II), señala su *preocupación, inseguridad e intranquilidad* (ansiedad) debido al comportamiento violento de un estudiante, lo que posteriormente reinterpreta como Ira al confirmar la veracidad de dichas conductas, pese a que el niño en cuestión los niega (*abusando de otros*); lo que le hace empatizar con el mal clima de aula, generando Tristeza. Esta trayectoria emocional configura un tema relacional complejo de violencia, abuso de poder y deterioro de la convivencia, y la RE la narra como una práctica afectivo–discursiva en la que la docente se sitúa simultáneamente como protectora del colectivo y como testigo de un orden relacional fracturado.

Tabla II.

Transcripción TAIC 3I - Caso 2 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Ayer, 12 de abril, cerca de las 12:45 en recreo, un estudiante me avisa y me manifiesta que un compañero de otro curso y nivel, los está agrediendo por enojarse y enfurecerse mientras juegan, y además propina por casualidad un puntapié en pleno rostro a su hermana y esto provoca que sea enviada a enfermería. La situación fue informada a inspector quien encara al alumno y él se defiende y cambia totalmente las versiones del hecho, argumentando que los compañeros de su hermana son los que lo agreden y juegan violentamente con él, sin embargo, este estudiante está autorizado para permanecer en el patio, para jugar con su hermana, pero el sobrepasa todos los límites y no controla su fuerza, menos su ira y juega violentamente hace tiempo con mis alumnos durante los recreos. Frente a esta situación procedo a averiguar y justamente él es el que agrede y golpea a los niños y niñas, generalmente quiere ser el que gana y el que tiene más fuerza.	Ira, Tristeza. Obviamente esta situación es preocupante, porque frente a un estudiante así, que abuse de otro, no se controle, y más encima maneje a su manera las versiones produce enojo. Al saber la veracidad de los hechos, me preocupa en primer lugar la inseguridad, intranquilidad y la mala convivencia que se está manteniendo por causa de un estudiante que no respeta, y está abusando de otros.

Nota. Elaboración propia.

En el caso de una profesora del Caso 1 (Tabla 12), la RE muestra una trayectoria que pasa de la *inquietud de preocupación* (ansiedad) ante la escasa autorregulación y la reiteración de las conductas del niño a *la rabia* (ira) al proyectar en ese comportamiento posibles vulneraciones cuyo detalle desconoce. Esta respuesta despliega un movimiento desde la lectura de “mala conducta” hacia la sospecha de desprotección e injusticia, reordenando la categorización afectiva de la docente y situándola como adulta éticamente interpelada que debe proteger y buscar ayuda aun cuando las causas profundas del comportamiento siguen siendo parcial e inquietantemente indeterminadas.

Tabla 12.

Transcripción TAIC 76 - Caso 1 (Femenino).

Descripción IC	Descripción Emociones
Al inicio del año llega Fabian a educación, un niño sonriente y amoroso, pero le gusta mucho que los profesores lo tomen en cuenta. Responde de los primeros, salir al patio primero, traer algo solicitado, cuando se le explica que tiene que esperar o escuchar al compañero o incluso cuando las profesoras se encuentran con otro niño, él actúa botando objetos, botando juguetes, enojándose mucho, en ocasiones altera a sus compañeros quitándole los juguetes. Yo lo miro lo llamo por su nombre, me coloco a su altura y pregunto el por qué, le doy una solución y le explico que existen diversas formas de pedir algo. Se repite en cada ocasión.	En un comienzo era una emoción de inquietud de preocupación por las conductas al pasar el tiempo la preocupación aumento y sentí rabia al no saber con qué el niño podría estar pasando en su hogar y de cómo generar la ayuda que requería

Nota. Elaboración propia.

De esta forma, el hallazgo narrativo muestra que las RE despliegan un continuum afectivo, ya sea en forma de emoción única, simultaneidad o como trayectoria emocional que articula matices, ambivalencias y transformaciones en el sentir docente. Estas formas narrativas ofrecen distintos modos de organizar y significar la vivencia, permitiendo afinar la lectura de los IC como experiencias emocionalmente densas y situadas, captando la fineza descriptiva y los desplazamientos emocionales que las configuran iluminar qué objetos emocionales se activan, qué tensiones ético-pedagógicas emergen y cómo estas experiencias reconfiguran la manera en que el profesorado se posiciona en su práctica profesional.

7.Discusión y Conclusiones

Los resultados de este estudio muestran que la lectura de los IC a través de las RE permiten ir más allá del registro superficial de *emociones sentidas* y acceder a la arquitectura afectiva de la experiencia docente. Las categorías desarrolladas, permiten evidenciar que cada RE constituye un nudo interpretativo, en donde convergen procesos de categorización afectiva, temas relacionales básicos, prácticas afectivo-discursivas y vivencias encarnadas, en estrecha sintonía con los marcos socioculturales y críticos que informan este trabajo (Barrett, 2006, 2017; Barrett et al., 2019; Lazarus, 1991; Wetherell, 2013; Smirnova, 2024; Vygotsky, 1994; Zembylas, 2003, 2005). De esta forma, la aproximación metodológico-conceptual desarrollada en el presente documento, permite destacar especialmente su versatilidad, independiente las particularidades de los casos. En este sentido, los análisis reconstruyen un dispositivo analítico de las emociones que propician una comprensión compleja, dinámica y en sintonía con la cristalización de las respuestas vivenciales de los sujetos de investigación (RE), lo que resulta en un imperativo ético-político que permite transitar desde una epistemología del sujeto cognoscente a la del sujeto conocido (Vasilachis, 2006).

Por su parte, la categoría de Sensibilidad cualitativa muestra que las RE permiten identificar con precisión el objeto emocional que moviliza el malestar docente: decisiones sobre participación equitativa en el aula, tensiones entre evaluación y diversidad, gestión de conductas difíciles, abordaje de situaciones de vulneración de derechos o respuestas ante amenazas a la convivencia. En este sentido, las etiquetas utilizadas por el profesorado (preocupación, frustración, pena, rabia) no se interpretan como entidades universales, sino como indicadores de temas relacionales básicos: amenaza, pérdida, injusticia, desafío, tal como plantea la teoría cognitivo-motivacional-relacional de Lazarus (1991). Esta lectura relacional complejiza el plano uso de las etiquetas emocionales y dialoga con las perspectivas socioculturales y construccionistas que entienden las emociones como procesos de categorización afectiva situados en marcos culturales y biográficos específicos (Barrett, 2006; Barrett et al., 2019; Markus y Kitayama, 1991).

Por su parte, la categoría de Riqueza de la Respuesta Emocional muestra que las RE adoptan formas narrativas diferenciadas como relatos de emoción única, de simultaneidad y de trayectoria emocional. Esta tipología emergente da cuenta de un continuum vivencial en el que algunos episodios se organizan en torno a un tono afectivo dominante, mientras que otros articulan combinaciones de emociones (por ejemplo, tristeza-ansiedad; sorpresa-ira-tristeza) o describen transformaciones afectivas a lo largo del relato (de inquietud a rabia, de preocupación a tristeza). Esta diversidad se aproxima a la idea de granularidad emocional, en la medida en que las y los docentes distinguen matices, transiciones y ambivalencias en lo que sienten frente al IC, más que limitarse a una única etiqueta (Barrett, 2006; 2017). Desde la perspectiva de las prácticas afectivo-discursivas (Wetherell, 2013), estos resultados muestran que las emociones docentes son configuraciones narrativas que combinan afecto, lenguaje y evaluación contextual y no simples estados internos.

En coherencia con estudios previos sobre emocionalidad docente, los hallazgos profundizan en que la práctica profesional se sostiene en un equilibrio frágil entre vínculos pedagógicos, demandas institucionales y condiciones estructurales (Aldrup et al., 2024; Burić y Frenzel, 2023; de Ruiter et al., 2021; Lu et al., 2025). Las RE analizadas muestran que la tristeza y la ansiedad emergen tanto ante desafíos pedagógicos cotidianos como frente a escenarios de violencia, estigmatización o precariedad organizacional. Esto dialoga con evidencias recientes sobre malestar, desgaste e intención de abandono de la profesión (Masterson et al., 2024; Sokal et al., 2025) y refuerza la tesis de que las emociones del profesorado no pueden abordarse como un problema únicamente individual, sino como expresión de

regímenes emocionales y reglas afectivas que organizan lo que se espera sentir y mostrar en la escuela (Zembylas, 2003, 2005).

En este marco, la propuesta de RE permite matizar la discusión en torno a la educación emocional y el trabajo emocional docente. Si bien la literatura subraya la importancia de fortalecer las competencias socioemocionales del profesorado (Mornar, 2024) y de comprender las demandas de regulación afectiva propias del trabajo docente (Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Masterson et al., 2024; Petiot et al., 2024), los resultados de este estudio sugieren que muchas de las emociones narradas, especialmente la ansiedad y la tristeza recurrentes, son respuestas comprensibles a condiciones estructurales y organizacionales complejas. Desde esta perspectiva, el desarrollo de competencias emocionales no puede traducirse en una estrategia de responsabilización individual del malestar, sino que debe articularse con políticas y dispositivos institucionales que reconozcan el trabajo emocional como una dimensión central del oficio y generen entornos más habitables para el profesorado (Romo-Escudero et al., 2024; Sokal et al., 2025; Sokal y Eblie-Trudel, 2023).

En relación con la crítica a las taxonomías emocionales, este estudio se sitúa en una posición deliberadamente pragmática y reflexiva. La tipología de valencias propuesta por Bisquerra (2009, 2015), entendiéndoles como emociones negativas, positivas y ambiguas, se utilizó como un recurso inicial de ordenamiento, no como marco normativo o como clasificación cerrada. Los resultados muestran, precisamente, los límites de una lectura exclusivamente dicotómica (positivo/negativo): emociones como la preocupación o la frustración se combinan con sentimientos de responsabilidad, cuidado y compromiso; las ambivalencias se vuelven rasgos centrales de la experiencia docente frente a IC complejos. En consonancia con las críticas contemporáneas a las taxonomías rígidas de las emociones (Barrett, 2006; Barrett et al., 2019; Melamed, 2016, 2024), las RE funcionan aquí como un dispositivo que articula la valencia con el tema relacional, el contexto narrado y la vivencia encarnada, evitando reificar categorías emocionales abstractas.

Desde el punto de vista metodológico, este estudio aporta una forma de densificar la TAIC mediante la integración de las RE como unidad analítico-conceptual. La combinación entre un análisis deductivo de etiquetas/valencias y un análisis inductivo de categorías narrativas permitió pasar de un uso descriptivo de la sección emocional a un modelo interpretativo capaz de profundizar en aquellos objetos emocionales, trayectorias afectivas y tensiones identitarias. Este encuadre ofrece una herramienta replicable para investigaciones cualitativas en psicología y educación que trabajen con IC y deseen incorporar el análisis emocional de manera sistemática.

El estudio presenta algunas limitaciones. En primer lugar, las RE recogidas en este artículo se basan en relatos retrospectivos y, por tanto, recogen emociones ya reconstruidas narrativamente, aunque esta distancia habilita también formas más profundas de reflexión sobre lo vivido (Smirnova, 2024). En segundo lugar, el diseño no busca la generalización estadística, sino ofrecer categorías analíticas transferibles dado el modelo de análisis de caso empleado. En tercer lugar, el análisis se apoya exclusivamente en material escrito recogido mediante la TAIC que, aunque organiza los episodios y explicita la dimensión afectiva, tiende a condensar las emociones en etiquetas breves, limitando el acceso a su fenomenología y fineza situacional; por ello, resulta recomendable complementar este dispositivo con entrevistas u otros formatos dialógicos y multimodales que permitan explorar ambivalencias afectivas y lograr una mayor “coherencia granular” en la descripción de las experiencias emocionales.

También, futuros proyectos de investigación podrían desarrollar estudios comparados que permitan ilustrar y caracterizar la conceptualización de las RE en IC entre docentes noveles y experimentados o en participantes provenientes de otras latitudes del mundo, a fin de trazar diferencias y similitudes comprensivas acerca de cómo el mundo afectivo se limita/complejiza en las trayectorias profesionales y en consideración a las diferencias de género, niveles educacionales y/o disciplinares; este punto, puede ser de interés en investigaciones de caso único a fin de continuar generando conocimiento y orientación a las unidades formativas a nivel local, regional y mundial.

Desde esta perspectiva, la propuesta de trabajar sistemáticamente con IC y RE abre un campo fértil para el diseño de dispositivos de formación inicial y continua. basados en el análisis de la práctica, la supervisión dialógica y el acompañamiento reflexivo. En este sentido, el foco no se limita a *qué hizo* el profesorado, sino también a *qué sintió, qué estaba en juego y cómo esas vivencias reconfiguran su modo de habitar la profesión*. Al trasladar esta mirada al plano de las políticas de desarrollo profesional, las RE ofrecen criterios concretos para reconocer el trabajo emocional como dimensión central del oficio docente y orientar la construcción de entornos educativos socioafectivamente sostenibles (Figueroa-Céspedes y Fica-Pinol, 2024; Masterson et al., 2024), en línea con la evidencia que vincula las emociones del profesorado, la calidad de la enseñanza y el clima para el aprendizaje y la participación (Aldrup et al., 2024; Burić y Frenzel, 2023; Lu et al., 2025).

8.Agradecimientos

El autor principal agradece el finamiento mediante el Programa extraordinario de Becas UMCE 2025-00-0497, especialmente a la Dirección

de Investigación y Postgrado y el Doctorado en Educación.

9. Referencias

- Aldrup, K., Carstensen, B., y Klusmann, U. (2024). The role of teachers' emotion regulation in teaching effectiveness: A systematic review integrating four lines of research. *Educational Psychologist*, 59(2), 89-110. <https://doi.org/10.1080/00461520.2023.2282446>
- Bächler, R., y Pozo, J. (2020). ¿Cómo se relacionan las emociones y los procesos de enseñanza-aprendizaje? Las concepciones de los docentes de educación primaria. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 15(13), 1-13. <https://doi.org/10.4067/S0718-50652020000100213>
- Barrett, L. (2006). Solving the emotion paradox: Categorization and the experience of emotion. *Personality and social psychology review*, 10(1), 20-46. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr1001_2
- Barrett, L. (2017). *How emotions are made: The secret life of the brain*. Pan Macmillan.
- Barrett, L., Adolphs, R., Marsella, S., Martinez, A., y Pollak, S. (2019). Emotional expressions reconsidered: Challenges to inferring emotion from human facial movements. *Psychological science in the public interest*, 20(1), 1-68. <https://doi.org/10.1177/1529100619832930>
- Bisquerra, R. (2009). *Psicopedagogía de las emociones*. Síntesis.
- Bisquerra, R. (2015). *Universo de emociones*. PalauGea.
- Booth, T., y Ainscow, M. (2016). *Index for Inclusion: A guide to school development led by inclusive values*. Index for Inclusion Network.
- Burić, I., y Frenzel, A. (2023). Teacher emotions are linked with teaching quality: Cross-sectional and longitudinal evidence from two field studies. *Learning and instruction*, 88, 101822. <https://doi.org/10.1016/j.learninstruc.2023.101822>
- Contreras, C., y Robles, A. (2018). Análisis de incidentes críticos. Una propuesta reflexiva para las prácticas de la formación inicial docente. *Paideia*, (63), 41-67. <https://revistas.udec.cl/index.php/paideia/article/view/1168>

- Derakhshan, A., y Nazari, M. (2022). "I am fed up with the criticisms": Examining the role of emotional critical incidents in a novice teacher's identity construction. *The Asia-Pacific Education Researcher*, 32(4), 449-458. <https://doi.org/10.1007/s40299-022-00666-1>
- de Ruiter, J., Poorthuis, A., y Koomen, H. (2021). Teachers' emotional labor in response to daily events with individual students: The role of teacher-student relationship quality. *Teaching and Teacher Education*, 107, 103467. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2021.103467>
- Feuerstein, R., Feuerstein, R., y Falik, L. (2010). *Beyond smarter: Mediated learning and the brain's capacity for change*. Teachers College Press.
- Figueroa-Céspedes, I., y Fica-Pinol, E. (2024). Incidentes críticos en educación infantil: mapeando situaciones y emociones experimentadas por educadoras de párvulos. *Educación y Humanismo*, 26(47). <https://doi.org/10.17081/eduhum.26.47.6366>
- Figueroa-Céspedes, I., Sepulveda-Guajardo, G., Soto-Carcamo, J., y Yañez-Urbina, C. (2020). Coenseñanza entre docentes de educación general básica y educadoras diferenciales: incidentes críticos de la práctica colaborativa en programas de integración educativa. *Pensamiento educativo*, 57(1), 1-15. <http://dx.doi.org/10.7764/pel.57.1.2020.1>
- Flanagan, J. (1954). The critical incident technique. *Psychological Bulletin*, 51(4), 327-358. <https://doi.org/10.1037/h0061470>
- Kelchtermans, G. (2009). Who I am in how I teach is the message: Self-understanding, vulnerability and reflection. *Teachers and Teaching*, 15(2), 257-272. <https://doi.org/10.1080/13540600902875332>
- Kelchtermans, G. (2017). Studying teachers' lives as an educational issue. *Teacher Education Quarterly*, 44(4), 7-27.
- Lazarus, R. (1991). *Emotion and adaptation*. Oxford University Press.
- Lu, Y., Wei, D., y Li, Y. (2025). Teacher's emotional contagion on students: Evidence from multi-method approaches. *Teaching and Teacher Education*, 155, 104891. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2024.104891>
- Markus, H., y Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. En P. Altbach, K. Arnold y I. Carreiro (eds.), *College student development and academic life* (pp. 264-293). Routledge.

- Masterson, J., Carr, C., Petty, E., Stevenson, H., y Yaromich, A. (2024). Learning to teach in the 2020s: Four teacher candidates' experiences amid challenging times. *Teaching and Teacher Education*, 151, 104733. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2024.104733>
- Melamed, A. (2016). ¿Percepción, cognición o afección? Las emociones en los enfoques postcognitivistas. En *XI Encuentro de la Asociación Filosófica del Cono Sur (AFHIC), Libro de resúmenes*. Asociación Filosófica del Cono Sur (AFHIC).
- Melamed, A. (2024). *De qué hablamos cuando hablamos de emoción: Una exploración filosófica*. Teseo.
- Monereo, C. (2019). The role of critical incidents in the dialogical construction of teacher identity. Analysis of a professional transition case. *Learning, Culture and Social Interaction*, 20, 4-13. <https://doi.org/10.1016/j.lcsi.2017.10.002>
- Monereo, C. (2023). Aprender de las crisis. Los incidentes críticos como metodología para educar, también, emocionalmente. *Revista Internacional de Educación Emocional y Bienestar* 3(1), 15-37. <https://doi.org/10.48102/rieeb.2023.3.1.43>
- Mornar, M. (2024). Teachers' social and emotional competencies and their role in occupational well-being. *Psihologijske teme*, 33(3), 503-526. <https://doi.org/10.31820/pt.33.3.2>
- Nail-Kröyer, O., Gajardo, J., y Muñoz, M. (2012). La técnica de análisis de incidentes críticos y su relación con la convivencia escolar. *Psicoperspectivas*, 11(2), 55-76. <http://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol11-Issue2-fulltext-204>
- Nazari, M., Karimpour, S., y Ranjbar, M. (2023). The ecology of language teacher assessment literacy: Insights from emotional critical incidents. *Studies in Educational Evaluation*, 78, 101285. <https://doi.org/10.1016/j.stueduc.2023.101285>
- Otondo-Briceño, M., Mayor, C., y Hernández, E. (2021). Análisis de los incidentes críticos de la identidad profesional docente del profesorado principiante de educación especial. *Formación Universitaria*, 14(4), 25-38. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062021000400025>
- Petiot, O., Kermarrec, G., Dugény, S., y Visioli, J. (2024). 'I Still Have Tears in

My Eyes': A Situational Psychological Approach of Teachers' Emotional Labour in Special Needs Education. *European Journal of Education*, 59(4), e12810. <https://doi.org/10.1111/ejed.12810>

Petiot, O., Visioli, J., Dugény, S., y Kermarrec, G. (2023). La quantification de données qualitatives: quels apports pour l'analyse du travail émotionnel de l'enseignant d'EPS?. *Staps*, 141(3), 159-178. <https://doi.org/10.3917/sta.141.0159>

Poblete-Christie, O., y Bächler, R. (2022). ¿Emociones sin fenomenología? Reflexión sobre las investigaciones en emociones de profesores. *Estudios Pedagógicos*, 48(2), 471-489. <https://doi.org/10.4067/So718-07052022000200471>

Riessman, C. (2008). *Narrative methods for the human sciences*. Sage.

Romo-Escudero, F., Guzmán, P., LoCasale-Crouch, J., Wyman, I., Varela, J., y Koomen, H. (2024). Assessing the Teacher Emotions Scale in Chile: Does it relate to teachers' well-being?. *Studies in Psychology*, 45(2-3), 269-296. <https://doi.org/10.1177/02109395241272429>

Sanhueza, C., Campos, M., y Luksic, T. (2023). Impacto Emocional de Incidentes Críticos vividos en el Contexto de Prácticas de la Formación Inicial Docente. *Perspectiva Educacional*, 62(4), 28-54. <https://dx.doi.org/10.4151/07189729-vol.62-iss.4-art.1368>

Smirnova, L. (2024). A deeper form of reflection: perezhivanie as a tool for teacher development. *Mentoring y Tutoring: Partnership in Learning*, 32(5), 489-504. <https://doi.org/10.1080/13611267.2024.2366268>

Sokal, L., y Eblie-Trudel, L. (2023). Effects of a school-based, post-pandemic recovery intervention on Canadian educators. *International Journal of Educational Research Open*, 5, 100298. <https://doi.org/10.1016/j.ijedro.2023.100298>

Sokal, L., Sharma, U., y Eblie-Trudel, L. (2025). Canadian educators' post-pandemic recovery and students' unmet needs: Who is left behind?. *Teaching and Teacher Education*, 154, 104873. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2024.104873>

Stake, R. (2007). *Investigación con estudio de casos*. Morata.

- Taxer, J., y Frenzel, A. (2015). Facets of teachers' emotional lives: A quantitative investigation of teachers' genuine, faked, and hidden emotions. *Teaching and Teacher Education*, 49, 78–88. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2015.03.003>
- Valdés, A., y Monereo, C. (2012). Desafíos a la formación del docente inclusivo: la identidad profesional y su relación con los incidentes críticos. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 193–208.
- Vasilachis, I. (2006). La investigación cualitativa. En I. Vasilachis (coord.), *Estrategias de Investigación Cualitativa* (pp. 23–60). Gedisa.
- Vygotsky, L. (1994). The Problem of the Environment. En R. van-der-Veer y J. Valsiner (Eds.), *The Vygotsky Reader* (pp. 338–354). Blackwell.
- Wetherell, M. (2013). Affect and discourse—What's the problem? From affect as excess to affective/discursive practice. *Subjectivity*, 6, 349–368. <https://doi.org/10.1057/sub.2013.13>
- Zembylas, M. (2003). Emotions and teacher identity: A poststructural perspective. *Teachers and Teaching*, 9(3), 213–238. <https://doi.org/10.1080/13540600309378>
- Zembylas, M. (2005). Discursive practices, genealogies, and emotional rules: A poststructuralist view on emotion and identity in teaching. *Teaching and Teacher Education*, 21(8), 935–948. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2005.06.005>

EMOCIONES Y CREENCIAS. MÁS ALLÁ DEL COMPONENTE LÓGICO DEL PENSAMIENTO RACIONAL

EMOTIONS AND BELIEFS: BEYOND THE LOGICAL COMPONENT OF RATIONAL THOUGHT

CRISTHIAN ALMONACID-DÍAZ

Universidad Católica del Maule

calmonacid@ucm.cl

<https://orcid.org/0000-0001-9428-9623>

*Artículo recibido el 20 de abril de 2025;
aceptado el 26 de enero de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Almonacid Díaz, C. (2026). Emociones y creencias. Más allá del componente lógico del pensamiento racional. *Revista Palabra y Razón*, 28, pp. 61-75. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.61>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

Este artículo busca hacer dialogar diferentes puntos de vista, en especial de las ciencias cognitivas y la filosofía, en torno a la relación de las emociones con las creencias. La idea fundamental que se espera desarrollar en este trabajo es que las creencias unidas a las emociones revelan una comprensión de la capacidad racional que no se define únicamente por pensamientos lógicos, sino también se deja permear por creencias que suelen definir la actitud emotiva con la que se aprehende el mundo.

Palabras claves: Emoción – creencia – ciencias cognitivas – filosofía

ABSTRACT

This article aims to foster a dialogue between various perspectives—particularly those of cognitive science and philosophy—concerning the relationship between emotions and beliefs. The central thesis to be developed is that beliefs, when integrated with emotions, reveal a conception of rational capacity that is not defined solely by logical reasoning, but is also permeated by beliefs that often shape the emotional disposition through which the world is apprehended.

Keywords: Emotions – beliefs – cognitive science – philosophy

1. Introducción

La razón lógica cuando se confronta con las emociones parece terminar dando la espalda a estos fenómenos, pues inevitablemente el fenómeno afectivo se le escabulle de las manos cuando se trata de dar cuenta lógica de su contenido y sus manifestaciones, pues cuando la razón no alcanza a aprehender las emociones surgen muchas más interrogantes que certezas. ¿Por qué el fenómeno afectivo se escabulle? ¿Por qué existe tanto desacuerdo entre los especialistas sobre las definiciones de las emociones? ¿Por qué los implicados y afectados por las emociones, no siempre pueden dar cuenta cabal de lo que sucede cuando se experimenta emociones? ¿Por qué las emociones se presentan dispares a la razón lógica?

Uno de los puntos de partida del resurgimiento de las emociones como tema de estudio tiene que ver con los descubrimientos de la neurociencia (Damasio, 2010a; 2010b). Estos nuevos saberes han llevado a concluir que las emociones son un componente fundamental del funcionamiento del cerebro. Es decir, estas nuevas ciencias que estudian el cerebro han aportado una nueva relevancia al considerar que las emociones tienen su origen en un proceso biológico cerebral. Ahora bien, que las emociones tengan un sustrato material cerebral no es igual a que el problema quede resuelto allí. Para las neurociencias es preciso llevar a cabo el estudio del cerebro, dilucidando cómo las funciones cognitivas emergen como elementos indispensables para la comprensión del funcionamiento del cerebro. Las emociones, en este sentido, no son únicamente un proceso físico químico, pues también incluyen representaciones e imágenes no materiales que constituyen una condición esencial del cerebro humano. Como lo expresa Antonio Damasio (2015):

El cerebro humano puede tener muchos pasos intermedios en los circuitos que median entre el estímulo y la respuesta, y seguir careciendo de mente, sino cumple una condición esencial: la capacidad de representar internamente imágenes y de ordenar dichas imágenes en un proceso denominado pensamiento. [...] Mi idea, pues, es que poseer una mente significa que un organismo forma representaciones neurales que pueden convertirse en imágenes, ser manipuladas en un proceso denominado pensamiento, y eventualmente influir en el comportamiento al ayudar a predecir el futuro, planificar en consecuencia y elegir la siguiente acción. (pp. 138-139)

Por otro lado, las emociones no solamente son procesos íntimos para el individuo. Las emociones poseen una relevancia relacional con el medio y predisponen al sujeto para entrar en correlación con su medio y con otros sujetos (Damasio, 2018). De modo que las emociones remiten

permanentemente a un mundo externo de referencia y el mundo social compartido con otros sujetos.

En este trabajo queremos atender esta capacidad del sujeto de representar mediante imágenes la relación que posee consigo mismo y con el mundo que lo circunda. Trataremos de mostrar los caminos no siempre fáciles que emergen cuando prestamos atención a nuestro modo emotivo de hacernos presente la realidad, constituyendo una parte relevante de nuestro pensamiento.

2. Teoría de los marcos mentales: el pensamiento también es simbólico y metafórico

El lingüista cognitivo George Lakoff en su libro *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político* (2007) analiza las razones que explican que los Republicanos en EE.UU. ganen regularmente las elecciones frente a los Demócratas, de línea más progresista. La interesante conclusión de Lakoff es que los Republicanos han sabido generar métodos comunicativos estudiados e intencionados en sus discursos políticos para poder conectar con determinados *marcos* incrustados en las sinapsis neuronales de los votantes. Estos marcos, según Lakoff, son construcciones conceptuales que no siguen fielmente la estructura de un razonamiento lógico, pues incluyen valores, principios, emociones, cosmovisiones y metáforas a partir de los cuales las personas generan identidades, motivan y configuran sus decisiones y elecciones políticas. Para demostrarlo, Lakoff desarrolla las dos grandes metáforas que modelan las dos grandes visiones que los ciudadanos estadounidenses poseen respecto a su nación: *el padre estricto* y *el padre protector*. Como conclusión, los Republicanos han sabido comunicarse atendiendo a la metáfora del padre estricto que los representa y eso les ha permitido convencer a los votantes que se identifican y comparten esta metáfora. Lo relevante en este punto es que dichas metáforas expresan la estructura de la idea *familia* como paradigma y centro de la actividad política. Es decir, Lakoff desplaza el valor de las metáforas abandonando su significado exclusivamente retórico y poético, para afirmar que las metáforas se convierten en una estructura fundamental en la toma de decisiones de los ciudadanos a la hora de votar por sus representantes (Lakoff, 1995). Esta explicación de Lakoff le permite fundamentar y desarrollar lo que él denomina: *teoría de los marcos mentales*. Su idea fundamental es que las metáforas son un componente cognitivo y antecedente ineludible para explicar la acción y el comportamiento dentro de la dimensión moral y política (Lakoff, 2002). En este sentido, el pensamiento estrictamente lógico queda al menos tambaleante, porque al afirmar la relevancia de las metáforas ya no se puede sostener con certeza que, si contamos a la gente los hechos, siendo básicamente racionales, todos sacarán las mismas

conclusiones. Gracias a la lingüística cognitiva de Lakoff se puede afirmar que las personas no piensan siempre siguiendo estructuras de pensamiento lógico, fundado en la evidencia. Esto significa que los hechos se aceptan en la medida que encajan dentro de los marcos mentales incrustados en las sinapsis neuronales. Los simples hechos no cambian marcos, sino que los hechos se analizan e interpretan a partir de las metáforas, las emociones y las cosmovisiones que constituyen el marco mental que regula el comportamiento (Lakoff, 2007, p. 39).

La racionalidad lógica, entonces, no es la única y exclusiva forma con la que los sujetos aprehenden la realidad. El mundo y su complejidad, sus causas y sus efectos distan suficientemente de pretensiones de total aprehensión lógicamente estructurada. En este sentido, no existe evidencia cabal que entre el sujeto y los hechos de realidad exista algo así como una completa y exacta relación de evidencia a toda prueba. Cabe pensar que esta relación sujeto-objeto no es directa, sino más bien mediatizada por componentes relevantes del pensamiento como son el símbolo y la metáfora, que justamente no se rigen por un pensamiento claro y distinto. Usamos aquí las expresiones símbolo y metáfora no sólo en su acepción literaria, sino que apostamos por comprenderlas como modos de pensamiento a partir de los cuáles entramos en relación con nuestro medio en la vida cotidiana (Lakoff, 1998). En este sentido, el símbolo y la metáfora se constituyen en medios fundamentales a partir de los cuales interpretamos la realidad, en la medida que, sin ser la realidad, la evocan y sin reemplazar la realidad, permiten aprehenderla mediante representación.

El símbolo y la metáfora son componentes que nos exigen prestar atención a nuestras capacidades intuitivas y arriesgarnos a enfrentar modos de pensamiento que ya no se basan en el principio de la demostración, como muchas veces pretendemos que nuestro pensamiento funcione. Como nuestra condición de existencia requiere ser representada mediante imágenes, de una u otra manera, las metáforas y los símbolos siempre mediatizan la relación del sujeto con su realidad, sea en las motivaciones, sea en el sistema de imágenes que elaboramos de la realidad o sea en nuestra manera de comprender nuestras relaciones sociales. Nuestro vínculo con lo que llamamos *mundo* no puede ser de otra manera que siempre representada, pues «las llamadas causas reales nunca se manifiestan como tales en la existencia humana, sino que siempre lo hacen de un modo simbólico» (Ricoeur, 1994, p. 179).

Tan relevante es en nuestro pensamiento la estructura de representación simbólica que toda la actividad cultural y lingüística se ve atravesada por esta capacidad de representar. Por ende, no se puede reducir sin más la

adaptación a nuestro medio dando gracias exclusivamente al carácter racional lógico de nuestro cerebro, pues esta adaptación ha sido un logro de nuestra capacidad de constituir cultura mediante nuestra manera de representar lo que somos y el mundo en que vivimos (Conill, 1991, p. 207-208).

Dentro de esta estructura simbólica y metafórica del pensamiento, cuentan como relevantes las emociones unidas a las creencias. Tan vinculadas están las emociones a nuestra capacidad de representar que algunos autores no dudan en explicar el fenómeno de las emociones mediante su relación con las creencias. Creencias y emociones unidas, constituyen otra de las formas de representación relevante dentro del pensamiento.

3. Las creencias y su relación con las emociones

Jon Elster (2002) al momento de estudiar las emociones y su relación con la racionalidad presta una atención considerable al modo como las relaciones se fundan en las creencias, pues para este autor uno de los antecedentes cognitivos claves vinculados con las emociones lo constituyen las creencias. La misma relación realiza Martha Nussbaum (2008) cuando argumenta que la cognición es parte esencial de la emoción, expresando que, junto a la intencionalidad y la evaluación, las creencias y las percepciones desempeñan un papel importantísimo en las emociones. Nussbaum afirma además que esta hipótesis se confirma en la historia de la filosofía. Filósofos como Aristóteles, Cicerón, Séneca, Espinoza, Smith e incluso Descartes y Hume, coinciden al conectar las emociones con las creencias (Nussbaum, 2008, pp.56-57).

Veamos si esta estrecha relación creencia y emoción podemos graficarla en un ejemplo: pensemos en el miedo que sentimos al transitar por alguna calle silenciosa, oscura, precisamente en el barrio estigmatizado por la pobreza y la delincuencia. Ese miedo adquiere su forma, se materializa, por decirlo de algún modo, sobre la base de la creencia que ese espacio es amenazante. Esa creencia se ha alimentado por las advertencias nutridas por los imaginarios que se inculcaron desde la infancia sobre el peligro de transitar por espacios públicos con esas características. No existe certeza que aminore el sentimiento de miedo que brota cuando confluyen todos los símbolos de inseguridad. ¿Eso quiere decir que las personas que viven allí no pueden transitar en su propio espacio? Parece que no. Evidentemente, pueden transitar sin ese mismo temor. ¿Por qué? Porque sus creencias respecto a ese espacio poseen formas simbólicas diferentes: allí está la escuela donde estudió, en aquella plaza compartió los mejores momentos de alegría adolescente, en aquel negocio disfrutó como niño de los dulces que le compró su abuelo. En este último caso, la amenaza no existe, pues

la creencia más bien funda el sentido de hogar. No es el miedo el que se materializa en este último caso, sino la estima por el lugar que lo vio nacer y crecer.

Nos advierte Elster que muchas veces se dice que las emociones son provocadas por hechos o estados reales de cosas y, sin embargo, esta expresión no dice toda la verdad sobre el asunto. Si bien suele decirse que «los agentes racionales escogen el mejor elemento del conjunto de elementos posibles» (Elster, 2002, p.303), en realidad en cualquier elección los agentes racionales escogen aquel elemento que *creen* es el mejor. Emerge desde esta aclaración el correlato entre las emociones y las creencias en palabras de Elster (2002):

En el caso de las emociones, el enunciado apropiado es el que las emociones son provocadas por *creencias* acerca de hechos o de estados. En ambos casos, podemos recurrir (como ya he estado haciendo) a una forma de expresarlo más cómoda e inocua, diciendo que las acciones o las emociones son inducidas por hechos o estados, sin añadir a cada paso que el efecto es mediado por las creencias. (p. 303).

La relación entre las emociones y las creencias es tan estrecha, que múltiples ejemplos nos ayudan a descubrir cómo las emociones se correlacionen con las creencias, ya sea provocando emociones negativas cuando las creencias se quiebran o emociones positivas cuando las creencias se refuerzan. Veamos algunos ejemplos: creemos que una madre no abandona a un hijo, sin embargo, hay madres que no sólo los abandonan, sino que además los asesinan con sus propias manos. Ante estos hechos nuestra creencia se rompe y la compasión y la congoja se vuelven inevitables. Creemos que estamos seguros en tierra firme, pero ante un terremoto emerge el horror con vehemencia. Un deportista cree que sus capacidades y constancia le llevarán a ganar una gran competencia olímpica y cuando esa creencia se confirma, alegre y satisfecho recibe su medalla de oro.

Entonces surge la pregunta ante estos ejemplos: ¿las emociones se pueden elegir, dado que podríamos ser capaces de elegir el modo de percibir la realidad a la que nos enfrentamos? Es decir, si tenemos en consideración el ejercicio de valoración que las teorías cognitivas de las emociones defienden, cabe la posibilidad de que las emociones que suscitan la evaluación valorativa no sean aleatorias. La valoración correcta de la realidad nos permite anticipar la emoción y por lo mismo, decidirla. Si las emociones nos permiten evaluar la realidad podemos disponer entonces de la elección para decidir qué emociones son las adecuadas para las circunstancias adecuadas. O podríamos afirmar que las personas que se

sienten responsables de sus emociones no adecuadas, intentan racionalizar opciones de reacción diferente.

Jon Elster no piensa de esta manera. Dado que las creencias fundan emociones y las creencias no se pueden decidir, por correlación, las emociones tampoco se pueden elegir: «Yo emplearía la conexión creencia-emoción para argumentar la conclusión diametralmente opuesta: precisamente debido a que las personas no pueden ‘tomar la decisión de creer’, no pueden decidir qué emociones tener» (2002, p. 372).

Si bien las emociones tienen un componente cognitivo, esta cognición incluye metáforas, símbolos y creencias. Estas últimas se conectan de manera privilegiada con las emociones. De modo que muchas emociones no las podemos más que padecer, porque las creencias poseen una originaria constitución no elegida, fundada en nuestra manera representacional de relacionarnos con el mundo. Por este motivo, solemos experimentar las emociones como si nos ocurrieran y no como si las escogiéramos. Parece que estamos ante un dilema entre emociones basadas en cogniciones y emociones basadas en creencias. Sin embargo, pensamos que una cosa es hacer consciente una emoción que nos permite gestionarla una vez que ocurre y otra cosa diferente es el disparo propiamente dicho de una emoción que emerge sin nuestra mediación libre. No podemos elegir cuándo tener una emoción determinada, precisamente porque no podemos tomar la decisión de creer.

Si nos ubicamos en este último lado del asunto, es decir, del lado de las emociones que nos ocurren porque están ligadas a las creencias, se vuelve imperioso intentar aclarar qué es aquello que denominamos creencia y si se distingue de aquello que denominamos ideas para el pensamiento. Quisiéramos en este punto recurrir a la filosofía de Ortega y Gasset.

4. Ideas que tenemos, creencias en las que somos

El mayor orgullo de la cultura moderna es haber construido su pensamiento sobre la base de ideas producidas vía comprobación empírica. Las certezas comprobadas suelen considerarse como los mayores logros de la inteligencia humana. El progreso humano ha sido posibilitado en gran parte por la elaboración inteligente y concienzuda de edificios conceptuales seguros y descubrimientos científicos comprobados vía replicación de la evidencia.

En *Ideas y Creencias*, Ortega y Gasset (2007) fija su atención en este tipo de ideas. Allí expresa que estas ideas, independientes e indiferentes a su grado de verdad, se distinguen finalmente porque se tratan de ocurrencias

que en una persona surgen, sean suyas o adquiridas mediante aprendizaje próximo, sean producidas por conocimiento científico o producidas por un pensamiento vulgar (2007, p.24). Las ideas así reconocidas son nuestra construcción y obra propia que se constituye en un modo de pensamiento válido y relevante, pero no el único modo de pensamiento posible. Para Ortega, a la idea como producto, le subyace otro tipo de idea que no producimos nosotros y, sin embargo, son tanto o más relevantes: las creencias.

Antes de las ideas que puede elaborar, el sujeto tiene una preexistencia en la que se encuentra inmerso, una existencia que se funda en las creencias que lo configuran bajo la forma de determinadas interpretaciones que realiza respecto de sí mismo y el mundo:

Vivir es tener que habérselas con algo –con el mundo y consigo mismo. Más ese mundo y ese “sí mismo” con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de “ideas” sobre el mundo y sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Esas “ideas” básicas que llamo “creencias” –ya se verá por qué– no surgen en tal día o tal hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, “creencias” constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. (Ortega y Gasset, 2007, p.24)

Como se ve, para Ortega las creencias adquieren un papel muy diferente dentro del pensamiento y más, dentro de la vida. De las ideas que son producto-ocurrencia estamos permanentemente dando razones, argumentando sus pros y sus contras. En cambio, respecto a las ideas que son creencias no tenemos que argumentar ni defenderlas ante nadie, sólo *estamos, somos* en ellas, pues las creencias ya están operando cuando nos esforzamos para producir alguna idea cuando nos abocamos por algún logro intelectual. No es lo mismo pensar una cosa, que contar con ella, nos advertirá Ortega (2007, p. 26).

Por otro lado, la fuerza de realidad que se incuba en las creencias, es mucho mayor que la fuerza de realidad que las ideas ofrecen. Nuestras ideas pueden cambiar ante la evidencia, mientras que las creencias se resisten a las

evidencias. Y esto sucede porque, según Ortega, las creencias constituyen la vida real, mientras que las ideas juntas resultan ser la vida intelectual. Dicha vida intelectual puede parecer fuerte, basada en hechos comprobados, sin embargo, jamás constituirá la vida hecha experiencia (2007, p. 30). La realidad es más bien lo que creemos y no las ideas que desarrollamos sobre la realidad. Las ideas son tales mientras se piensan, pero una vez que dejamos de repasarlas en el pensamiento podemos desconectarnos de ellas. En cambio, como las creencias constituyen la realidad vital y al no depender de nuestro ejercicio intelectual productivo, no podemos pausar ni desconectar creencias, «porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos» (Ortega, 2007, p. 43). Tal vez esta vinculación tan vigorosa que tenemos con las creencias se explique por un argumento que ya hemos sugerido: que nuestro acceso a la realidad es siempre mediante una representación, esto es, mediante un ejercicio de imaginación creativa, al fin y al cabo. Y, por ende, lo que las ciencias realizan no dista mucho de lo que la poesía realiza, pues ambas actividades no hacen sino representar la realidad de algún modo, desde su particular modo en cada caso.

Se puede objetar que las ciencias no funcionan así, pues mediante los más rigurosos métodos de observación y medición de hechos se da cuenta de lo que la realidad es, en forma certera y directa. A dicha objeción Ortega (2007) contesta:

El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más *seria*, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías, pese a su seriedad. (p. 50)

Pues ningún científico en su correcto juicio podría afirmar: “esto que he descubierto mediante mis instrumentos y la teoría que he construido a partir de estos datos que he obtenido *es la realidad*”. Un físico serio sabe que sus ideas son sólo eso, ideas, «sabe muy bien que *lo que dice su teoría no lo hay* en la realidad.» (Ortega, 2007, p. 49).

Teniendo en cuenta esta distinción orteguiana entre ideas y creencias, cabe volver a nuestro tema de las emociones: ¿En qué sentido podemos decir que las emociones se conectan con las creencias que somos? Como hemos visto, lo que nos sugiere Ortega es que la diferencia entre una idea y una creencia, no está dado tanto por su contenido proposicional, sino que depende del papel y arraigo que poseen en la vida del sujeto que las piensa. Esto es, la radical diferencia entre uno y otro tipo de pensamiento se produce en relación al sujeto y depende del significado que suscite, es decir, depende

del vínculo significativo entre pensamiento y la vida. Lo que nos permite proponer que desde las ideas no brotan emociones, porque la afección significativa es menor para el sujeto que posee una idea. Mientras que desde las creencias sí brotan emociones, porque esas creencias detentan una radicalidad significativa para el sujeto en la medida que permiten vínculos de relación con el medio.

Veamos si podemos mostrar este asunto con dos ejemplos. Detengámonos a pensar un momento en la relación que tiene un astrónomo respecto a la luna. Cada observación que el científico realiza de la luna poco a poco va llenando su base de datos. Al parecer, su ejercicio investigador no posee ninguna conexión emocional, pues se encuentra metódicamente comprometido con su afán científico. Podría suceder que el científico y la comunidad científica a la que pertenece, tuvieran la idea de que ya está todo dicho con respecto al satélite terrestre, sin embargo, algo en el fondo de aquel científico lo dispone a *creer* que puede un día descubrir una novedad que nadie ha visto antes. Así, firme en su creencia, se afana día a día para continuar hasta que aparece ante él ese nuevo descubrimiento. Y ahora sucede que el metódico y sereno ejercicio científico, se rompe por la alegría que inunda su existencia personal y profesional: al fin podrá demostrar su valía científica en una importante revista internacional. Como se ve, no es tanto la nueva idea producida por la constancia del astrónomo lo que provoca su emoción, sino el significado que esa idea encierra: la confirmación que la creencia que sostenía todo su empeño era cierta.

Comentemos un segundo ejemplo: podemos tener la idea natural que después de muchos años cualquier organismo desgastado naturalmente fenezca. Es tan lógico que ni siquiera necesitamos pruebas científicas, pues sabemos que no tiene sentido buscar demostrarlo. Lo lógico sería que esta idea tan cierta nos debiera preparar para cuando, por ejemplo, nuestros abuelos fallezcan. Sin embargo, la creencia que *los abuelos tan queridos no morirán* permanece intacta en algún lugar recóndito de nuestro ser, contradiciendo a su manera, los datos y la idea lógica. A pesar de dicha creencia, la idea científico-biológica se abre paso y el día terrible llega, la muerte sucede y la tristeza emerge sin miramientos.

Creer en algo, significa creer que es realidad y no una mera idea. Lo que sugerimos aquí, es que las emociones surgen de esta relación significativa con la realidad y con el mundo, vía interpretación. Esta interpretación se materializa mediante creencias que, si se rompen, cambian o se reafirman, disparan emociones.

Las emociones, por tanto, refieren a significados y no tanto a los hechos como tales, desnudos de significación. Y eso porque, volvemos a insistir, el acceso a la realidad no es directo, ni exacto, sino mediado por interpretación de símbolos y metáforas. Tal vez por eso las emociones se familiarizan con tanta facilidad con el arte, la literatura, la poesía, el teatro, pues todas estas actividades evidencian una relación estrecha y permanente con metáforas, símbolos, creencias. Son experiencias, no totalmente racionales ni totalmente irracionales, significan y no se restringen a constructos lógicos (Tenreiro, 2017). En la significación puede estar la clave para comprender las emociones como parte de nuestra racionalidad. Como sugiere Sartre (1971) en su texto *Bosquejo de una teoría de las emociones*: «Sólo puede comprenderse la emoción, buscando en ella una *significación*. Esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo cual nos lleva a hablar de una finalidad de la emoción» (p.63).

Es decir, el principio base de una teoría de la emoción para Sartre es que una emoción remite en primer lugar a lo que significa. Y eso que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad humana con el mundo. Sartre, en este sentido, está pensando que las emociones no son en primer lugar un estado de conciencia (como afirmarían las corrientes cognitivas de la emoción), pues, si bien es posible hacer consciente una emoción, eso no significa que allí encontremos su origen. Pues dice Sartre: «La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no-posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia *del mundo*» (1971, p.76).

La conciencia del mundo es una percepción, una representación, una señal, es decir, está dirigida a algo según el modo que la emoción aprehende el mundo, no explicándolo, sino significándolo. La realidad por sí misma es plana, está allí como cosa neutra. En una realidad así, las emociones no tendrían ninguna injerencia en las decisiones o en los comportamientos del sujeto. Sin embargo, el sujeto posee emociones porque es capaz de concebir una realidad que no es desnuda, sino saturada de significación.

Se trata de una significación que se hace activa en el sujeto, modificando el mundo que representa a su gusto. La significación es un ejercicio libre, en un juego en el que creemos, como dice el mismo Sartre (1971, p.88). Como cuando alargo la mano para coger un racimo de uva. Estiro la mano y no logro asirlo pues está fuera de mi alcance. Entonces murmuro hacia mí mismo: *esas uvas están demasiados verdes*. Y *voilà*, el mundo ha cambiado, gracias al poder de interpretar el mundo y de representarlo. Esta capacidad me permite hacer una pequeña «comedia que interpreto *bajo* el racimo con el fin de conferir a las uvas, a través de ella, la característica 'demasiado

verdes' que puede servir de sustitutivo a la conducta que no puedo llevar a cabo» (p.88). Entonces, se muestra que la verdadera emoción es un fenómeno de creencia, pues la conciencia no sólo se limita a arrojar significaciones afectivas sobre la realidad, sino que «*vive* en el nuevo mundo que acaba de crear. Lo vive directamente, se interesa por él, padece las cualidades esbozadas por las conductas.» (Sartre, 1971, p.106).

5. Conclusión

Ante esta dimensión creadora e interpretativa que el nudo creencias-emociones facilitan a la conciencia, pensamos que existe un riquísimo campo abierto de investigación. Si la razón no sigue siempre y estrictamente caminos lógicos, es necesario abrir las posibilidades de una racionalidad emotiva que hunde sus raíces en las creencias. Si se logra esa amplitud, entonces las narraciones éticas, los comportamientos y las acciones que responden a las emociones, adquieren una nueva luz cuando intentamos ahondar en su comprensión. Este núcleo nos lleva a afirmar de antemano que, bajo nuestra perspectiva, el mejor método filosófico que podría facilitarnos una comprensión de las emociones en este campo, es la *crítica hermenéutica* (Cortina, 1996), pues las posibilidades que el método crítico hermenéutico nos otorga nos ahorrarían la discusión ya infértil que se entrevé en la oposición razón-emoción. La razón es también emotiva. La razón es tan crítica como hermenéutica, por ello hacemos eco de la observación de Charles Taylor (2005):

La interpretación, en el sentido relevante para la hermenéutica, es un intento de aclarar, comprender un objeto de estudio. Ese objeto, en consecuencia, debe ser un texto o análogo a un texto, que en cierto modo es confuso, incompleto, oscuro, aparentemente contradictorio de una u otra manera, poco claro. La interpretación apunta a sacar a la luz una coherencia o sentido subyacentes. (143-144)

Por otro lado, la pretendida objetividad de los procesos cerebrales no puede agotar la complejidad inherente a las manifestaciones cognitivas y emotivas que se manifiestan en dichos procesos. Si sólo fijamos nuestra atención a los procesos corporales medibles y observables científicamente, no tocamos siquiera el sentido de las emociones en la complejidad de la manifestación humana. Pensamos que es de vital importancia conocer la relación existente entre los procesos corporales y los procesos psíquicos. Se dispone entonces del requerimiento de complementar aquel proceso objetivo de estudio de las emociones con un estudio subjetivo que, desde un campo como la fenomenología se puede enriquecer. Es nuestra convicción que si esclarecemos el fenómeno emotivo tal como este se manifiesta en la

conciencia de sí, es decir, como un yo, podremos cerrar el círculo que las investigaciones en perspectiva científica han abierto. Con esto queremos decir que no podemos limitarnos a una explicación científica, naturalista y mecánica de la emoción. Urge tener en cuenta al sujeto que vive dichos fenómenos en la interioridad de su conciencia y partir del cual cobran sentido sus procesos corporales y emotivos.

6. Bibliografía

Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Tecnos.

Cortina, A. (1996). Estatuto de la ética aplicada. Hermeneutica crítica de las actividades humanas. *Isegoría*. Nº13, pp. 119-134. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/228>

Damasio, A. (2010a). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Destino.

Damasio, A. (2010b). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica.

Damasio, A. (2015). *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Destino.

Damasio, A. (2018). *El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Destino.

Elster, J. (2002). *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Paidós.

Lakoff, G. (1995). Metaphor, Morality, and Politics, Or, Why Conservatives Have Left Liberals In the Dust. *Social Research*, vol 62, no. 2, Summer. <https://www.jstor.org/stable/40971091>

Lakoff, G. (2002). *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. The University Chicago Press.

Lakoff, G. (2007). *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Editorial Complutense.

Lakoff, G., Johnson, M. (1998). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.

Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del Pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Paidós.

Ortega y Gasset, J. (2007). *Ideas y Creencias (Y otros ensayos de Filosofía)*.
Revista de Occidente, Alianza Editorial.

Ricoeur, P. (1994). *Ideología y Utopía*. Gedisa.

Sartre, J.P. (1971). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Alianza Editorial.

Taylor, Ch. (2005). *La libertad de los modernos*. Amorrortu.

Tenreiro, V. (2017). *Creer en el otro: la motivación moral a partir de Kant y
Lévinas*. Ápeiron Ediciones.

TERNURA Y EMOCIONES: UNA PROPUESTA TEOLÓGICA EN DIÁLOGO CON EL GIRO AFECTIVO CONTEMPORÁNEO

TENDERNESS AND EMOTIONS: A THEOLOGICAL PROPOSAL IN DIALOGUE WITH THE AFFECTIVE TURN

MARÍA CLAUDIA ARBOLEDA PIEDRAHITA

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía

maria.arboleda@ucsc.cl

<https://orcid.org/0009-0006-2097-4971>

Artículo recibido el 9 de abril de 2025;

aceptado el 21 de enero de 2026.

Cómo citar este artículo:

Arboleda Piedrahita, M. (2026). Ternura y emociones: una Propuesta Teológica en Diálogo con el Giro Afectivo Contemporáneo. *Revista Palabra y Razón*, 28, pp. 76-96. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.76>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

En las últimas décadas, el llamado giro afectivo ha transformado profundamente el modo en que las ciencias humanas comprenden la experiencia, el conocimiento y la vida social. Este artículo propone un diálogo entre esa sensibilidad contemporánea y la teología cristiana a través de una categoría emergente: la ternura. A partir de un enfoque teológico-fundamental, se analiza el valor gnoseológico de las emociones, se rastrea la presencia de la ternura en la Sagrada Escritura, se presentan sus implicaciones teológicas desde el pensamiento de Carlo Rocchetta y se reivindica su centralidad en la propuesta pastoral del papa Francisco. Lejos de reducir la ternura a un sentimiento pasajero o decorativo, se presenta como una forma encarnada de amor, una clave hermenéutica para comprender el actuar de Dios y una vía concreta de transformación espiritual y social.

Palabras claves: Ternura – Giro afectivo – Emociones – Teología fundamental

ABSTRACT

In recent decades, the so-called affective turn has significantly reshaped the way human sciences understand experience, knowledge, and social life. This article offers a theological dialogue with this contemporary sensibility through an emerging category: tenderness. From a fundamental theological perspective, it examines the cognitive value of emotions, traces the presence of tenderness in Sacred Scripture, explores its theological implications in the work of Carlo Rocchetta, and highlights its central role in Pope Francis' pastoral vision. Far from reducing tenderness to a fleeting or decorative feeling, this paper presents it as an embodied form of love, a hermeneutical key to understanding God's action, and a concrete path for spiritual and social transformation.

Keywords: Tenderness – Affective Turn – Emotions – Fundamental Theology

1. Introducción

En los últimos años, se ha presenciado una transformación profunda en las formas de comprender al ser humano, sus relaciones y su modo de habitar el mundo. Este cambio, conocido como “giro afectivo”, ha atravesado múltiples disciplinas –desde la filosofía hasta la sociología, desde la antropología hasta la educación– y ha puesto en el centro de la reflexión académica una dimensión tantas veces marginada: la afectividad. Esta sensibilidad renovada no implica simplemente un cambio de temas o de lenguajes, sino una verdadera mutación epistemológica que cuestiona la primacía absoluta de la razón instrumental y reconoce que las emociones, los vínculos y el cuerpo también son fuentes legítimas de conocimiento y de sentido.

Ahora bien, este giro no está exento de tensiones. Si bien ha permitido visibilizar aspectos fundamentales de la experiencia humana, también ha sido acusado de caer en formas de emocionalismo acrítico o subjetivismo ético. En este contexto, la teología —en cuanto reflexión creyente sobre el misterio de Dios y sobre el ser humano a la luz de la revelación— tiene una doble responsabilidad, por un lado, discernir los aportes y límites de esta sensibilidad contemporánea, y por otro, ofrecer una palabra significativa que, sin renunciar a su fundamento trascendente, sea capaz de dialogar con los desafíos culturales del tiempo actual.

Este artículo busca responder a esa doble tarea a partir de una pregunta central: ¿cómo puede la ternura, entendida no solo como emoción, sino como forma de relación y categoría teológica, iluminar el pensamiento cristiano actual en diálogo con el giro afectivo contemporáneo? Frente a una cultura marcada por la desconfianza, la fragmentación y la sobreexposición emocional, se propone recuperar la ternura como forma encarnada del amor, como expresión de la alteridad radical y como vía de acceso a lo divino.

Para ello, se plantea una propuesta teológico-fundamental que parte del reconocimiento de la afectividad como dimensión estructurante del ser humano en diálogo con las ciencias humanas, la antropología cristiana y una lectura creyente de la historia de la salvación. El hilo conductor será la ternura, comprendida como un amor que se hace visible, que se encarna en gestos concretos de cuidado, atención y acogida. Lejos de reducirse a un sentimiento efímero, se la asumirá como un dinamismo estructural del sujeto, que transforma el vínculo con Dios y con los otros.

A nivel metodológico, esta investigación se apoya en el análisis hermenéutico de fuentes filosóficas, teológicas y magisteriales, especialmente en el

pensamiento del teólogo italiano Carlo Rocchetta, que ha desarrollado una teología sistemática de la ternura, en las enseñanzas del papa Francisco y en los aportes de algunos filósofos personalistas como Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Dietrich von Hildebrand y Maurice Nedoncelle¹. Asimismo, se incorpora la contribución de autores contemporáneos que han dado luces a la comprensión de los efectos del llamado “giro afectivo”, como Martha Nussbaum, Arlie Hochschild y Byung-Chul Han, con el fin de enriquecer el análisis desde contextos culturales actuales. El objetivo de este artículo es doble, por un lado, ofrecer una comprensión teológica de la ternura enraizada en una antropología relacional, y por otro, mostrar su pertinencia ante la lógica de la indiferencia y el individualismo contemporáneo.

La estructura del artículo se organiza en ocho apartados: una introducción al “giro afectivo” y sus implicaciones para la teología contemporánea; una reflexión sobre el valor gnoseológico de la afectividad y su vínculo con la ternura; una comprensión de la ternura como forma de conocimiento encarnado; una revisión del impacto del “giro afectivo” en la teología y su llamado a una comprensión integral del ser humano; la formulación de la ternura como categoría teológica en diálogo con la afectividad; el desarrollo de la teología de la ternura en el pensamiento de Carlo Rocchetta; la recepción y consolidación de esta perspectiva en el magisterio del papa Francisco, donde la ternura se convierte en estilo y programa pastoral; y, finalmente, una conclusión que plantea la ternura como clave hermenéutica para la comprensión de Dios y del ser humano en el horizonte de una espiritualidad relacional, encarnada y transformadora.

2. El giro afectivo y la recuperación de lo sensible

En las últimas dos décadas, diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales han experimentado un viraje significativo en la forma de comprender la experiencia humana: el llamado “giro afectivo”. Esta transformación epistemológica representa un reposicionamiento crítico frente a la tradición racionalista y dicotómica que por siglos fragmentó razón y emoción, cuerpo y mente, lenguaje y afecto. El “giro afectivo” no

¹ Estos autores pueden inscribirse dentro de las diversas corrientes del personalismo del siglo XX. Gabriel Marcel representa un personalismo de orientación existencial, centrado en la experiencia de la disponibilidad, la fidelidad y el misterio del ser (Marcel, 1996). Jacques Maritain, por su parte, desarrolla un personalismo de raíz tomista, articulado en torno a la noción de la persona como sujeto espiritual con vocación trascendente y relacional (Maritain, 1999). Dietrich von Hildebrand, desde una perspectiva fenomenológica, subraya la centralidad del corazón como sede del amor y la respuesta a los valores, ofreciendo una reflexión rigurosa sobre la afectividad como dimensión espiritual (Von Hildebrand, 2009). Finalmente, Maurice Nédoncelle propone un personalismo dialógico, donde el ser de la persona se constituye en el encuentro y en la relación “yo-tú”. Si bien no todos utilizan explícitamente la categoría de ternura, sus contribuciones antropológicas, éticas y ontológicas permiten fundamentarla filosóficamente como forma relacional y encarnada del amor (Vásquez, 1991).

supone una exaltación acrítica de lo emocional, sino una apertura a modos más integrales de comprender lo humano, reconociendo que los afectos no son irracionalidades residuales, sino formas de acceso a la realidad cargadas de sentido, valoración y vínculo. Como han señalado Lara y Enciso (2013), este giro no ofrece una única mirada ni una terminología cerrada, sino que “el nuevo lector de la vida social tiene diferentes caras [y] la relación entre la emoción, los sentimientos y el afecto representa el marco de la fotografía” (p. 108) con la que se retrata la realidad.

Esta transformación también ha impactado el campo filosófico y teológico, aunque su recepción ha sido desigual. Tradicionalmente, muchas corrientes privilegiaron una visión centrada en una antropología racionalista, pero cada vez más voces reconocen que la afectividad no solo acompaña, sino que participa activamente en la constitución del sujeto moral, espiritual y relacional. Desde esta perspectiva, la emoción no se concibe únicamente como una reacción biológica o un estado subjetivo pasajero, sino como una forma genuina de conocimiento². En este sentido las emociones emergen como actos intencionales que revelan la manera en que el sujeto valora su entorno y orienta su acción. Así lo sostiene Pinedo (2024) al afirmar que “las emociones son actos intencionales dirigidos a valores” (p. 208), una intuición que ha sido desarrollada por autores contemporáneos como Robert Solomon³ y Martha Nussbaum⁴, quienes subrayan que:

2 Las emociones son mecanismos instintivos, naturales: para estudiarlas, el autor toma como referencia la obra de Darwin *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* (1872) y entrelaza sus tesis con consideraciones de diversas fuentes que van desde la Eneida hasta Paul Ekman, desde Aristóteles hasta Shakespeare (Martín, 2023, p. 176)

3 Robert Solomon ha sido una de las voces pioneras en replantear filosóficamente el papel de las emociones, alejándose tanto del racionalismo clásico como del reduccionismo neurocientífico. En su obra *Ética emocional: una teoría de los sentimientos* (2007) afirma que “no solo somos animales racionales, según la célebre definición de Aristóteles, también tenemos emociones, vivimos nuestra vida mediante nuestras emociones, y son estas las que dan sentido a nuestra vida” (p. 15). Desde esta perspectiva, defiende una concepción ética de las emociones, en la que estas no son meras respuestas biológicas o distorsiones del juicio, sino realidades cargadas de sentido, valores y decisiones. En diálogo crítico con las ciencias contemporáneas, especialmente la neurociencia, Solomon mantiene una postura que reconoce los aportes científicos sin renunciar a una lectura humanista y filosófica de la afectividad. Su propuesta resulta clave para el pensamiento actual sobre el “giro afectivo” al mostrar cómo las emociones son estructuras intencionales que nos vinculan éticamente con el mundo, los otros y nosotros mismos.

4 Martha C. Nussbaum ha realizado aportes fundamentales al estudio de las emociones desde una perspectiva filosófico-moral, proponiendo que las emociones son juicios de valor que reflejan lo que una persona considera importante para su bienestar y para la vida en común. Esta interpretación ha sido desarrollada en obras como *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (2008), donde argumenta que las emociones tienen una estructura cognitiva compleja que articula nuestra percepción del mundo y nuestro compromiso ético. Asimismo, en *Justicia poética* (1997) y *La terapia del deseo* (2003), Nussbaum relaciona las emociones con la literatura, la vida pública y la tradición helenística, explorando su papel en la deliberación moral. Aunque su marco teórico ofrece valiosas herramientas para comprender la dimensión pública y formativa de los afectos, en este estudio su propuesta es considerada desde una mirada crítica. En efecto, la absolutización de la emoción como

el cambio físico que se da en algunas experiencias emocionales, en sí mismo, no es suficiente para explicar la diversidad y la riqueza de la expresión emocional humana, ya que en su raíz las emociones están precedidas de actos de valoración que son los detonantes de diversas actitudes y comportamientos (Pinedo, 2024, p. 207).

Podríamos afirmar que las emociones han dejado de ser comprendidas como elementos periféricos para ser reconocidas como fuerzas constitutivas del conocimiento, la acción, el aprendizaje y las relaciones sociales. En esta misma línea, William Lyons (1993) sostiene que las emociones no son reacciones meramente fisiológicas, sino respuestas complejas ante estímulos del entorno, caracterizadas por una valoración positiva o negativa de un objeto intencional (p.279).

Esta perspectiva permite comprender que las emociones no solo acompañan la experiencia humana, sino que la estructuran desde su núcleo valorativo. Lejos de reducirse a lo individual, los afectos se entienden como dimensiones relacionales que configuran los vínculos humanos, los discursos y las prácticas institucionales. Por ello, este giro exige no solo un ajuste metodológico, sino una renovación epistemológica y ética que invita a repensar la producción de conocimiento desde una escucha más atenta a las vivencias concretas de los sujetos (Tanzi et al., 2025, p.408).

El “giro afectivo” ha puesto de relieve que las emociones no son meras experiencias privadas, sino realidades que atraviesan la vida social, cultural y económica. Arlie Hochschild abrió este campo con el concepto “trabajo emocional”⁵, mostrando cómo los afectos pueden ser gestionados y comercializados en los entornos laborales. Desde un enfoque filosófico, Byung-Chul Han denunció que el neoliberalismo convierte las emociones

núcleo de la vida ética –sin una referencia explícita a la verdad objetiva del ser humano y su vocación al bien– puede conducir a formas de subjetivismo moral que entran en tensión con una antropología teológica fundada en la alteridad, la trascendencia y el amor verdadero como don y acogida. Por ello, se cita su trabajo como un referente significativo del “giro afectivo”, aunque no como base sustancial del planteamiento.

5 Arlie Russell Hochschild (1940) es una socióloga estadounidense que, a lo largo de casi cinco décadas de investigación, ha realizado valiosas contribuciones a los estudios sobre emociones, género, familia, trabajo y cuidados. Su propuesta del concepto de “emotional labor” (trabajo emocional), desarrollada especialmente en *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling* (1983), mostró cómo las emociones pueden ser gestionadas, reguladas e incluso comercializadas, particularmente en el sector de servicios. Este enfoque abrió nuevas perspectivas para comprender los afectos como capital social y económico, superando la idea de que las emociones pertenecen exclusivamente al ámbito privado. Así, sus investigaciones –como también se evidencia en *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (1989) y *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (1997)– permitieron observar cómo los sentimientos no solo impactan la vida interior, sino que estructuran las dinámicas laborales y familiares, convirtiéndose en un punto de partida fundamental para lo que posteriormente se denominó el giro afectivo. (cf. Wharton, 2011).

en instrumentos de autoexplotación y mercancía, generando subjetividades frágiles y agotadas⁶. En el plano sociológico, Peter Stearns y Samária Andrade evidenciaron cómo las emociones estructuran instituciones, marcos culturales y formas de poder, lo que llevó al concepto “sociedades afectivas”⁷. Finalmente, Lara y Enciso han resaltado la dificultad terminológica del campo, en el que conviven categorías como emoción, afecto y sentimiento, mostrando así la riqueza y transversalidad de esta dimensión humana⁸. En conjunto, estos aportes permiten comprender tanto las posibilidades como las patologías del giro afectivo, y justifican la necesidad de abrir un horizonte teológico en el que la ternura aparezca como clave hermenéutica capaz de restituir la densidad relacional y trascendente de los vínculos humanos.

Desde aquí, la reflexión teológica encuentra un desafío y una oportunidad: asumir que los afectos, lejos de ser un añadido secundario, forman parte del conocimiento de Dios y de la vida cristiana. La teología, en fidelidad a la Revelación, está llamada a integrar la dimensión afectiva como expresión encarnada de un Dios que ama con corazón humano. Aquí vale la pena recordar las palabras del papa Francisco:

Porque es indudable que a lo largo de la historia y en diversas partes del mundo el corazón se ha convertido en símbolo de la intimidad más personal y también de los afectos, las emociones, la capacidad de amar. Fuera de toda explicación científica, una mano colocada en el corazón de un amigo expresa un afecto especial; cuando una persona se enamora y está cerca de la persona amada, los latidos se

6 Byung-Chul Han, en *La sociedad de la transparencia* (2013) y *La sociedad del cansancio* (2022), ofrece una crítica filosófica de gran calado: sostiene que en el neoliberalismo los afectos se convierten en mercancía y en combustible para la autoexplotación. Según Han, la sobreexposición emocional y la exigencia de positividad perpetua han dado lugar a subjetividades agotadas y frágiles, atrapadas en una lógica de rendimiento ilimitado. Su diagnóstico es relevante porque advierte de las patologías del giro afectivo: lo que nació como reivindicación de la afectividad termina, en contextos neoliberales, en desgaste, indiferencia y fragmentación.

7 Peter Stearns junto con Carol Stearns en su artículo *Emotionology: Clarifying the History of emotions and emotional standards*, y Samária Andrade en su artículo *Quem tem medo das das emoções?*, muestran que las emociones no son fenómenos aislados, sino fuerzas que estructuran instituciones, marcos culturales y relaciones de poder. Su trabajo se complementa con el de Greco y Stenner (2008), quienes acuñaron la idea de “sociedades afectivas”, donde los sentimientos actúan como mecanismos de regulación social. Estos aportes son decisivos porque ubican el giro afectivo en procesos sociales amplios, ayudando a comprender cómo los afectos no solo moldean la vida individual, sino también la organización de comunidades, culturas y políticas.

8 Alí Lara y Giazú Enciso en el artículo *El giro afectivo* (2013) describen el giro afectivo como un giro “poliamoroso”, en el que conviven múltiples categorías –emoción, afecto, sentimiento, sensibilidad– cuyas fronteras no siempre son claras. Esta polisemia, lejos de ser un problema, refleja la riqueza y transversalidad de la afectividad como dimensión humana. Su aporte ofrece un marco de comprensión flexible que permite integrar distintas disciplinas y, en un plano teológico, abrirse a categorías como la ternura, que no se agotan en lo psicológico ni en lo sociológico, sino que remiten al núcleo ético y espiritual de la experiencia humana.

aceleran; cuando alguien sufre un abandono o un engaño de parte de una persona amada, siente como una fuerte opresión en el corazón. Por otra parte, para expresar que algo es sincero, que brota realmente del centro de la persona, se afirma: ‘te lo digo de corazón’. El lenguaje poético no puede ignorar la fuerza de estas experiencias. Por eso es inevitable que durante la historia el corazón haya alcanzado una fuerza simbólica única que no es meramente convencional. (Francisco, 2024, n.53)

Conocer a Dios no es, entonces, una operación abstracta, sino una relación personal que transforma al sujeto y que incluye sus modos de sentir, de mirar, de acoger y de amar. De este modo, la teología de la ternura no sentimentaliza el discurso, sino que ofrece una vía encarnada, relacional y transformadora para pensar el misterio del amor divino.

3. Ternura y conocimiento: el valor gnoseológico de la afectividad

El marco epistemológico, que reconoce el valor cognitivo de las emociones, permite recuperar una tradición filosófica que, sin negar la racionalidad, ha afirmado que la experiencia afectiva participa del acto de conocer. Desde Franz Brentano, quien sostenía que “las emociones son actos intencionales dirigidos a valores hasta William Lyons que subraya, como ya lo hemos dicho antes, que las emociones están caracterizadas por una valoración positiva o negativa” (Pinedo, 2024, p.208), se perfila una comprensión de los afectos no como formas legítimas de aprehender el mundo. Robert Solomon y Martha Nussbaum, por su parte, han señalado que el cambio fisiológico no basta para explicar la riqueza de la vida emocional humana; en realidad, las emociones están precedidas por actos de juicio y valoración y son esas evaluaciones las que desencadenan comportamientos, decisiones y vínculos significativos (Pinedo, 2024, p.207). Desde esta perspectiva, sentir es una forma de conocer. Esta afirmación, lejos de ser una consigna romántica, parte de la convicción de que el ser humano no conoce solamente con la razón, sino también con el cuerpo y con la sensibilidad que lo conecta a los otros y al mundo.

En este contexto se propone una primera aproximación a la ternura, no como un sentimiento difuso o una mera disposición afectiva, sino como una forma específica de relación. La ternura será entendida aquí como un amor que se hace visible, que sale al encuentro del otro, que se percibe a través de los sentidos y que se expresa tanto en gestos sensibles como en una opción vital permanente. En ella, se conjugan la mirada que reconoce, el tacto que cuida, la palabra que consuela y la presencia que sostiene. A diferencia de la empatía, que puede ser momentánea, o de la compasión, que puede implicar una relación asimétrica, la ternura implica una proximidad no invasiva, una

atención amorosa que dignifica al otro sin absorberlo. Es, en este sentido, un modo de conocimiento encarnado, relacional y transformador.

4. Sentir para conocer: una aproximación a la ternura

En su libro *Emoción*, Lyons (1993) sostiene que las emociones son respuestas complejas ante el entorno, que incluyen componentes fisiológicos pero que se caracterizan principalmente por una valoración positiva o negativa del objeto (persona, cosa, acontecimiento o situación). Esta valoración moviliza actitudes, decisiones y comportamientos que:

El modo concreto como estas emociones o pasiones paradigmáticas se originan depende de si la emoción en cuestión es directa o indirecta. Las pasiones directas, tales como el deseo, la aversión, la tristeza, la alegría, la esperanza, el miedo, la desesperación y la confianza son el resultado de la asociación directa del placer y el dolor, el bien y el mal con algún aspecto o cualidad de cierto objeto. La alegría, por ejemplo, es la impresión inmediata o directa del placer asociado con alguna cosa (pp.17-18)

Este planteamiento implica reconocer que las emociones tienen un carácter cognitivo: permiten acceder a lo real de una manera distinta —y complementaria— a la razón discursiva. Por ello, no sorprende que el “giro afectivo” haya puesto en crisis una concepción del conocimiento que privilegia únicamente la objetividad racionalista, proponiendo en cambio un enfoque que valore la experiencia, la subjetividad encarnada y la vida relacional como fuentes legítimas de verdad. Lejos de oponerse a la razón, la afectividad constituye una dimensión indispensable para la comprensión integral del ser humano.

Este marco permite repensar la ternura más allá de su dimensión afectiva espontánea, como una forma encarnada de conocimiento. Amar con ternura, tocar con ternura, mirar con ternura, no son solo gestos sensibles, sino actos que expresan una comprensión profunda del otro como digno de cuidado. En este sentido, se puede afirmar que la ternura, como amor que se hace visible y próximo, es también una forma de “sabiduría del cuerpo” que reconoce la vulnerabilidad ajena como un llamado moral.

Desde aquí se abre el paso a la teología, pues si el conocimiento de Dios no es ajeno a la experiencia humana, entonces esta forma de conocer, afectiva, encarnada y relacional, no solo tiene cabida en el pensamiento teológico, sino que puede iluminar nuevas formas de comprender la revelación y el encuentro con lo divino.

5. La teología de la encarnación ante el giro afectivo

Aunque el “giro afectivo” surgió en el ámbito de las ciencias sociales y del pensamiento filosófico contemporáneo, su resonancia no se detiene allí. La teología, cuya tarea es pensar la fe desde la experiencia concreta del ser humano, está llamada también a replantearse sus enfoques cuando la comprensión de lo humano se enriquece. No se trata de adaptar acríticamente modas culturales, sino de reconocer que la revelación cristiana no ha sido transmitida por ideas abstractas, sino por la historia de un Dios que se hizo carne y compartió nuestras emociones, vínculos, fragilidades y pasiones.

Como señala el teólogo latinoamericano Carlos María Galli (2014), el cristianismo es la religión del “Dios humanado”, del Dios con entrañas de misericordia, cuya presencia en el mundo se da en el rostro de un hombre concreto, Jesús de Nazaret. Esta afirmación no solo expresa una verdad cristológica, sino que interpela directamente a la teología contemporánea, pues “la vida de Jesús está tejida de palabras y gestos profundamente afectivos: se compadece, llora, abraza, acaricia, se deja tocar, se conmueve, grita, tiembla, ama” (p.56). Así, el rostro tierno de Jesús revela el rostro mismo del Padre, haciendo de la afectividad una dimensión constitutiva de la revelación. No es posible, por tanto, una teología cristiana desarraigada del cuerpo, de las relaciones y de la sensibilidad que habita la vida humana.

En esta línea, el afecto es una vía teológica para comprender el amor divino. El papa Francisco lo ha subrayado insistentemente: “Dios no nos mira con frialdad, sino con entrañas de misericordia; nos acaricia, se inclina, nos toca, nos sana” (Francisco, 2013, n.88). Esta afirmación no es solamente pastoral, remite a una tradición teológica que reconoce en la encarnación un acto de profunda condescendencia amorosa, en la que la afectividad no es periférica, sino esencial para revelar la cercanía de Dios.

La teología moral, la antropología teológica, la espiritualidad y la pastoral están llamadas a asumir este horizonte afectivo, no como un debilitamiento del rigor, sino como una profundización en la humanidad integral del creyente. Con ello, se amplía la comprensión de la santidad cristiana, ya no como negación de lo sensible, sino como integración armoniosa del corazón, del cuerpo y de la inteligencia en una vida configurada por el amor. En este contexto, la ternura emerge como categoría teológica que permite articular afectividad y revelación, corporeidad y trascendencia, ética y espiritualidad. No se trata de sentimentalismo ni de mera emoción superficial, sino de una forma concreta, sensible y comprometida de amor, que hunde sus raíces en el corazón mismo del Evangelio y de la experiencia cristiana.

6. La ternura como categoría teológica en clave afectiva

El reconocimiento de la ternura como categoría teológica responde a una sensibilidad afectiva y relacional que ha comenzado a permear no solo la reflexión académica, sino también los cambios culturales más amplios de nuestra sociedad. En un contexto donde lo emocional y lo corporal han cobrado nueva centralidad, también la teología está llamada a redescubrir dimensiones olvidadas de la revelación cristiana. No se trata de añadir un adorno sentimental al discurso de la fe, sino de recuperar una verdad antigua que hoy interpela con nueva fuerza: Dios no solo ama, sino que ama con ternura. Esta afirmación no se restringe al ámbito cristológico, aunque en Cristo alcanza su plenitud, sino que atraviesa toda la historia de la salvación. Ya en el Antiguo Testamento, Dios se revela como un Dios de entrañas compasivas, que carga a su pueblo como a un niño, que lo guía con lazos de ternura, que se conmueve ante su sufrimiento (Os 11,3-4; Is 49,15; Dt 1,31). Esta línea de continuidad bíblica encuentra su expresión más cercana en la vida de Jesús, cuyos gestos –llorar, tocar, abrazar, dejarse tocar– manifiestan un amor que se hace sensible, próximo y concreto.

Desde esta perspectiva, la ternura puede entenderse como una forma particular del amor: un amor que se hace sensible, que se expresa en la cercanía, que acoge la fragilidad del otro y que se traduce en gestos concretos de compasión y cuidado. Como lo ha subrayado el papa Francisco en múltiples ocasiones, la ternura no es debilidad, sino fortaleza del amor cuando se encarna en la cercanía concreta: “La ternura es el amor que se hace cercano y concreto. Es un movimiento que parte del corazón y llega a los ojos, a los oídos, a las manos” (Francisco, 2020, n.194).

Este tipo de amor afectivo y transformador no solo pertenece al ámbito de la pastoral o de la espiritualidad, sino que debe permear toda reflexión teológica sobre Dios y sobre el ser humano. La ternura, en este sentido, se convierte en un modo privilegiado de expresar la condescendencia divina y la dignidad del otro. Es un lenguaje encarnado del amor que, lejos de ser sentimental, responde a una lógica evangélica radical: la del cuidado de los últimos, la del consuelo al afligido, la del abrazo al pecador arrepentido, la de la caricia al leproso marginado.

En diálogo con el giro afectivo, esta propuesta no pretende sustituir la centralidad de la razón teológica, sino complementarla desde una dimensión afectiva que ha sido muchas veces marginada. Como señala Carlos María Galli (2014), la “opción por los pobres” no es solo una exigencia ética o social, sino una categoría teológica, profundamente anclada en la revelación del Dios misericordioso que se conmueve por el dolor humano (cf. Francisco, 2013, n.193-198). En este marco, la ternura emerge como el rostro visible de

esa misericordia: una mediación afectiva que hace presente el amor de Dios en la historia.

7. La ternura como categoría teológica en el pensamiento de Carlo Rocchetta

Carlo Rocchetta afirma que “la ternura es sentirse amado y amar, dando gracias al Altísimo por el don de la vida, con pureza de corazón y gratitud. Una ternura así no se impone, nos es dada; se acoge y se comparte más que enseñarse” (Rocchetta, 2005, p. 11)⁹. Esta concepción revela que la ternura, lejos de ser una técnica o una estrategia afectiva, es ante todo una experiencia espiritual que brota del don recibido y se traduce en relación. Implica una actitud contemplativa y agradecida ante la vida, que se expresa en gestos sencillos, pero profundamente significativos. Desde esta perspectiva, Rocchetta no presenta la ternura como una cualidad opcional del amor cristiano, sino como su expresión más auténtica y encarnada, capaz de renovar la mirada, sanar vínculos y abrir caminos de comunión.

Esta comprensión no nace de una abstracción teórica, sino de la contemplación del modo concreto en que Dios actúa en la historia. A partir del Antiguo Testamento, Carlo Rocchetta ha mostrado cómo el lenguaje bíblico expresa el amor de Dios a través de términos profundamente corporales y afectivos. El concepto *rahamim* según Carlo Rocchetta y Rosalba Manes (2016), derivado de las raíces *rhn* y *hnn*, “remite a las entrañas en cuanto sede de la sensibilidad y de los afectos más tiernos, y equivale al ‘corazón’ entendido como centro simbólico del sentir amoroso” (p.33)¹⁰. Así, la ternura no es un sentimiento abstracto, sino una forma de amor fuerte y visceral, que desborda hacia el otro con intensidad compasiva.

En los salmos y los textos proféticos, este amor tierno y entrañable se describe como un Dios que se abaja y se inclina hacia el que sufre, que escucha el clamor del oprimido, lo abraza y lo salva: un Dios que actúa como madre que consuela, que amamanta, que carga a sus hijos en brazos (Is 66,12-15). De este modo, Rocchetta afirma que Yahveh es un Dios poderoso, pero que también acaricia a sus pequeños con una delicadeza infinita, más aún que una madre. Por tanto, la ternura de Dios se revela como un dinamismo de compasión activa que transforma las relaciones humanas y prepara el camino para el abrazo mesiánico definitivo (Rocchetta y Manes, 2016, p.52-53). Esta fuerza transformadora de la ternura se manifiesta de modo

9 Traducción propia de: “Tenerezza è sentirsi amati e amare, dicendo grazie all’Altissimo per il dono della vita, con purezza di cuore e riconoscenza. Una simile tenerezza non si ordina, ci è donata e basta; essa si accoglie e si condivide, più che insegnarla”

10 Traducción propia de: “*Rahamim* rimanda alle viscere in quanto sede della sensibilità e degli affetti più teneri, ed equivale al «cuore» compreso come centro simbolico del sentire amante”

ejemplar en la figura del Siervo de Yahveh: “Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca” (Is 53,7). El comienzo de este versículo es vincula por Rocchetta a la debilidad redentora de Cristo y afirma que “la ternura de Dios nos revela el rostro de un Dios que se convierte en nuestro prójimo, en nuestro compañero de viaje, asumiendo sobre sí nuestra debilidad para transformarla en gracia de salvación para todos” (Rocchetta, 2013b, p. 148)

Rocchetta afirma que la ternura posee una doble dimensión: teológica y antropológica. Teológicamente, expresa el modo en que Dios ama, se comunica y se acerca al ser humano. Antropológicamente, revela lo más hondo de la vocación humana: “ser ternura”, no simplemente “tener ternura”(Rocchetta, 2013b, p.75). Es decir, la ternura no es un atributo accesorio, sino una cualidad estructural del ser creado a imagen y semejanza de un Dios que es ternura. La ternura “no pertenece simplemente a la lógica del tener, sino del ser, y expresa la estructura metafísica de la persona en su aspiración profunda e indestructible” (Rocchetta, 2013b, p.56): el amor.

Al hablar de metafísica, Rocchetta implica que es necesario reconocer una “correspondencia igualmente profunda entre la ternura humana y la ternura divina: la una sostiene la otra y la cumple” (Rocchetta, 2013b, p.57) . Este anclaje ontológico tiene consecuencias antropológicas de gran calado, pues plantea que la ternura es un camino privilegiado para comprender la identidad relacional del ser humano y su apertura radical al amor como vocación constitutiva. Desde esta perspectiva, se supera la fragmentación que durante siglos ha escindido cuerpo y espíritu, razón y afectividad, gracia y naturaleza. En la ternura se integran el corazón, la palabra, el gesto y la mirada: es toda la persona la que entra en relación. Por eso, Rocchetta propone una “teología de la ternura” no como una sentimentalidad de la fe, sino como una vía para redescubrir su núcleo más humano y divino a la vez.

Esta comprensión tiene, además, implicaciones pastorales, morales y comunitarias. Carlos Rocchetta, al investigar la fuerza del abrazo, entendido como contacto, como entrada corpórea en relación con el otro, afirma que el amor que no toca, que no consuela, que no se conmueve, no es verdaderamente cristiano. Desde esta perspectiva, plantea que el abrazo, para ser expresión auténtica de ternura, requiere una mirada madura que reconozca al otro como sujeto y no como objeto:

Una cosa se estudia y se posee, una persona se encuentra y se respeta; una cosa se utiliza, una persona interpela; una cosa está allí, una persona es viva, lleva una historia, temores y esperanzas... Solo cuando

se conjuga con la madurez afectiva, el abrazo se presenta como signo de intercambio y de ternura, y no crea situaciones de dominio o dependencia (Rocchetta, 2013a, p. 65)¹¹.

De esta manera, podemos comprender que la ternura implica el encuentro con un otro en su totalidad, y se vuelve un criterio de autenticidad evangélica y una fuerza transformadora en las relaciones familiares, eclesiales y sociales. Esta dimensión profundamente relacional y sanadora de la ternura no permanece confinada al ámbito de la reflexión teológica, sino que ha sido asumida con fuerza en el corazón del magisterio contemporáneo.

8. La teología de la ternura en el magisterio del papa Francisco

La ternura ha dejado de ser una categoría secundaria o meramente afectiva en el pensamiento eclesial contemporáneo. Gracias al impulso del papa Francisco, esta noción ha adquirido una fuerza teológica, pastoral y espiritual central en la propuesta de renovación eclesial que él ha promovido desde el inicio de su pontificado. En la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, Francisco presenta la ternura como el modo en que Dios se acerca a la humanidad y como la clave para toda acción pastoral auténtica. Su llamado a una “revolución de la ternura” (Francisco, 2013, n. 68) no es un recurso retórico, sino una síntesis profunda de su comprensión del Evangelio, de la misericordia y de la dignidad humana, como él mismo ha repetido en múltiples ocasiones. Esta propuesta, sin embargo, se encuentra con resistencias internas dentro de la misma Iglesia. En palabras del Papa:

El Evangelio nos invita siempre a correr el riesgo del encuentro con el rostro del otro, con su presencia física que interpela, con su dolor y sus reclamos, con su alegría que contagia en un constante cuerpo a cuerpo. La verdadera fe en el Hijo de Dios hecho carne es inseparable del don de sí, de la pertenencia a la comunidad, del servicio, de la reconciliación con la carne de los otros. El Hijo de Dios, en su encarnación, nos invitó a la revolución de la ternura (Francisco, 2013, n.88)

La Iglesia está llamada a ser una madre que cuida, que protege a todos sus hijos, cercana a las heridas del pueblo, capaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los pobres y vulnerables. Francisco afirma que la ternura es el

¹¹ Traducción propia de: “Ogni persona, infatti, è assolutamente diversa da una cosa: una cosa si studia e si possiede, una persona s'incontra e si rispetta; una cosa si conosce e si può utilizzare per le proprie esigenze, una persona si rivela e m'interpella a uno scambio alla pari; una cosa «sta lì» come qualcosa d'inerme, una persona è viva, porta in sé una storia, delle attese e delle paure; una cosa è quello che è, una persona cambia, si progetta e include una miniera di possibilità. Da questo punto di vista, è evidente che solo quando si coniuga con la maturità affettiva, l'abbraccio si presenta come segno di scambio e di tenerezza, e non crea situazioni di dominio o dipendenza”.

lenguaje de los más pequeños, de los que necesitan al otro, de los que no bastan a sí mismos y que es en esa experiencia donde se revela el rostro de Dios (Francisco, 2013, n.270). Esta visión se complementa con una dimensión mariana profundamente arraigada en la espiritualidad del Papa:

cada vez que miramos a María volvemos a creer en lo revolucionario de la ternura y del cariño. Ella nos enseña que la humildad y la ternura no son virtudes de los débiles sino de los fuertes, y que la compasión activa puede convivir con una profunda búsqueda de justicia. María, que sabe reconocer las huellas del Espíritu en lo cotidiano y que actúa “sin demora” para auxiliar a los demás (cf. Lc 1,39), encarna esa dinámica de contemplación y salida, de cuidado y compromiso. Por eso, se convierte en modelo eclesial para la evangelización: una Iglesia que, a imagen suya, sea hogar cálido y madre abierta a todos los pueblos, anunciando con ternura el nacimiento de un mundo nuevo, sostenido por la promesa del Resucitado: ‘Yo hago nuevas todas las cosas’ (Ap 21,5) (Francisco, 2013, n.288).

Este énfasis no es aislado. En documentos como *Amoris Laetitia* (2016) y *Fratelli Tutti* (2020), la ternura aparece como una actitud cristiana fundamental, no solo en el ámbito familiar, sino también en la vida social, política y eclesial. En *Fratelli Tutti*, el Papa presenta la ternura como el camino más humano y más divino para vivir la fraternidad y contrarrestar la cultura del descarte:

¿Qué es la ternura? Es el amor que se hace cercano y concreto. Es un movimiento que procede del corazón y llega a los ojos, a los oídos, a las manos. [...] La ternura es el camino que han recorrido los hombres y las mujeres más valientes y fuertes (Francisco, 2020, n.194).

Este estilo de amor activo y sensible encuentra lugar incluso en el ámbito político, donde, según el Papa, “los más pequeños, los más débiles, los más pobres deben enternecernos: tienen ‘derecho’ de llenarnos el alma y el corazón. Sí, ellos son nuestros hermanos y como tales tenemos que amarlos y tratarlos” (Francisco, 2020, n.194) .

En el Discurso en la clausura de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, Francisco alerta sobre cinco tentaciones que pueden obstaculizar la irradiación del verdadero amor de Dios: la dureza de corazón que impide dejarse sorprender por un Dios siempre en movimiento; el buenismo destructivo que trivializa la misericordia, presentando una imagen debilitada de Dios incapaz de sanar; la deformación de la Palabra, ya sea volviéndola ininteligible o vaciándola de su misterio; la búsqueda de agradar al mundo, bajándose de la Cruz, y el descuido del *Depositum fidei*,

como si fuéramos dueños y no custodios (Francisco, 2014). En este marco, la ternura se configura como una vía de autenticidad evangélica, capaz de atravesar estas tensiones con la fuerza del amor encarnado y del cuidado que brota del corazón de Cristo. Así, el mensaje del Papa no se sitúa en los extremos ideológicos, sino en el centro vivo del Evangelio, desde una teología centrada en la persona humana en relación con un Dios cercano, que desea darse a conocer.

Francisco no propone una ternura edulcorada o evasiva, su propuesta se sitúa en la línea de una teología encarnada, que reconoce que el amor de Dios se expresa en gestos concretos, en la compasión activa, en la cercanía real. La ternura, lejos de ser sinónimo de debilidad, representa una fortaleza que no aplasta, un poder que se inclina y se acerca con respeto:

como consecuencia de recibir la ternura de Dios podemos hacernos esta otra pregunta: ¿Tenemos el coraje de acoger con ternura las situaciones difíciles y los problemas de quien está a nuestro lado, o bien preferimos soluciones impersonales, quizás eficaces, pero sin el calor del Evangelio? ¡Cuánta necesidad de ternura tiene el mundo de hoy! Paciencia de Dios, cercanía de Dios, ternura de Dios (Francisco, 2014).

Así, Francisco nos invita a dejar atrás la rigidez de las respuestas impersonalizadas para recuperar el calor evangélico que transforma la vida desde dentro.

Aunque Carlo Rocchetta ha desarrollado su reflexión teológica sobre la ternura de forma independiente y anterior al pontificado de Francisco, el énfasis que el Papa ha dado a esta categoría ha servido para consolidar su relevancia dentro del ámbito teológico y pastoral. En este contexto, Rocchetta participó activamente en el Congreso internacional Teología de la Ternura en el Papa Francisco, celebrado en Asís del 14 al 16 de septiembre de 2018, cuyas memorias fueron recogidas en el volumen *La virtù della tenerezza. Il “vangelo” di papa Francesco* (Musolino, 2019). El libro incluye ponencias de reconocidos teólogos como Pierangelo Sequeri, Massimo Borghesi y Gerard Whelan, entre otros; y una reflexión conclusiva de Rocchetta, quien destaca la ternura como un rasgo antropológico esencial y como una categoría teológica central en la vida cristiana. Más que ser un mero eco de las palabras del Papa, esta obra muestra una confluencia de perspectivas teológicas que, reconociendo la importancia del pensamiento de Francisco, enriquecen la comprensión de la ternura como un “evangelio” contemporáneo, con raíces bíblicas, antropológicas y eclesiales profundas.

En el horizonte de una fe encarnada en la historia, la ternura se revela como el rostro sensible de la justicia, una expresión concreta del amor evangélico vivido desde la compasión activa y la acogida transformadora. El papa Francisco, en continuidad con esta comprensión pastoral y siguiendo los pasos de san Juan Pablo II, retoma en *Pastores Gregis* una visión del ministerio episcopal profundamente marcada por la ternura:

Los Obispos son sucesores de los Apóstoles no sólo en la autoridad y en la potestad sagrada, sino también en la forma de vida apostólica, en saber sufrir por anunciar y difundir el Evangelio, en cuidar con ternura y misericordia de los fieles a él confiados, en la defensa de los débiles y en la constante dedicación al Pueblo de Dios (Juan Pablo II, 2003, n.43).

En esta misma línea, Francisco invita a superar el clericalismo, el autoritarismo y la indiferencia, proponiendo una espiritualidad de cercanía, de tacto humano y de misericordia, que refleje el corazón del Buen Pastor. Así, la teología de la ternura en el magisterio de Francisco va más allá la mera ética de la compasión, y se convierte en una espiritualidad encarnada, en una forma de vida eclesial que configura el modo de ser de los creyentes, de los pastores y de las comunidades. La ternura no es solo una actitud, sino una llamada a encarnar la lógica del Evangelio: aquella que dignifica, sana y transforma desde el amor que toca y se deja tocar. En palabras de Baffetti y Marcacci (2014):

el Santo Padre ha querido inaugurar su pontificado refiriéndose a la ternura como cuidado de la creación, cuidado del otro, especialmente del último, cuidado de uno mismo y de los propios sentimientos, cuidado del proyecto de Dios para el mundo; ternura como cuidar nuestro entorno y hacerlo con respeto y amabilidad. «No debemos tener miedo a la bondad, de la ternura», repitió el Papa, una ternura que no es solo una emoción superficial o cultura, la cultura de la responsabilidad y la convivencia, en oposición a cualquier anticultura de destrucción e individualismo; una encarnación del Evangelio como fuerza de amor humilde y no violencia en oposición a cualquier anticultura de brutalidad y violencia. Resumiendo el discurso del papa Francisco se podría decir: «El corazón del amor es el amor del corazón». En ese horizonte prospectivo reside el centro de todo su pontificado. La ternura es la fuerza más humilde; sin embargo, es la más poderosa para cambiar el mundo (p.7)¹²

12 Traducción propia de: "Il 'Santo Padre ha voluto inaugurare il suo pontificato, facendo riferimento alla tenerezza come custodia del creato, custodia dell'altro, specialmente dell'ultimo, custodia di sé e dei propri sentimenti, custodia del progetto di Dio sul mondo; tenerezza come prendersi cura di

9. Conclusión

El recorrido realizado en este artículo ha mostrado que la ternura, lejos de ser una emoción efímera o un adorno afectivo, se propone como una categoría fundamental para comprender al ser humano desde una perspectiva integral. En diálogo con el “giro afectivo” y las ciencias sociales, se muestra que las emociones, y en particular la ternura, no pueden reducirse a meras reacciones subjetivas, sino que forman parte del entramado cognitivo, relacional y ético que configuran y manifiestan la identidad personal.

La teología de la ternura propuesta por Carlo Rocchetta, en estrecha resonancia con el Magisterio del papa Francisco, ofrece un horizonte en el que lo emocional y lo espiritual no se excluyen, sino que se iluminan mutuamente. Desde la tradición cristiana, la ternura no solo es compatible con una antropología sólida y con una vida espiritual exigente, sino que es expresión concreta del modo en que Dios se revela y actúa en la historia: con compasión, cercanía y cuidado.

Hemos visto que la ternura puede ser entendida como afecto, sentimiento, virtud y, más profundamente aún, como una disposición estructural del ser humano. Esta afirmación se fundamenta tanto en la antropología cristiana, que reconoce al ser humano como imagen y semejanza del Dios que se revela como una relación intratrinitaria de amor, como en los aportes de la psicología y la filosofía, que permiten identificar la ternura como una forma específica de apertura al otro, una respuesta a la vulnerabilidad y una fuerza humanizadora.

El reconocimiento de la ternura como lenguaje, como ética, como estilo y como espiritualidad abre un campo fértil para la reflexión teológica y pastoral. En un mundo marcado por la violencia, la fragmentación y el utilitarismo afectivo, la ternura se presenta como resistencia evangélica: una forma de amor que no domina ni se impone, sino que se ofrece, se inclina y transforma.

Para la vida cristiana, asumir la ternura como opción existencial implica no solo sentir, sino ser. No solo expresar emociones, sino encarnar el amor

quanto ci circonda e farlo con rispetto e amabilità. «Non dobbiamo avere paura della bontà, della tenerezza», ha ripetuto il Papa. Una tenerezza che non costituisce solo un'emozione superficiale o passeggera, ma il cuore di una nuova cultura, la cultura della responsabilità e della convivialità, in opposizione a ogni anti-cultura della distruzione e dell'individualismo; un'incarnazione del Vangelo come forza dell'umile amore e della non violenza in opposizione a ogni anticultura della brutalità e della violenza. «Il cuore dell'amore è l'amore del cuore», si potrebbe dire riassumendo il discorso di papa Francesco. Risiede in un tale orizzonte prospettico, il centro di tutto il suo pontificato. La tenerezza è la forza più umile; eppure è la più potente per cambiare il mondo”.

de Dios en lo cotidiano. No solo comprender al otro, sino salir al encuentro con el corazón disponible. Esta ternura vivida y pensada, atravesada por la razón, iluminada por la fe y orientada por la caridad, puede ofrecer un camino de renovación espiritual, educativa y eclesial.

Queda abierta, entonces, una línea de investigación teológica que merece seguir desarrollándose: aquella que no teme pensar con el corazón, ni amar con la inteligencia. La ternura, en este sentido, no es solo un tema más, sino una clave para comprender el ser humano y a Dios desde la vulnerabilidad compartida, desde la relación transformadora y desde el amor que salva.

10. Referencias

Andrade, S. (2023) Quem tem medo das emoções? *Revista eptic* v.25, n.3, 23-38.

Baffetti, B. y Marcacci, F. (2014). *La tenerezza salverà il mondo*. Porziuncola.

Francisco. (2013). *Evangelii gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Vatican press.

Francisco. (2014). *Discurso en la clausura de la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos*. Vatican press.

Francisco. (2016). *Amoris laetitia: Exhortación apostólica sobre el amor en la familia*. Vatican press.

Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Vatican press.

Francisco. (2024). *Dilexit Nos*. Vatican press.

Galli, C. (2014). La teología pastoral de *Evangelii Gaudium* en el proyecto misionero de Francisco. *Teología*, 50(114), 23-59.

Greco, M. y Stenner, P. (2008) *Emotions: a social Science reader*. Routledge.

Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.

Han, B.-C. (2015). *The transparency society* (E. Butler, Trans.). Stanford University Press. (Obra original publicada 2012).

Han, B.-C. y Fernández, F. (2022). *La sociedad del cansancio* (3ª ed. ampliada). Herder.

- Hochschild, A. (1983). *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. University of California Press.
- Hochschild, A. (1989). *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. Viking.
- Hochschild, A. (1997). *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*. Metropolitan Books.
- Juan Pablo II. (2003). *Pastores Gregis: Exhortación apostólica postsinodal sobre el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*. Vatican press.
- Lara, A., y Enciso, G. (2013). El giro afectivo. *Athenea Digital: Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 13(3), 101–119.
- Lyons, W. (1993). *Emoción*. Anthropos
- Marcel, G. (1996). *Ser y tener*. Caparrós.
- Maritain, J. (1999). *Humanismo integral*. Palabra.
- Martín, A. (2023). ¿Qué son las emociones? *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 28(3), 175–178.
- Musolino, M. (Ed.). (2019). *La virtù della tenerezza: Il “Vangelo” di Papa Francesco*. Porziuncola.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética: La imaginación literaria y la vida pública*. Andrés Bello
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la época helenística*. Paidós
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Paidós
- Pinedo, I. (2024). El papel de las emociones en la sociedad del rendimiento. *Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*, 36, 201–220.
- Rocchetta, C. (2005). *Briciole di tenerezza: Per educarsi allo stupore di essere*. EDB.

- Rocchetta, C. (2013a). *Abbracciami: Per una terapia de la tenerezza. Saggio di antropologia teologica*. Dehoniane.
- Rocchetta, C. (2013b). *Teología de la ternura: Un «evangelio» por descubrir* (2ª ed.). EDB.
- Rocchetta, C. y Manes, R. (2016). *La tenerezza grembo di Dio amore: Saggio di teología bíblica*. EDB.
- Solomon, R. (2003) *Not passion's slave. Emotions and choice*. Oxford University Press
- Solomon, R. (2007) *Ética emocional: Una teoría de los sentimientos*. Paidós
- Stearns, P. y Stearns, C. (1985). Emotionology: Clarifying the History of emotions and emotional standards. *The American Historical Review*, 90(4), 813-836.
- Tanzi, A., Liberali, F., Kluge, D., Nicolaides, C. y Muñoz-Salinas, Y. (2025). A virada afetiva na linguística aplicada: movimentos e entrelaçamentos do poder das emoções no campo dos estudos da linguagem. *The Specialist*, 46(1), 407–411. <https://doi.org/10.23925/2318-7115.2025v46i1e72001>
- Vásquez, J. (1991). *Introducción al pensamiento de Maurice Nedoncelle*. Instituto Emmanuel Mounier.
- Von Hildebrand, D. (2009). *El corazón: Un análisis de la afectividad humana y divina*. Palabra.
- Wharton, S. (2011). The sociology of Arlie Hochschild. *Work & Occupations*, 38(4), 459–464.

EL QUE LO DICE, LO ES. ENVIDIA, AMBIVALENCIA E IGUALDAD

IT TAKES ONE TO KNOW ONE. ENVY,
AMBIVALENCE AND EQUALITY

PABLO SOLARI

Doctor en Filosofía

Universidad de Chile

solarigoic@ug.uchile.cl

<https://orcid.org/0009-0001-2478-3498>

*Artículo recibido el 20 de abril de 2025;
aceptado el 27 de enero de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Solari, P. (2026). El que lo dice, lo es. Envidia, ambivalencia e igualdad.
Revista Palabra y Razón, 28, pp. 97-123. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.97>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

Se propone un análisis crítico de lo que se denomina *objeción de la envidia* que se dirige contra las demandas políticas igualitarias, es decir, la descalificación de estas demandas como expresión disfrazada de emociones reprochables que pretenden socavar la situación de los más aventajados antes que mejorar la situación de los menos aventajados. Se examina una serie de respuestas y aproximaciones teóricas para avanzar hacia una interpretación afirmativa de la envidia. Primero, se revisan las dificultades en que se hunde la teoría de la justicia de Rawls al abordar el problema de la envidia y las salidas que algunos autores proponen para solucionarlas, mostrando el ajuste entre la ambivalencia de sentimientos negativos como la envidia y la ambivalencia de la estructura distributiva en la modernidad. Segundo, asumiendo una brecha entre estados emocionales y su manifestación discursiva es posible explicar la objeción como parte de una política cultural de los afectos, cuya impugnación requiere repensar afirmativamente la envidia y comprender sus mecanismos psíquicos subyacentes. Tercero, se propone tomar desarrollos de la *teoría mimética* que permite situar a la envidia en el núcleo de la constitución del deseo y como un afecto que se generaliza dadas las formas institucionales fundamentales de la modernidad.

Palabras claves: Envidia – Igualitarismo – Violencia – Rawls – Ngai – Girard

ABSTRACT

A critical analysis of what is called the *objection of envy* is proposed, which is directed against egalitarian political demands, that is, the disqualification of these demands as a disguised expression of reprehensible emotions that seek to undermine the situation of the better-off rather than improve the situation of the worse-off. A series of answers and theoretical approaches are examined to move towards an affirmative interpretation of envy. First, a review the difficulties in which Rawls' theory of justice sinks when addressing the problem of envy and the solutions that some authors propose to solve them, showing the adjustment between the ambivalence of negative feelings such as envy and the ambivalence of the distributive structure in modernity. Second, assuming a gap between emotional states and their discursive manifestation, it is possible to explain the objection as part of a cultural politics of affects, whose contestation requires rethinking envy affirmatively and comprehending its psychic underlying mechanisms. Third, developments from the *mimetic theory* are taken that allows envy to be placed at the core of the constitution of desire and as an affect that is generalized given the fundamental institutional forms of modernity.

Keywords: Envy – Egalitarianism – Violence – Rawls – Ngai – Girard

1. Introducción

1.1. Sinopsis de la argumentación

Una objeción imputa al igualitarismo disfrazar, bajo pretensiones de justicia social, exigencias motivadas por la envidia, e. d. por una disposición de carácter perversa que lleva a reaccionar negativamente ante la percepción de desigualdad y que sería moralmente reprochable pues motiva una nivelación forzada sin considerar consecuencias o legitimidad. Llamaremos a este argumento *objeción de la envidia* —siguiendo el rótulo de *objeción de nivelar para abajo* popularizado por Derek Parfit (1997, p. 211). Para interrogar este argumento se propone un trayecto desde la filosofía a la pragmática y la teoría social, desde una respuesta político-normativa hacia una reflexión sobre sus condiciones de posibilidad histórico-sociales de enunciación.

Primero (sección 2), tras identificar insuficiencias e inconsistencias en el pensamiento de Rawls (2006) para abordar la envidia, proponiendo que estas dificultades se deben a cierta gramática presente en liberalismo, se rescatan alternativas igualitarias que, moviéndose todavía en la órbita de la justicia como imparcialidad, apuntan a individuar un tipo de actitud negativa hacia las desigualdades sociales, semejante a la envidia, pero justificable (Norman, 2002; Green, 2013; Ormeño, 2018). Estos desarrollos, sin embargo, no interrogan las condiciones enunciativas de la objeción de la envidia y solicitan una aproximación pragmática y político-social (sección 3), pues no es un artificio teórico, sino que circula en foros públicos y en la vida cotidiana. Un análisis crítico muestra cómo explota una gramática social análoga a la que operaría en el liberalismo: una vez “que la envidia de una persona entra en el dominio público de la significación, siempre parecerá injustificada y críticamente desgastada, independientemente de si la relación de desigualdad a la que apunta (por ejemplo, la propiedad desigual de un medio de producción) tiene una existencia real y objetiva” (Ngai, 2005, p. 21). Si la objeción resignifica el afecto en un defecto subjetivo, no sólo presupone una brecha entre sujeto de experiencia afectiva y sujeto de habla (Sabini y Silver, 2005), sino una apertura de encuadres y de autoridad enunciativa (Stiles, 1992) que permite resolver enunciativamente la ambivalencia afectiva ante las desigualdades, avergonzar al igualitario e inhibir sus reclamos.

¿Cómo es posible esta singular anticipación de la palabra del otro sobre sí mismo? La *teoría mimética* originada en el pensamiento de René Girard, aporta claves para abordar esta pregunta (sección 4). Primero, la envidia debe analizarse como momento en una relación *mimética* o *imitativa* del deseo que puede originar una rivalidad cuya intensificación tiende a desencadenar violencia. Segundo, la modernidad supone una *institución*

social de la escasez (Dumouchel, 2014) que tiende a sustituir el control de la violencia mediante sacrificios. Tercero, dado el régimen de la *escasez*, la envidia se generaliza originando rivalidades miméticas que deben interiorizarse pues carecerían de medios de simbolización o expresión pública, volviéndose modo dominante de subjetivación en la modernidad (Dupuy, 1998). A pesar de fundamentar sus tesis primordialmente en la interpretación de obras literarias, Girard (2006) no concede un rol decisivo al lenguaje en la rivalidad mimética (p. 206) y lo concibe como sistema de diferencias (p. 204). Sin embargo, la objeción de la envidia permite pensar relaciones miméticas decisivas tomando una interacción lingüística tipo para reconstruir una escena y pensar con mayor objetividad los potenciales de derogación de la violencia que ella contiene.

1.2. La objeción de la envidia

Por *igualitarismo* se entenderá una familia de doctrinas que, tomando como premisa el reconocimiento del igual valor moral de las vidas individuales que legitima las instituciones básicas de la democracia liberal, derivan la obligación moral y política de permitir, al máximo posible de personas, el acceso independiente a bienes y condiciones necesarios para el ejercicio de la libertad en la creación y consecución de proyectos de vida (Rawls 2006; Dworkin 1981; Nagel 1996; Anderson 1999; Lippert-Rasmussen, 2018). La obligación igualitaria exige modificar relaciones de poder asimétricas o patrones desiguales de distribución. Puede implicar una restricción de libertades que reproduzcan tales patrones y relaciones.

La objeción de la envidia tiende a desplegarse tras reclamar haber demostrado la irracionalidad del igualitarismo¹. De innumerables ejemplos, tómese el siguiente: “No tengo respeto alguno por la pasión por la igualdad, que para mí no es más que la idealización de la envidia [...] repudio la pasión por la igualdad porque no es filosófica y sólo constituye, para la mayoría de quienes la sustentan, un disfraz que oculta sentimientos menos nobles” Oliver W. Holmes (citado en Schoeck, 1958, p. 108). Este patrón argumentativo ha proliferado en la medida que la igualdad aparece como valor fundamental de proyectos políticos que relativizan el derecho a la propiedad privada o proponen suprimirla como condición de la emancipación².

¹ Un caso ejemplar se encuentra en la crítica del igualitarismo rawlsiano en *Anarquía, Estado y Utopía* (Nozick, 2013, p. 212 y ss.).

² Marx, en su un texto conocido como *Crítica al Programa de Gotha*, rechaza reconocer en la igualdad el sentido orientador de las luchas por emanciparse de relaciones capitalistas de producción (Marx, 1875, s/n).

Este tipo de argumentos participa de una tradición anti-igualitarista moderna en psicología (Freud, 1976; Ninivaggi, 2010) y filosofía moral (Nietzsche, 1997; Scheler, 1938; Raz 1986; Frankfurt, 2006; Parfit, 1997). Aunque la objeción tienda a operar como suplemento *ad hominem*, hay quienes, como el sociólogo austriaco Helmut Schoeck, han hecho del “hombre envidioso” una categoría axial: “El deseo utópico de una sociedad igualitaria no puede, sin embargo, haber surgido de ningún otro motivo que el de la incapacidad de aceptar la propia envidia y/o la supuesta envidia de sus semejantes menos favorecidos” (Schoeck, 1969, p. 127). A continuación seguimos los planteamientos de Schoeck, pese a sus insuficiencias (Domouchel 2014: 109).

La objeción de la envidia observa que la valoración intrínseca de la igualdad tendría como consecuencia posible la necesidad de “nivelar para abajo” o empeorar la situación de los “más aventajados” sin mejorar o, incluso, empeorando la situación del resto. Esto presupone que los juicios sobre el bien humano serían irreductiblemente comparativos o extrínsecos, lo que sería un contrasentido (Raz, 1986, p. 235; Frankfurt 2006, p. 225; Parfit, 1997, p. 217). Esta irracionalidad aparente se explicaría atribuyendo al igualitario una personalidad dominada por la envidia o sentimientos reactivos afines: “la doctrina moderna de la igualdad [...] es un evidente producto del resentimiento. [...] La exigencia de igualdad es siempre una especulación a la baja” (Scheler, 1938, p. 182). Ya Aristóteles define al envidioso como quien “se aflige de la prosperidad de todos” (1993, p. 173) y Nietzsche estableció un nexo entre valoraciones extrínsecas y la reactividad de los “instintos populares del resentimiento” que triunfan con la revolución francesa y su “voluntad de nivelación” (1997, p. 69).

Podemos entonces reconstruir la objeción de la envidia en su núcleo de este modo. El “hombre envidioso” sería, típicamente, alguien que (1) por alguna razón vinculada a una constitución biológica defectiva o a un trauma infantil irresuelto vinculado a su relación con hermanos o pares —se ha hablado de “infantilismo” (Fernández de la Mora, 1987, p. 185)—, (2) siente una falta o carencia al percibir que otro posee cierto bien o atributo que considera positivo o valorable, afectando negativamente el núcleo de su autoestima o amor propio sin tener reclamo legítimo, es decir, se mortifica por una desigualdad percibida sin mediar, necesariamente, daño objetivo o relación de rivalidad reconocida (Schoeck, 1969, p. 19); (3) desarrolla odio o mala voluntad hacia quienes envidia que le llevar a alegrarse por su desgracia y a la pretensión de abolir la desigualdad destruyendo el atributo o dañando al envidiado, sin importar si obtiene ventaja o si se perjudica a sí mismo (Schoeck, 1969, 36); y (4) tiende a disimular o disfrazar (incluso ante sí mismo) su motivación, pues considera que la envidia es reprochable, con

actitudes o pretensiones de justicia que apuntan a conseguir los mismos fines (Schoeck, 1969, p. 310); y si (5) el igualitarismo, en nombre de la justicia social, propone imponer institucionalmente una igualación de propiedad o una restricción de libertades más allá de las exigidas por la igualdad jurídica, sin beneficiar a nadie o incluso perjudicando a los que están peor, *entonces cabe reducirlo a expresión política de la personalidad envidiosa.*

La objeción de la envidia tiene entonces una extensión política: Si bien la envidia y el miedo a la envidia son sentimientos prevalentes e inevitables en la especie humana (inhibiendo, pero también favoreciendo el progreso), pero cierto tipo particular de “envidia social” (p. 361) de los desfavorecidos hacia los favorecidos —no es necesario que las diferencias sean marcadas— es alentada y legitimada, mezclándola con legítima indignación ante situaciones de injusticia, por minorías hábiles en la manipulación —como “intelectuales” (von Mises 1972, p. 12)— para ganar poder —adhesión popular— como agentes promotores de un orden social que limite al máximo posible las desigualdades, inhibiendo el progreso. La manipulación política de la envidia sería en sí políticamente neutral y, aunque las políticas redistributivas la exploten con dudosos efectos positivos, lo que Schoeck considera alarmante es que “ningún movimiento, salvo el marxismo y algunas escuelas del socialismo, han intentado hasta ahora basar su nueva sociedad en la virtud de la envidia” (1969, p. 302). Paradójicamente, el sentido esencial del socialismo sería la promesa (utópica) de “una sociedad libre de envidia” (p. 305) sacrificando libertades civiles y económicas —aunque, en rigor, nada pueda aplacar el odio a la independencia ajena que define a la existencia del igualitario, más allá de cualquier distribución o relación social objetiva.

La envidia y el miedo a la envidia jugarían un rol la estabilidad social, pero los pueblos desarrollados han logrado una cultura en que los individuos deben contener privadamente su envidia, evitando proyectarla en exigencias ilegítimas e irracionales —en último término violentas— de igualdad y permitiendo, por tanto, relajar el miedo a las consecuencias de la envidia ajena, lo que incentiva la innovación. Por ello, el igualitarismo sería “deshonesto” pues, apuntando a la “re-activación de esas mismas concepciones de los pueblos primitivos que inhiben el desarrollo, es mucho menos capaz de aproximarse a una sociedad relativamente libre de envidia que las mismas sociedades cuya disolución es su objetivo declarado” (p. 241).

2. Igualitarismo y liberalismo: la envidia como clivaje.

Examinaremos algunas respuestas a la objeción de la envidia. Una posición igualitaria coherente tendría que justificar o legitimar el rol de los sentimientos negativos como criterio para corregir institucionalmente

patrones de desigualdad y asimetría. El rechazo a esta posibilidad por parte de teorías liberales genera paradójicamente consecuencias iliberales e implica una restricción de la democracia: veremos este problema en el caso de *Una Teoría de la Justicia* de John Rawls y reforzaremos con una referencia a ideas de Robert Nozick. Propongo que el intento por suprimir la envidia no pertenece al componente igualitario del pensamiento de Rawls, sino a su componente liberal.

2.1. La aproximación de Rawls (y Nozick) a la objeción de la envidia

Rawls comparte esa meta ambiciosa del igualitarismo que preocupa a Schoeck: la *eliminación de la envidia*. Análogamente al “test de la envidia” de Ronald Dworkin (1981, p. 287), propone que, en una sociedad bien ordenada, no habría razón alguna para experimentar reacciones negativas ante desigualdades distributivas. Aunque excluya explícitamente la envidia como disposición subjetiva de las partes en la posición original pues las define como “mutuamente desinteresadas” (Rawls 2006, p. 26), la envidia entra en la argumentación sobre *estabilidad*. Si la solución al problema de la envidia es parte de las condiciones del “equilibrio reflexivo amplio”, la conclusión será que “el problema de la envidia general [...] no nos obliga a reconsiderar la elección de los principios de la justicia” (p. 485). Sin embargo, Rawls admite que “las desigualdades autorizadas por el principio de la diferencia puedan ser tan grandes que despierten la envidia en una medida socialmente peligrosa” (p. 480). Distingue entre envidia *general* y *particular*. La tradición en filosofía moral iniciada con Aristóteles se enfocaría sobre la forma particular o interindividual. Aunque se puede expresar en tales términos, la envidia general tendría un sentido intergrupar: los peor situados “envidian a los más favorecidos por las clases de bienes y no por los objetos particulares que poseen. [...] quieren para sí mismos unas ventajas similares” (p. 480). Esta envidia general, principal afecto desestabilizador cuya proliferación o exacerbación debe evitarse en lo que Rawls llama una *sociedad bien ordenada*.

La premisa es que la disparidad distributiva no puede ser tan grande para socavar el más importante de ellos: el auto-respeto. El problema no es directamente la envidia general, sino el daño en la autoestima de los peor situados causada por sentimientos de envidia general en condiciones de brechas distributivas extremas: “podemos sentirnos ofendidos por hacernos envidiosos” (p. 482). Rawls sostiene que, en una sociedad bien ordenada, la envidia general no debería alcanzar niveles que llama *excusables*. Primero, porque la distribución desigual de bienes económicos y sociales dependería íntegramente de factores *moralmente irrelevantes o arbitrarios* y estaría constreñida a mejorar la posición de los peor situados. Segundo, si la envidia presupone una merma en el auto-respeto, un pacto social basado

en la imparcialidad supone una forma de reconocimiento mutuo igualitario que equivale a una suerte de piso básico de auto-respeto:

Los menos afortunados no tienen motivo para considerarse inferiores, y los principios públicos generalmente aceptados confirman su seguridad. Las disparidades entre ellos y los demás, tanto absolutas como relativas, serán para ellos más fáciles de aceptar que en otras formas de comunidad (p. 484).

La estrategia de Rawls inicial para neutralizar la envidia es destacar que el principio de diferencia suprime, en la justificación de las desigualdades en la posesión de bienes básicos, la referencia al *mérito* o a cualquier consideración de valor individual basada en la libertad. Jean-Pierre Dupuy ha observado con ironía que, según esta argumentación, el pobre “no tendría que sufrir ningún complejo de inferioridad porque sabría que si es pobre es porque es tarado” y no podría “echar la culpa a otros más que a ellos mismos por su inferioridad” (Dupuy, 1998, p. 206)³. Siguiendo a Dupuy, Žižek considera que lejos de volver tolerable la desigualdad, esta justificación genera las condiciones para “una exposición descontrolada de resentimiento”, pues impide a los individuos atribuir su fracaso a la injusticia del capitalismo (Žižek, 2009, pp. 109-110). En vena complementaria, Jean Copjec argumenta que el igualitarismo rawlsiano sigue capturado en la estrategia general de la envidia que identifica Freud y que consiste en “destruir la capacidad de sentir placer, de disfrutar, del otro [...] exigiendo igualdad —en cuyo caso nos someteríamos a la misma proscripción del goce a la que someteríamos al otro” (2002, p. 165).

Como si captara las limitaciones de su estrategia inicial para disolver el problema, Rawls apunta a las condiciones sociales, ya no meramente subjetivas, de la envidia; sugiere que sería deseable restringir las posibilidades empíricas para efectuar comparaciones interpersonales:

[L]a pluralidad de asociaciones en una sociedad bien ordenada, con su propia vida interna segura, tiende a reducir la visibilidad o, al menos, la visibilidad dolorosa, de las variaciones en las perspectivas de los hombres [...] Las diversas asociaciones de una sociedad tienden a dividirla en muchos grupos no comparables, de modo que las diferencias entre esas divisiones no atraigan el tipo de atención que perturba las vidas de los que se encuentran peor situados (Rawls 2006, p. 485).

³ Este argumento puede encontrarse posteriormente en la irónica carta con la que, según Anderson, los igualitarios de la suerte deberían acompañar las compensaciones a los “menos favorecidos” (Anderson 1999, 305).

Esta segunda estrategia tiene dos problemas. Primero, reducir la sociabilidad a ambientes homogéneos va en dirección contraria a contener la envidia. Según Aristóteles, sentimos envidia, ante todo, de quienes están más próximo a nosotros, de quienes consideramos más iguales (Aristóteles, 2002, p. 94). Alexis de Tocqueville (2019, p. 700) observó la envidia generalizarse bajo la imperio de la igualdad en la sociedad norteamericana y la psicología contemporánea tiende a refrendar esta tesis (Ben'zev, 1992, p. 579). Luego, la apuesta por contener la envidia general a cambio de intensificar la particular, estaría perturbada por la insuficiente determinación del siguiente supuesto: “Envidiamos a las personas cuya situación es superior a la nuestra” (Rawls, 2006, p. 481).

El segundo problema es más grave, pues muestra que la concreción social del ideal político de Rawls apunta en una dirección iliberal que converge con la tendencia politológica de fines del siglo XX a defender modelos de democracia que tienen, entre otros rasgos antidemocráticos, un complemento social neo-corporativista. Arend Lijphardt acuña el concepto de *autonomía segmental* para referirse al encapsulamiento de “los segmentos o las subculturas representadas en el nivel político [...] para que arreglen sus propios asuntos internos” (Citado en Ruiz, 2002, p. 66). Si demasiado pluralismo dificulta la generalización de intereses y la autonomía relativa del Estado, cabe sustituirlo por una corporativización de la representación. Aunque estas teorías pretenden ampliar dicha representación, el poder tiende a concentrarse en élites de organizaciones monopólicas y centralizadas, sin ampliar la participación a las bases y transformando los procesos democráticos en un reflejo de la capacidad relativa de los grupos para organizarse (Ruiz, 2002, p. 71). Esta restricción a la participación democrática es coherente con la relativización rawlsiana del valor de las libertades políticas (Rawls, 2006, p. 220).

Quizás disconforme con esta segunda salida, Rawls deja una última consideración. Una de las condiciones sociales de la envidia es que la situación de los menos aventajados sea tal que no permita percibir “ninguna alternativa constructiva que oponer a las circunstancias favorables de los mejor situados”, de modo que “no tienen más elección que la de imponer una pérdida a los mejor situados, aunque ello implique un cierto perjuicio para sí mismos” (2006, p. 484). No obstante, se limita a añadir que “una sociedad bien ordenada ofrece, como cualquier otra, alternativas constructivas frente a las hostiles irrupciones de la envidia” (2006, p. 485). Lamentablemente, no profundiza en estas alternativas constructivas.

Como habíamos avisado, la solución de Robert Nozick al problema de la envidia es semejante a la de Rawls: esto sugiere una convergencia en el

tratamiento liberal de esta cuestión —más allá de la controversia sobre el igualitarismo—. Según Nozick, las personas adquieren autoestima creyendo poseer algún talento o atributo valorado por otros y percibiendo que obtienen “puntuación” relativamente alta en una o más dimensiones de desempeño que otros también consideran importante; bajo este supuesto, evitar amplias diferencias de autoestima no pasa por “derogar el mérito”, sino por “educar” en el valor de la mayor cantidad de actividades o atributos posible que pueden ser fuente autoestima, ofreciendo así “una variedad de diferentes listas de dimensiones y de pesos [...] para que cada uno encuentre dimensiones que otros también consideran importantes y en que actúa razonablemente bien” (Nozick, 2013, p. 240). Curiosamente esta solución comparte la reducción —supuestamente igualitaria— de la autoestima a juicios comparativos, pero tiene aire corporativista, pues tiende a circunscribir esferas sociales de comparación interpersonal crecientemente aisladas, como para crear un mundo libre de envidia: “una persona siempre tendrá un interés que se opone a que otros tomen las actividades de las que obtiene autoestima [...] tendrá interés en otras personas se desempeñen mal en estas actividades para que pueda preservar o mejorar la autoestima” (Mason, 1990, pp. 94-95).

2.2. Enmiendas igualitarias al enfoque de Rawls: el argumento de la justificación

Frente a estas dificultades, algunos filósofos igualitaristas, más o menos comprometidos con la teoría de la justicia como imparcialidad, han reflexionado sobre el problema de la *envidia general*. Una ambigüedad en nuestras actitudes negativas hacia desigualdades distributivas en las sociedades capitalistas, permite que esas actitudes sean reducidas estratégicamente a una descripción reprochable (envidia), lo que no implica que no sean *ajustadas* o *injustificadas*⁴.

Richard Norman sostiene que la actitud negativa hacia las desigualdades distributivas pertenece a un espectro de reacciones cuya justificación moral no tendríamos objeción en reconocer, como por ejemplo “el resentimiento por la ruptura de una promesa o un acuerdo, y por el resentimiento por ser víctima de la fuerza o el fraude” (Norman, 2002, p. 53). Estos casos pertenecen a una “familia reconocible de actitudes morales kantianas” cuyo sentido es la exigencia de trato como fin y no medio. Norman observa que, en las sociedades modernas, es pensable que “algunos participantes en un

4 En el horizonte de reflexión abierto por Rawls, este argumento puede encontrarse previamente, aunque al pasar, en la crítica igualitaria de Thomas Nagel a una política de mínimos sociales garantizados: “Los mejor situados [...] si se ponen de verdad en la situación auténtica de los perdedores deberán reconocer la legitimidad de su resentimiento a menos que exageren en la racionalización” (1996: 87).

esquema de cooperación pueden beneficiarse más que otros sin el uso de fraude o fuerza bruta” (p. 51). En este sentido, la “combinación mutuamente reforzada de desigualdades de poder y desigualdades de beneficio” es “uno de los tipos más importantes de desigualdad que puede ser debidamente resentido como injusto” (p. 52). Lo esencial es que, en modernidad, *sería posible resentir justificadamente ventajas obtenidas sin el uso de la fuerza o el engaño*.

Jeremy Green cuestiona un supuesto equivocado tras el foco unilateral en los menos aventajados en los razonamientos sobre los principios de justicia. Rawls asume que “la distinción básica es entre los muchos que están lo suficientemente bien y los pocos que están desfavorecidos”, pero “puede ser que el diagnóstico contrario es más apropiado: los muchos que son relativamente pobres o impotentes frente a una élite con gran poder político y riqueza” (Green, 2013, p. 124). Una argumentación apegada al texto de Rawls muestra que, en el contexto de la implementación legislativa de la justicia como imparcialidad, los mismos tipos de razones —heurísticas, protectoras y compensatorias— para enfocarse sobre las expectativas de los menos aventajados puede justificar introducir regulaciones que limiten expectativas de los más aventajados, *independientemente del efecto en el cálculo general de utilidad*.

Es legítimo reducir expectativas sobre beneficios para proteger libertades civiles y para compensar a los menos favorecidos por la necesaria imperfección del cumplimiento del principio de igualdad de oportunidades. Si “incluso una llamada sociedad bien ordenada [...] nunca estaría libre de una especie de injusticia residual [...] una *sombra de injusticia*”, sería “legítima una reclamación de reparación contra, al menos, [...] la clase que prospera más dentro de un sistema imperfectamente justo” (Green, 2013, p. 131). Esta injusticia residual origina una reacción negativa como efecto de la *institucionalización* de una distribución *justa pero desigual*, no sólo deficiente respecto de sus principios, como señala Green, sino, por definición, tendiente a perpetuar relaciones sociales previas.

Anticipando la objeción de la envidia, Green rescata de Rawls el concepto de una envidia no-irracional o excusable, vinculada a los tres tipos de tres razones para reducir las expectativas de los más aventajados: “cualquier envidia relacionada con las justificaciones protectoras, heurísticas o correctivas para imponer cargas reglamentarias a los más favorecidos” podría caer bajo alguna “de las tres categorías de envidia razonable que Rawls menciona: desigualdades excesivas, desigualdades no vinculadas por el principio de diferencia y las desigualdades fundadas en la injusticia” (Green, 2013, p. 136). En esta lectura, la envidia también tiene un rol positivo

en la implementación legislativa o jurídica de los principios de justicia: “la disposición de los ejecutores de la justicia a veces de imponer costos a los favorecidos sin compensación de beneficio económico para el resto de la sociedad” (p. 134).

Juan Ormeño afirma que, bajo el supuesto moderno de la igualdad natural, la autoestima queda expuesta a una “dependencia omnilateral” de comparaciones interpersonales y aborda dos soluciones para evitar que la lucha por el reconocimiento impida “reducir la incerteza acerca de nosotros mismos” (Ormeño, 2018, p. 214) o desemboque en hostilidad generalizada. La solución conservadora (asociada a Hobbes) delega “en la persona o asamblea soberana la estimación del valor de los súbditos, dependiendo de qué tan útiles sean sus servicios para la mantención de la paz y la seguridad” (Ormeño, 2018, p. 217). La solución democrática o igualitaria de Rousseau “permite conciliar esa dependencia con la libertad en la forma de la autodeterminación: todos somos iguales como ciudadanos” (Ormeño, 2018, p. 217), de modo que los más aventajados pueden merecer el acceso a ciertos bienes que efectivamente poseen y todavía sería moralmente legítima cierto tipo de reacción negativa ante la desigualdad en la distribución: “La violación (pretendida o real) de la igualdad en cuanto ciudadanos –que como vimos, no puede interpretarse como restringida únicamente a los derechos fundamentales– no puede sino generar resentimiento” (p. 217).

El punto central de Ormeño —siguiendo una lectura de Rousseau y de Rawls—, es que la distribución desigual de bienes materiales *es moralmente rechazable* porque menoscaba el reconocimiento recíproco igualitario de los ciudadanos en un régimen democrático, afectando negativamente el bien básico del auto-respeto (Ormeño, 2018, p. 213). De este argumento se sigue una conexión entre bienes públicos y pasión igualitaria: si rechazamos suponer un criterio absoluto y ahistórico para distinguir los bienes públicos, la expresión pública de hostilidad hacia desigualdades distributivas constituye un criterio de orientación en la igualdad democrática. Si esto puede parecer un vicio de circularidad, sugiere Ormeño que la distinción empírica entre bienes públicos y privados *no puede fijarse de forma completamente independiente* a las respuestas o actitudes posibles que pueda suscitar su distribución concreta.

En suma, lo que Green llama *envidia razonable* es conceptualmente equivalente al *resentimiento* que Ormeño considera pertinente en la igualdad democrática y al tipo de respuesta afectiva ante las desigualdades modernas que Norman inscribe en el espectro de actitudes kantianas, aunque no tengan por objeto una transgresión de normas morales. En estas reflexiones, el sentido de la respuesta igualitaria es especificar un tipo de actitud negativa

para la que no tenemos, en el léxico emotivo cotidiano, una etiqueta *directa* o *inmediatamente* aplicable, aunque guarda un parecido de familia con otras emociones, entre ellas la envidia, distinguiéndose como una respuesta apropiada a efectos estructurales o institucionales de desigualdad previos y condicionantes de la agencia individual en las sociedades capitalistas —similar a la “envidia pública” valorada por Francis Bacon (1961, p. 51). Incluso Schoeck admite que una “envidia democrática” puede “desempeñar un papel político constructivo, por ejemplo, la restricción del gasto público” (1969, p. 266).

Es habitual conceptualizar la envidia mediante el contraste con emociones similares. Una posibilidad es el deslinde con el *resentimiento* —que supone la percepción de una desventaja inmerecida que ha sido causa por la *transgresión* de una regla moral— y otra, que no excluye la anterior, con la *emulación* —que implica el deseo de igualar o superar al rival percibido como superior sin dañar su situación—. La estrategia *unitaria* que propone circunscribir la envidia a un afecto negativo se remota a Aristóteles y a ella se opone un enfoque *dual* —que se iniciaría con Hesíodo (1978, p. 122) y sus dos *Eris*— que distingue una envidia “benéfica” o “decente” y otra “indecente” o “maléfica” (D’Arms, 2017; Potasi, 2016), según se manifieste o no en acciones para perjudicar al rival en lugar de acciones emuladoras. Este debate se continúa hasta la psicología científica actual (Crusius et al., 2019).

La exigencia de delimitación conceptual como sesgo del enfoque unitario y la tendencia moralizante del enfoque dual, hacen difícil captar adecuadamente la ambivalencia de los afectos igualitarios. Investigadores empíricos actuales pueden admitir, incluso, que “las reacciones de autopromoción no son necesariamente socialmente deseadas o adaptativas, y las reacciones de degradación de los demás no son necesariamente mal-adaptativas” (Crusius et al. 2019, p. 14). Como destaca el enfoque dual, se trata de una actitud cuya completa determinación depende del contexto en que se inscriba, la objeción de la envidia *no necesariamente falsea* el rechazo afectivo hacia desigualdades estructurales: pero no porque tras la exigencia igualitaria haya una personalidad envidiosa. Corrientes en psicología empírica actual consideran que *resentimiento* y *envidia* remiten a una misma experiencia: “no difieren en la forma en que las sensaciones rojas y verdes [...], sino [...] en sus historias causales”, de modo que hay “indignación si creemos que fue causada por el reconocimiento de alguna transgresión importante por parte de otro; envidia fue causado por los logros del otro” (Sabini y Silver, 2005, p. 5).

Se desprende la condición de posibilidad de los análisis afirmativos revisados: que historias causales que generan indignación y envidia puedan

solaparse y que, dado el marco normativo del liberalismo clásico, los logros de unos pueden estar *sistemáticamente* conectados con transgresiones morales aunque no sean parte de sus intenciones ni puedan imputárseles razonablemente. Una *ambivalencia intrínseca* al modo de distribución de la propiedad exclusivamente basada en la libertad de los intercambios *justifica una respuesta afectiva ambivalente*. Luego, un modo para captar bien la ambivalencia de la pasión por la igualdad sería desplazar el eje normativo desde la igualdad a la libertad. La “historia causal” de la distribución es ambivalente porque *que implica y no implica acciones intencionadas, porque implica y no implica coacción*, haciendo *plausible* calificar la emoción negativa frente al esquema distributivo desigual, simultáneamente, como indignación *moral* e *inmoral* envidia. El reproche moralista contenido en la objeción de la envidia (D’Arms y Jacobson, 2000) falla en captar que la ambivalencia de la respuesta emocional se ajusta a o corresponde con la ambivalencia en la historia causal de la distribución desigual, legalmente sancionada, de la propiedad basada en la libertad formal.

Los libertarios (Nozick, 2013; Hayek, 1982) reconocen que la distribución desigual de la propiedad basada en el libre e igual trato jurídico restringe la —así llamada— libertad positiva (ser-libre-para) de una porción de los miembros de la sociedad que (para simplificar el argumento) carece de propiedad; pero no reconocen daño moral en ello pues distinguen tajantemente entre ser-forzado-a-X-por-Y y no-tener-otra-alternativa-que-Y, siendo que la desigualdad distributiva genera falta de libertad en este segundo sentido, bajo la forma que Ernst Tugendhat ha denominado “dependencia unilateral” (1998, p. 243) de la porción no-propietaria. La coerción legal que sanciona los efectos distributivos de la libertad formal es inseparable del daño moral originado en esta *dependencia unilateral forzada indirectamente por las sumatoria de las acciones libres ajenas*. No basta que esta limitación de la libertad sea efecto de *side-constraints* (Nozick) para eximirlos de un efecto lesivo que *debe* ser corregido si insistimos en defender el principio kantiano de la libertad como autonomía (Cohen 1995, p. 243).

3. Pragmática, historia causal y límites de la identificación

Con una historia causal es posible redondear un argumento en favor de la rehabilitación de la envidia, pero no se aborda la posibilidad de la objeción de la envidia, su prevalencia y su fuerza: ¿cómo es posible pretender neutralizar demandas de igualdad afirmando que se originan en la envidia? ¿Por qué la envidia no sólo es una objeción posible, sino un *tópico* en las controversias sobre justicia social? La resolución moralista de la ambivalencia afectiva ante las desigualdades que propone la objeción de la envidia solicita una reflexión pragmática que explicita su condición esencial o propósito perlocutivo focal (Van Eemeren y Grootendorst, 2013),

su dirección de ajuste (Searle 1975) así como sus condiciones preparatorias y actitudinales (Searle 1969).

Desde Wittgenstein que la filosofía contemporánea puede rechazar la exterioridad entre estados afectivos y sus expresiones lingüísticas, cuestionando que éstas tengan una fuerza ilocutiva asertórica que asegure autoridad epistémica para el hablante. Los actos de habla expresivos carecen, entonces, de “dirección de ajuste” entre lenguaje y mundo (Searle 1975) pues son *constitutivos* (como síntomas) de sus contenidos; su cumplimiento debe medirse con categorías como autenticidad a partir de la coherencia con el conjunto de la conducta y, aunque la primera persona es un requisito de corrección proposicional, lo que le pase a una persona puede ser *ignorado* por ella misma pero *conocido* por otras. El acto expresivo, en esencia, pretende acotar convencionalmente las actitudes y conductas del oyente respecto del hablante: si digo “me duele” pretendo que el oyente sea benevolente y que me ayude o acompañe —en otros casos, la conducta convencionalmente esperada puede ser sea más difusa—. La efectividad expresiva presupone, en todo caso, una relatividad o imbricación de afectos entre hablante y oyente.

La teoría psicológica ha observado que el uso de expresiones afectivas no responde sólo a diferencias cualitativas entre experiencias, sino que integra el contexto de interacción en que se identifican afectos: “[...] lo que distingue una emoción de otra podría no estar en *la experiencia que la persona tiene* del episodio emocional, sino más bien podría residir en *la experiencia que describe* o en la audiencia de la descripción” (Sabini y Silver, 2005, p. 3). El léxico de las emociones refleja la distinción entre tres posiciones constitutivas del habla: sujeto de la experiencia, sujeto que describe y receptores. De este modo la determinación del afecto admite la expresión de un hablante distinto del sujeto de experiencia. Una taxonomía especial de actos de habla para contextos psicoterapéuticos etiquetaría la objeción de la envidia como un “intento interpretativo” que explota estas brechas, pues “se refiere a la experiencia del otro y presupone su conocimiento, pero la sitúa en el marco de referencia del hablante”, incluyendo “interpretaciones psicológicas, así como juicios o evaluaciones del otro” (Stiles, 1992, p. 82). Los datos empíricos muestran que estos enunciados “presuntuosos” —presuponen conocer la experiencia del oyente— son ejecutados más frecuentemente por el participante con más estatus en una interacción⁵. Los

⁵ “Se ha encontrado que el miembro de mayor estatus de una díada interactuante es consistentemente más presuntuoso. [...]. Los médicos fueron más presuntuosos que los pacientes en los tres segmentos de sus entrevistas médicas [...]. Los psicoterapeutas fueron más presuntuosos que los clientes durante las sesiones de varios tipos de psicoterapia [...]. Los padres fueron más presuntuosos que sus hijos de diez a doce años en dos ejercicios de resolución de problemas de laboratorio [...]. Los abogados de la sala del tribunal fueron más presuntuosos que los testigos (víctimas de violación) durante el

intentos interpretativos presuponen una asimetría típica en actos directivos: no se trata sólo de una autoridad epistémica, sino de una autoridad en la determinación de las emociones en juego, una autoridad *afectiva*.

Con estos antecedentes es posible aproximar un análisis pragmático de la objeción de la envidia: El objetor le *roba la palabra* al igualitario sobre su emociones desde una posición de autoridad, dirigiéndose a éste como receptor de un enunciado sobre su propia experiencia, presuponiendo una historia causal patológica (infantilismo, biológico o psíquico) y un horizonte normativo fundado en el auto-interés, para inhibir su reclamo interpretando como envidia la ambivalencia afectiva subyacente. La objeción de la envidia parece un acto directivo pues se formula en una segunda persona y presupone asimetría, pero pretende, como expresivo, acotar las emociones del oyente. ¿Cómo son las relaciones en juego entre hablante y oyente que hace posible este acto?

Se ha dicho que no se ha logrado una respuesta satisfactoria al “problema de integración” entre la perspectiva impersonal (que funda la moralidad) y los motivos personales: “la combinación de valores públicos igualitaristas y objetivos personales no igualitarios [...] no alcanza el carácter de una mentalidad moderna integrada” (Nagel 1996, p. 122). Los libertarios, sugiere Nagel, comparan a los sujetos morales con jugadores “con reglas estrictas a un deporte ferozmente competitivo —en este caso el apoyo a las reglas está garantizado porque sin ellas no tiene sentido ser ganador” (p. 122). Si la objeción de la envidia pretende reducir el significado de la ética pública a reglas de libre competencia, entonces presupone condiciones preparatorias que la autorizan.

El análisis de Sianne Ngai en *Ugly Feelings* (2005) permite pensar estas condiciones preparatorias como condiciones socioculturales: “la actitud cultural dominante hacia este afecto convierte su orientación fundamentalmente hacia el otro [...] en un mero reflejo de una individualidad deficiente [...]. [...] se vuelve vergonzosa para el sujeto que la experimenta”, despojándola de su “potencial agencia crítica” (p. 217). La envidia, observa Ngai, es connotada por el pensamiento moderno como un afecto vinculado a lo femenino y a los pobres, grupos perjudicados por las desigualdades más básicas en la distribución del poder social. La ausencia de una unidad léxica para expresar el afecto de rechazo hacia la desigualdad en las sociedades modernas indica el predominio discursivo de cierto régimen

interrogatorio directo y el contrainterrogatorio [...]. Los profesores fueron más presuntuosos que los estudiantes tanto en las discusiones en el aula como en las conversaciones de laboratorio [...]. Y los representantes de la gerencia fueron más presuntuosos que los representantes laborales en una sesión de negociación” (Stiles, 1992, pp. 55-56).

de subjetivación. No es causal que Ngai deba desmarcarse de una teoría de la subjetivación como *identificación* —típica del psicoanálisis— para comprender la dinámica social de la objeción de la envidia ni que su análisis derive en el problema de la imitación o *mimesis*. “En lugar de ser un medio para alterarse a sí mismo en deferencia a otro, la emulación puede ser una forma de *autoafirmación* agresiva” en un contexto antagónico, “con el propósito de causar ansiedad o angustia al otro o [...] con la intención de ‘arruinarlo’ al hacer que su propia identidad sea inestable” (2005, pp. 142-143). La identificación entra en tensión con la imitación: “la imitación no requiere ni presupone la identificación; [...] puede esforzarse activamente por revertir y deshacer las identificaciones, asegurando su fracaso o incluso adelantándose a su formación (p. 161).

En su lectura de Freud, Ngai destaca que la envidia es *primaria*, mientras que la identificación es un mecanismo secundario y defensivo en la producción de sentimiento grupal. Su análisis de una posible *emulación agresiva* en la subjetivación femenina permite cuestionar modelos culturales y abrirlos a una negociación crítica inmanente y democrática:

La envidia permite una forma estratégica de no-identificación que [...] preserva una agencia crítica cuya pérdida se ve amenazada por la idealización ilimitada del atributo admirado. [...] precisamente para convertir su admiración en polemismo, *qua* fuerza crítica o agencia. [...] el potencial crítico de la envidia reside en su capacidad para resaltar un rechazo a idealizar la cualidad X, incluso una capacidad para atacar su potencial de idealización transformando X en algo no singular y replicable, al tiempo que permite el reconocimiento de su deseabilidad culturalmente impuesta (2005, pp. 161-162).

Las elaboraciones de Ngai (soportadas en una fina lectura del thriller *Mujer Soltera Busca*) ilustran la potencia positiva de la envidia para habilitar “una transición del deseo al antagonismo que podría permitirme articular lo que he sido entrenado para admirar como algo posiblemente amenazante o dañino para mí” (163). Pero esta potencialidad no es elaborada teóricamente más que para desmarcarse del psicoanálisis. Si Ngai apunta al cruce entre violencia y mimesis para pensar *afirmativamente* la envidia, el enfoque denominado *teoría mimética* desarrolla conceptualmente este cruce.

4. Objeción de la envidia y teoría mimética.

La teoría mimética pertenece a la familia de teorías que postulan al deseo como categoría central. Según René Girard, “el deseo elige sus objetos a través de la mediación de un modelo; es el deseo de *otro* y por *otro*, el cuál es, ello no obstante, idéntico a un furioso anhelo de hacer

que todas las cosas giren alrededor de uno” (2006, p. 54). El concepto de imitación es relocalizado desde la representación al deseo. Como forma del deseo, la mimesis juega un rol teórico análogo a la libido y a la voluntad de poder: “en el plano más esencial [...] el deseo es esencialmente mimético” (Girard, 2005, pp. 152-153). En el juego triangular entre modelo, imitador (o discípulo) y objeto, “la mimesis deseante precede a la aparición de su objeto y sobrevive [...] a la desaparición del objeto [...] la convergencia del deseo define el objeto” (2006, p. 102). La mimesis implica por sí misma reciprocidad y desdoblamiento, pero sólo puede tornarse *rivalidad* en condiciones de igualdad. Distingue Girard (1985) entre mediación “externa” e “interna” si “las esferas de posibilidades” (p. 15) en que se mueven imitador y modelo se compenetran lo suficiente para posibilitar contacto. En la *rivalidad mimética*, el modelo deviene obstáculo y competidor, de modo que los roles se invierten o transgreden y la rivalidad sostiene el deseo. Ese juego implica subjetivación pues “nadie puede recibir de otro un deseo acabado y no hay sujeto, por receptivo que sea, que no deba cooperar activamente con su mediador” (Girard 1990, p. 34). El deseo mimético “desemboca inmediatamente en conflicto” (Girard 2005, p. 153) pues un “malentendido” constitutivo del deseo exige proponerse a sí mismo y a los otros como *individuo*, pretendiendo ocultar su “falta de ser”, en una estructura de doble vínculo (*double bind*) o “red de imperativos contradictorios en que los hombres no cesan de encerrarse” (p. 154).

La envidia sería la posición de “inferioridad” en una rivalidad mimética pues, como el deseo, “subordina el *algo* deseado al *alguien* que mantiene con ese algo una relación privilegiada” porque “ansía esa *superioridad de ser* que ni el *alguien* ni el *algo* por sí solos [...] parecen poseer” de modo que, en esta profundidad ontológica, la envidia “expresa involuntariamente una *carencia de ser* que avergüenza” (Girard 1990) p. 10). Si el concepto de envidia apunta a una *vergüenza ontológica* y es relacional, las críticas a la “moral del resentimiento” de Nietzsche o Schoeck aparecen como “esencialistas” (Domouchel, 2014, p. 212), oponiendo unilateralmente envidioso y envidiado o aislando una voluntad de poder depurada de reactividad: “el *re* de *ressentiment* representa el resurgimiento del deseo que choca con el obstáculo del deseo modelo [...] el deseo discípulo se vuelve hacia su fuente para emponzoñarla” (Girard 2006, p. 102). En lo decisivo, para la teoría mimética, “la envidia no es más que un momento en un proceso de conflicto mimético [...] una posición cambiante que cualquiera puede ocupar en lugar de una esencia. [...] la distribución clara y definitiva de las responsabilidades morales es imposible” (Dumouchel 2014, p. 125).

En el conflicto mimético, “la reciprocidad es real pero es la suma de momentos no recíprocos. Los antagonistas nunca ocupan las mismas posiciones en el

mismo momento [...] pero ocupan esas mismas posiciones sucesivamente [...] es el juego de la diferencia oscilante” (Girard, 2005, p. 164). En este proceso que se “alimenta de sí mismo que constantemente se exaspera y simplifica” (pp. 154-155), los participantes no perciben esta reciprocidad y cada uno “revela cada vez mejor la verdad del otro que denuncia pero sin reconocer nunca en ella la suya propia. [...] ve en el otro al usurpador de una legitimidad que cree defender y que no cesa de debilitar”, de modo que “la reciprocidad se alimenta de los esfuerzos de cada cual por destruirla” (p. 80). Al intensificarse la rivalidad aparece la violencia, según el principio de “asimilación primitiva entre la desaparición de las diferencias y la violencia” (p. 65), pues “la diferencia que parece separar a los antagonistas oscila cada vez con mayor rapidez y con mayor fuerza” y pasado “cierto umbral, los momentos no recíprocos se sucederán a tal velocidad que dejarán de ser perceptibles” (p. 166)⁶. En sociedades tradicionales marcadas por obligaciones de solidaridad recíproca, el conflicto no se contiene a los límites de los rivales, sino que “se extiende como una mancha de aceite, *pasa de prójimo a prójimo*” (p. 65). El sistema de prohibiciones y obligaciones que dificultan la creación de rivalidades, son los que propagan la violencia en toda la comunidad en caso de transgresión.

En el extremo, se desencadena una crisis de violencia generalizada como respuesta a la “indiferenciación mimética” que amenaza a la sociedad como sistema normativo de diferencias, con una implosión (Girard 1990, p. 58). Al llegar al punto de “crisis sacrificial” (2005, p. 66) en que la violencia “no cesa de propagarse y de exasperarse” a través de los vínculos sociales y no se vislumbra cómo “la cadena de represalias pudiera romperse antes de la pura y simple aniquilación de la comunidad”, Girard afirma que “es preciso que intervenga un mecanismo autorregulador antes de que todo quede consumado” (p. 74). El mecanismo en sí mismo mimético que prima en las formas sociales míticas o tradicionales es el sacrificio —una violencia unánime— de una víctima vicaria que representada como responsable de la crisis: “sustituye la violencia recíproca esparcida por doquier con la transgresión formidable de un individuo único. [...] un auténtico chivo expiatorio humano” (p. 86). La solución sacrificial a esta rivalidad generalizada es la convergencia mimética de la violencia sobre un *chivo expiatorio*.

La propuesta de Girard se origina y basa extensivamente en una interpretación de textos literarios (especialmente, tragedias griegas y novelas

⁶ En rigor, aquí la teoría mimética tiene una brecha lógica: “La mimesis engendra violencia y la violencia acelera la mimesis. Hija de la mimesis, la violencia engendra una fascinación mimética sin igual. Toda violencia está modelada según una violencia anterior y a su vez sirve como modelo. Entre la violencia y la mimesis existen relaciones que todavía permanecen ocultas” (Girard 2006, p. 104).

modernas) así como mitos y documentos de “representación persecutoria” (1986, p. 132). Lo que estas narraciones exhiben “es el relato necesariamente deformado de una violencia colectiva espontánea re-aglutinadora de una comunidad a la que la rivalidad mimética ha hecho saltar en pedazos” (p. 12). La lucidez en la exposición de los mecanismos sacrificiales es contraria a la “cultura” como fuerza de ocultación de la violencia fundadora que sostiene a la sociedad como sistema de diferencias. No se trata de una hazaña individual sino que expresa una fuerza desmitificadora que Girard cifra en la Biblia: “único texto capaz de acabar con toda mitología” (1986, p. 136). Singularmente, la pasión de Cristo desplazaría la representación del drama que el mito narra desde la perspectiva de los perseguidores hacia la “perspectiva de una víctima firmemente decidida a rechazar las ilusiones persecutorias” (136). Este desplazamiento debilita la ilusión sacrificial: “una vez descubiertos, estos mecanismos dejan de intervenir; cada vez creemos menos en la culpabilidad de las víctimas [...] y, privadas del alimento que las sustenta, las instituciones derivadas de esos mecanismos se hunden una tras otra en torno a nosotros” (p. 137).

La intuición de Girard es que la desactivación cristiana de lo sagrado se corresponde con una disolución de la cultura como sistema normativo de diferencias:

“Un sistema que limita las prohibiciones al extremo, como hace el nuestro, suprime en la práctica cualquier prescripción positiva [...] Ya no existe un código para dictar a cada cual su propia conducta e informar a cada cual sobre la conducta de todos los demás. La previsión tiene, como máximo, un carácter estadístico” (2005, pp. 237-238).

Luego, la modernidad consiste en “un estado de indiferenciación relativa nunca conocido anteriormente [...] una extraña suerte de no-cultura o de anticultura” y que no es sino “la misma disgregación que en las crisis sacrificiales primitivas, pero que opera de manera gradual y mesurada, sin auténtico desencadenamiento, sin violencia manifiesta, sin aceleración catastrófica ni resolución de ningún tipo” (pp. 195-196).

La abolición de esa distancia entre esferas que hace posible una mediación externa y sin rivalidad es el avance de igualdad que intensifica “la envidia, los celos y los odios impotentes” convirtiéndolos en protagonistas de la experiencia afectiva moderna: “desmoronamiento de las instituciones tradicionales reduce a cero su aptitud para canalizar el deseo en direcciones no competitivas” (Girard 1990, p. 206). Leyendo a Tocqueville, Girard (1985) observa: “La creciente igualdad —la aproximación del mediador, diríamos

nosotros— no engendra la armonía sino una concurrencia cada vez más aguda” (p. 126). Esta formación social, advierte, pretende “escapar a la ley del retorno automático de la violencia” o, incluso, se imagina “que esta ley no existe y que nunca ha existido”, pero si esta ley es, obstante, “perfectamente real” lo que sucede en la modernidad, sugiere Girard, es que “su aplicación [...] ha sido prolongadamente *diferida*, por unas razones que se nos escapan” (pp. 270-271).

En el marco de estas intuiciones, Paul Dumouchel ha observado que mundo capitalista tiene la capacidad para absorber cantidades cada vez mayores de rivalidad mimética sin activar un mecanismo sacrificial y, si bien podemos sospechar que esta capacidad no es ilimitada, tampoco “hay ninguna razón para creer que las demandas de justicia social son lo que impulsará el sistema al borde del abismo” (Dumouchel, 2014, p. 124). La tesis es que *la modernidad sustituye el sacrificio por la escasez* como mecanismo de control de la violencia desencadenada por la violencia mimética que funda la envidia. La sociedad moderna *instituye la escasez* debilitando todas las obligaciones de solidaridad que motivan a los miembros de la comunidad a intervenir en conflictos ajenos. La escasez tiene una función equivalente al sacrificio para proteger violentamente a la sociedad de su propia violencia. La diferencia reside en la cualidad ‘indirecta’ de esa violencia que:

[...] tiende a ser impersonal. [...] las víctimas de la escasez no son en muchos casos víctimas de nadie en particular; a menudo nadie los ha amenazado o atacado. [...], pero nadie les ayudará; [...] son víctimas de la indiferencia de todos [...] Se les consideran personalmente responsables del mal que les sucede y, por lo tanto, no merecen la ayuda que, en cualquier caso, no les proporcionamos. [...] sirven a todos como víctimas sustitutas de nuestra propia violencia” (Dumouchel 2014, p. xii).

Resuena aquí el prejuicio liberal que señalaba Green —las víctimas de la escasez son una minoría—, pero lo esencial es que la violencia inmunitaria ejercida por la escasez es *exterior* o *irrepresentable*. Esta *mutua indiferencia* vuelve recíprocamente exteriores a los individuos en la medida que los libera para perseguir sus rivalidades: “La salida de la organización religiosa del mundo instaura una era de competencia potencialmente ilimitada entre los hombres” (Dupuy, 1998, p. 46). El debilitamiento de las obligaciones de (lo que Durkheim denominó) solidaridad mecánica restituye la condición mimética del deseo a su universalidad originaria: “El libre reinado de la mimesis marcan a las personas en rivalidades individuales y recíprocas” (p. 46).

La rivalidad mimética y, por tanto, la envidia como una de sus posiciones estructurales, se pueden intensificar sin control por la ausencia de un mecanismo sacrificial que pueda redirigirlas sobre una víctima, pero, al mismo tiempo, deben interiorizarse y disimularse, pues cualquier intento publicitar rivalidades exacerbadas condena al aislamiento pues serán “vistas como vergonzosos. [...] La necesaria internalización de las rivalidades define la relación interior/exterior como constitutiva de la [...] escasez. [...] El aspecto interno está hecho de la exacerbación y ocultación de las propias rivalidades miméticas” (p. 41). Mientras más intensa la rivalidad más inexpressable y la implicación de terceros requiere que ignoren su participación.

3. Conclusiones

No puede presuponerse una totalización de la escasez. Cabe reconocer con Girard que “hay algo de excepcional en la aptitud de la cultura moderna para contemplar el homicidio colectivo, en su verdad [...] para interpretar los ‘efectos chivo expiatorio’ como fenómenos sociopsicológicos en vez de como epifanías religiosas o estéticas” (Girard 1990, p. 342), pero “las fuerzas de rechazo se confunden con las fuerzas de revelación” (p. 343). En los personajes de *Hamlet*, por ejemplo, se observa bien “la tierra de nadie entre venganza y no venganza en que seguimos viviendo” (p. 346). La teoría mimética permite reconocer el dilema entre sacrificio y envidia que afecta a la teoría liberal: “no es seguro que sea posible mantener simultáneamente la negativa del sacrificio y el rechazo de la envidia. La salida del mundo sacrificial se acompaña del desencadenamiento de la competencia [...]. La tensión [...] provoca por consiguiente temibles deformaciones” (Dupuy 1998, pp. 54-55). El igualitarismo pretende recuperar *parcialmente* la racionalidad sacrificial para contener la violencia de la escasez y la indiferencia: *no envidia sino que teme y temer* es el reproche que dirige a liberales y conservadores. Por ello, la oposición entre igualitario y anti-igualitario no es simétrica.

Vimos con Ngai que la objeción de la envidia sigue la lógica “psicoanalítica” (o cartesiana) de la *identificación*, asumiendo *identificación total* con la pretensión de la autonomía y exigiendo, por tanto, de antemano defensa frente al residuo que toda identificación deja. La “fantasía” de la objeción pretende localizar la envidia y pretende *desconocer* la condición mimética del deseo y su universalización ilimitada (por eso requiere una respuesta “teórica”). Por ello, la objeción es *anterior* a la envidia que denuncia, *anterior* a la crítica de la violencia inscrita en la escasez. Acecha y solicita: es anticipadora, reactiva. De ahí su velocidad ganadora, su estar *en la punta de la lengua*.

La objeción no es mera descalificación moral del igualitario (función que podrían haber tenido en otras épocas o culturas), sino rechazo ante lo que se percibe como reactivación igualitaria del sacrificio con sus comparaciones interpersonales. El artificio liberal del *estado de naturaleza* permite pensar *en el campo social mismo* una lógica valorativa independiente de comparaciones interpersonales. La inconmensurabilidad nos hace iguales y libres como *homo economicus* con preferencias o intereses inconmensurables: “la utopía de una sociedad [...] donde la indiferencia mutua y el repliegue sobre sí mismos serían las mejores garantías del bien común” (Dupuy, 1998, p. 333) —aunque Tocqueville haya mostrado que el repliegue democrático hacia la privacidad individual es simultáneamente un “exceso de espíritu competitivo” (p. 37). La pretensión perlocutiva focal de la objeción de la envidia sería, políticamente, *totalizar la escasez*, cerrarla sobre sí, sobre lo *propio*, en la absoluta autonomía individual, *decidiendo* en favor de la envidia y contra el sacrificio. Si el conflicto entre liberalismo e igualitarismo es uno entre regímenes de violencia mimética, la objeción no pretende sólo inmunizarse contra el retorno del principio sacrificial, sino *contagiar* al igualitario con la fascinación generalizada que inaugura la institución de la escasez: contagiar *indiferencia* mimética.

Sin embargo, la lógica sacrificial reaparece. Puede reconocerse en la objeción de la envidia un llamado anti-mimético al señalar el exceso sacrificial del universalismo igualitario y al pretender indiferencia mimética, pero si el igualitarismo resiste a la totalización de la escasez y a la indiferencia mimética, la consumación de la concepción liberal de la modernidad como emancipación del sacrificio requiere *sacrificar al igualitario* purgando toda resistencia a la escasez. La objeción de la envidia exige abandonarse a la ilimitación anti-sacrificial del deseo mimético en su desconocimiento, pero, si no es posible rechazar la duplicidad sin devenir doble, el sujeto de la objeción se ve arrastrado a exponer ciegamente la condición mimética de su deseo, su duplicidad y, por tanto, la *envidia* que lo constituye —aunque la perciba como exterior—.

La objeción pretende —recordemos— reintegrar las dimensiones públicas y privadas del sujeto moral, excluyendo toda exigencia impersonal que no apunte a imponer reglas que garanticen la limpieza del triunfo y la derrota. Recuerda al igualitario que es otro más en competencia, que no puede desprenderse de su particularidad. Luego, aunque se excede y deviene sacrificial, apunta a la *vergüenza* como núcleo —indicado por Girard— de la envidia, pero no pensada —según creía— como privación o carencia ontológica:

Lo que aparece en la vergüenza es, por tanto, precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse uno mismo, la presencia irremisible del yo en uno mismo. La desnudez es vergonzante cuando es la patencia de nuestro ser, de su intimidad última (Lévinas, 1982, p. 101)

Al recordar la mismidad, con su insoportable magnitud sin exceso ni defecto, pone en juego una potencia ajena a la mimesis. Por ello, la objeción de la envidia es ambivalente. Incluso si enunciada desde el delirio de la voluntad de poder pura, ofrece una chance para desandar la rivalidad mimética y encontrarse en un *más acá del deseo* o, al menos, en el fracaso del movimiento mimético y su reciprocidad. Si la “simpatía” contamina las preferencias “individuales” y la “identificación con el otro es siempre un fracaso parcial” (Dupuy 1998, p. 97), la chance de una mimesis “apropiadora” y no antagónica (Assman 1991, p. 56) —que no deja ir el objeto en favor de la pura rivalidad, ni el uso en favor del cambio— residiría en abrazar ese fracaso sin reiniciar el circuito de la envidia. El resentimiento es, recordemos, el primer intento por sobreponerse al fracaso del deseo mimético, a la metamorfosis del modelo en obstáculo: ahí la objeción tiene su punto. No se sigue, ciertamente, una *respuesta* a la objeción sino, pues la violencia mimética vive de inmediatez, una torsión o pausa o, al menos, la urgencia por trastocar los tiempos de la rivalidad mimética, quizás representando poéticamente el fracaso del deseo mimético—.

4. Referencias

- Anderson, E. (1999) “What is the Point of Equality?”, *Ethics* 109 (2), 287-337.
<https://doi.org/10.1086/233897>
- Assmann, H. (ed.) (1991). *Sobre Ídolos y Sacrificios*. DEI.
- Aristóteles (1993) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- Aristóteles (2002). *Retórica*. UNAM.
- Bacon, F. (1961) *Ensayos*. Aguilar.
- Ben-Ze’ev, A. (1992). “Envy and Inequality”. *The Journal of Philosophy*, 89 (11), 551-581. <https://doi.org/10.2307/2941056>
- Cohen, G. A. (1995) *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge UP.
- Copjec, J. (2002). *Imagine there’s no Woman*. MIT Press.

- Crusius, J.; Gonzalez, M. F.; Lange, J. y Cohen-Charash, Y. (2019). "Envy: An Adversarial Review and Comparison of Two Competing Views". *Emotion Review*, 1–19. <https://doi.org/10.1177/1754073919873131>
- D'Arms, J. y Jacobson, D. (2000). "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions". *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 1, pp. 65-90. <https://doi.org/10.2307/2653403>
- D'Arms, Justin (2017). "Envy", en Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/envy/>
- De Tocqueville, A. (2019) *La Democracia en América*. FCE.
- Dumouchel, P. (2014). *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. Michigan State University Press.
- Dupuy, J.-P. (1998). *El sacrificio y la Envidia*. Gedisa.
- Dworkin, R. (1981). "What is Equality? Part 2: Equality of Resources". *Philosophy & Public Affairs*, 10, 4, pp. 283-345. <http://doi.org/10.2307/2265047>
- Fernández de la Mora, G. (1987). *Egalitarian Envy: The Political Foundations of Social Justice*. Paragon
- Frankfurt, H. G. (2006). *La Importancia de lo que nos Preocupa*. Katz.
- Freud, S. (1976). *Obras Completas (18)*. Amorrortu.
- Girard, R. (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama.
- Girard, R. (1986). *El Chivo Expiatorio*. Anagrama.
- Girard, R. (1990). *Shakespeare. Les Feux de l'Envie*. Grasset.
- Girard, R. (2005). *La Violencia y lo Sagrado*. Anagrama.
- Girard, R. (2006). *Literatura, Mimesis y Antropología*. Gedisa.
- Green, J. (2013). "Rawls and the Forgotten Figure of the Most Advantaged: In Defense of Reasonable Envy toward the Superrich". *The American Political Science Review*, 107, 1, pp. 123-138.

Hayek, F. (1982). *Law, Legislation and Liberty* (v. 2). *The Mirage of Social Justice*. Routledge.

Hesíodo (1978). *Trabajos y Días*. Gredos

Horne, T. A. (1981). “Envy and Commercial Society: Mandeville and Smith on ‘Private Vices, Public Benefits’”. *Political Theory*, 9, 4, pp. 551-569.

Lévinas, E. (1982) *De la Evasión*. Arena.

Lippert-Rasmussen, K. (2018). *Relational Egalitarianism*. Cambridge University Press.

Marx, K. (1875). *Crítica al Programa de Gotha*. <https://webs.ucm.es/info/bases/marx-eng/oe3/mrxoe303.htm>

Mason, A. (1990). “Nozick on Self-esteem”. *Journal of Applied Philosophy*, 7, 1, pp. 91-98

Nietzsche, F. (1997). *La Genealía de la Moral*. Alianza.

Ninivaggi, F. J. (2010). *Envy Theory*. Rowman & Littlefield.

Norman, R. (2002). “Equality, Envy, and the Sense of Injustice”. *Journal of Applied Philosophy*, 19, 1, pp. 43-54. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00203>

Nozick, R. (2013). *Anarchy, State and Utopia*. Basic Book.

Nagel, T. (1996). *Igualdad y Parcialidad*. Paidós.

Ormeño, J. (2018). “Envidia, resentimiento e igualdad”. *HYBRIS*, 9, pp. 201-219. [10.5281/zenodo.1320401](https://doi.org/10.5281/zenodo.1320401)

Parfit, D. (1997) “Equality and Priority”. *Ratio*, X, 3, pp. 202 – 221. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00041>

Potasi, S. (2022) *The Philosophy of Envy*. Cambridge UP

Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*. FCE.

Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom*. Oxford University Press.

Ruiz Schneider, C. (2002). “Democracia y Consenso”. Fernando Quesada (ed.) *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Trotta-CSIC.

- Sabini, J. y Silver, M. (2005). "Why Emotion Names and Experiences Don't Neatly Pair". *Psychological Inquiry*, 16, 1, pp. 1-10. <https://doi.org/10.59123/z2qwk38>
- Scheler, M. (1938). *El Resentimiento en la Moral*. Espasa-Calpe.
- Schoeck, H. (1958). "Individuality versus equality". F. Morley (ed.), *Essays on Individualism*. University of Pennsylvania Press.
- Schoeck, H. (1969) *Envy: A theory of Social Behavior*. Harcourt, Brace and World.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1975) "A Taxonomy of Illocutionary Acts", en K. Gunderson (ed.), *Language, Mind and Knowledge*. University of Minnesota Press, pp. 344-369.
- Stiles W. B. (1992) *Describing Talk: A Taxonomy of Verbal Response Modes*. Sage.
- Tugendhat, E. (1998) *Ser, Verdad y Acción*. Gedisa.
- Van Eemeren, F. H. y Grootendorst, R. (2013) *Los Actos de Habla en Discusiones Argumentativas*. UDP.
- Von Mises, L. (1972). *The Anticapitalistic Mentality*. Libertarian Press.
- Žižek, S. (2001). *El Espinoso Sujeto. El Centro Ausente de la Política*. Paidós.
- Žižek, S. (2003). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI.

ARTÍCULOS MISCELÁNEOS

APROXIMACIÓN FILOSÓFICA A LA PREGUNTA POR EL CONOCIMIENTO ARTÍSTICO-CINEMATOGRAFICO

A PHILOSOPHICAL APPROACH TO THE QUESTION OF ARTISTIC-CINEMATOGRAPHIC KNOWLEDGE

GUSTAVO CELEDÓN BÓRQUEZ

Universidad de Valparaíso

gustavo.celedon@uv.cl

<https://orcid.org/0000-0003-1784-4536>

*Artículo recibido el 1 de noviembre de 2024;
aceptado el 27 de enero de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Celedón Borquez, G. (2026). Aproximación filosófica a la pregunta por el conocimiento artístico-cinematográfico. *Revista Palabra y Razón*, 28, pp. 125-147. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.125>

**El presente artículo se enmarca dentro del Fondecyt Regular 1231324*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESUMEN

Afirmar la existencia de un conocimiento artístico —y, en especial, cinematográfico— abre problemáticas no menores. Por un lado, si la autoría del conocimiento pertenece a las ciencias, a sus métodos, definiciones y prácticas, nos encontramos con una resistencia por parte de las artes en tanto una profundización de la imagen nos enseña que, bajo las proyecciones de los mundos científicos, existe un *a priori* imaginario que los hace funcionar. Por otro lado, el actual recurso científico a la imagen —altamente expandido— apunta, sin embargo, a la continua afirmación de su propio lugar en la cultura, reafirmando su carácter ideológico e imaginario, yendo en contra de cualquier intención de conocimiento artístico en la medida en que la condición imaginaria a la base de las ciencias no debe ser, por éstas, visibilizada.

Palabras claves: arte – cine – ciencia – imagen – conocimiento

ABSTRACT

Affirming the existence of artistic knowledge —especially cinematic knowledge— raises significant issues. On the one hand, if the authorship of knowledge belongs to the sciences, to their methods, definitions, and practices, we encounter resistance from the arts, since a deeper examination of the image reveals that, beneath the projections of scientific worlds, there exists an imaginary *a priori* that makes them function. On the other hand, the current scientific reliance on the image —highly widespread— points, however, to the continuous affirmation of its own place in culture, reaffirming its ideological and imaginary character, thus running counter to any intention of artistic knowledge insofar as the imaginary condition underlying the sciences must not be made visible by them.

Keywords: art – cinema – science – image – knowledge

En último término, me enseñáis que este universo prestigioso y abigarrado se reduce al átomo y que el átomo mismo se reduce al electrón. Todo esto está bien y espero que continuéis. Pero me habláis de un invisible sistema planetario en el que los electrones gravitan alrededor de un núcleo. Me explicáis este mundo con una imagen. Reconozco entonces que habéis ido a parar a la poesía: no conoceré nunca. ¿Tengo tiempo para indignarme por ello? Ya habéis cambiado de teoría. Así, esta ciencia que debía enseñármelo todo termina en la hipótesis, esta lucidez naufraga en la metáfora, esta incertidumbre se resuelve en obra de arte.

Albert Camus, *El mito de Sísifo*

La ciencia normal, la actividad en que la mayoría de los científicos emplean inevitablemente casi todo su tiempo, se asienta en el supuesto de que la comunidad científica sabe cómo es el mundo

Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*

1. Preliminar

El presente escrito se propone dos cosas:

1. Poner en cuestión la posición de la imagen en las labores del conocimiento, reducidas, por lo general, a una situación gráfica, ilustrativa y representativa.
2. Llevar más allá de sus límites al marco teórico e hipotético desde el cual trabaja este texto: la afirmación de una condición visual e, *in extenso*, sensible del conocimiento.

Estos dos puntos se juegan en el doble efecto de la impronta kantiana que define nuestra modernidad. Por un lado, en su herencia aristotélica, Kant asume que todo conocimiento comienza por los sentidos (Kant, 2007, p. 59). Por otro, no obstante, la dimensión sensible pasa prontamente a segundo plano pues debe ser superada en vistas a la producción de conocimientos, esto es, a la producción de *juicios sintéticos a priori*, de enunciados que agreguen nuevos datos a lo ya contenido de suyo en las cosas (juicios analíticos) y cuya procedencia no se encuentra ya en la experiencia, en los sentidos (juicios sintéticos) (p. 69).

De este modo, lo sensible, que supone intuiciones puras (espacio y tiempo), es a la vez una forma inmediata y mediata de la presentación o aparición de las cosas. Inmediata en tanto la aparición se da en una forma determinada, en un marco ontológico *a priori* o en una estructura también *a priori* de la sensibilidad; mediata porque lo que aparece lo hace de modo parcial y se requerirá de la experiencia, de la experimentación espacio-temporal (es decir, de la puesta en movimiento de las posibilidades del marco puro que

es la sensibilidad) para sumar conocimiento, una suerte de acumulación y puesta en organización de los juicios sintéticos. Pero el conocimiento real, en Kant, tiene que ver con discernir las formas de lo *a priori*, conocimiento que si bien se da en un marco sensible no requiere de lo sensible. De ahí un doble juego de amor y odio: para conocer (de verdad) será preciso una mejora, cierta superación, pasar al campo de lo inteligible y de lo que sí puede ser certero. Lo sensible es la base, la condición y la materia de una ciencia que, para generar certezas, debe ir más allá de la presentación por los sentidos.

Por consiguiente, en lo que sigue no entenderemos por conocimientos *a priori* aquellos que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino los que tienen lugar independientemente de toda experiencia en absoluto. A ellos se oponen los conocimientos empíricos, o sea aquellos que sólo son posibles *a posteriori*, es decir, por experiencia. Entre los conocimientos *a priori* llámense puros aquellos en los que no está mezclado nada empírico. Así, p. ej., la proposición: toda mudanza tiene su causa, es una proposición *a priori*, pero no pura, porque mudanza es un concepto que sólo puede ser extraído de la experiencia (Kant, 2007, p. 60-61).

En esta línea, y en el entendido de que la metafísica kantiana define aún la estructura del conocimiento, la operación del arte en el mundo de los saberes queda relegada a un segundo, tercer plano. Será no sólo un conocimiento de la experiencia, sino un conocimiento que *se da* en la experiencia, como si él mismo fuese, en su totalidad “disciplinar”, un juicio sintético, materia de conocimiento.

Que Kant todavía es el modelo lo confirma una teoría tan contemporánea y dominante como la de Gilles Deleuze. Su noción de empirismo trascendental no es sino una indagación constante sobre una sensibilidad fija que nunca es más ni menos, pero sí diferencial sobre sí misma y, sobre todo, que no comporta una condición sensible del conocimiento. Dice en sus estudios sobre Hume (máxima que describe su propio pensamiento):

Cierto es que Hume repite constantemente que la idea está en la imaginación. Pero la preposición no marca aquí la inherencia a un sujeto cualquiera; al contrario, se la emplea metafóricamente, para excluir del espíritu como tal una actividad distinta del movimiento de la idea, para asegurar la identidad del espíritu y la idea en el espíritu. Significa que la imaginación no es un factor, un agente, una determinación determinante; es un lugar, y a éste hay que

localizarlo —es decir, fijar—: es un determinable. Nada se hace *por* la imaginación; todo se hace *en* la imaginación. Esta no es siquiera una facultad de formar ideas: la producción de la idea por la imaginación no es más que una reproducción de la impresión en la imaginación (Deleuze, 2007, p.13).

¿Se puede concebir un modelo diferente a la estructura kantiana y su actualización contemporánea, la de Gilles Deleuze?

El itinerario del presente escrito será el siguiente: afirmaremos, junto a Thomas Kuhn (2004), que las ciencias se circunscriben al rendimiento de una forma determinada de entender el mundo, el paradigma. Contraponremos, siguiendo en esto a Agamben (2009), la idea foucaultiana de un orden del discurso en donde un reparto enunciativo es lo que constituye la validación de los métodos y producciones de una ciencia determinada. Pondremos en relación, de este modo, dos teorías que tienen la virtud de afirmar que las ciencias están condicionadas por estructuras previas que determinan sus validaciones y valores de verdad. Condiciones que nos llevan a la pregunta por la sensibilidad, la cual, más allá de la posición otorgada por la metafísica kantiana, retorna para condicionar, de manera más profunda aún, los conocimientos, como si toda ciencia, antes del paradigma o el discurso, fuese ante todo una forma de ver, de la sensibilidad. En este caso, exploraciones sensibles o artísticas serían las que moverían los conocimientos. Indagar sobre formas de encuadre, trazos, proyecciones, producción de imágenes, sonidos, distribuciones relativas al olfato, pero también indagaciones referidas a las formas en que los sentidos están distribuidos y jerarquizados, todo ello, constituiría un trabajo que antecede a los conocimientos válidos o validados por las ciencias.

Encontramos este tipo de posiciones: Nietzsche (2004) y, sobre todo, Jacques Rancière, quien, lejos de involucrarse en la discusión epistemológica y ontológica, ubica lo sensible en lo político. Dice Rancière (citado en Palmieri, 2002, p. 34): “Mi perspectiva no es por tanto rehabilitar el afecto contra el discurso. Es más bien poner en cuestión la separación que hay entre ambos como marca de cierto reparto de lo sensible”¹. Perspectiva política que, llevada al plano del conocimiento, hace reposar su lugar lejos de la totalidad aprehensiva que se propone, ubicándolo en un espacio determinado otorgado por una visibilidad que atraviesa y determina, primero, el lugar del conocimiento en el campo social y, segundo, lo que es y lo que no es considerado conocimiento. De este modo la discusión

¹ Traducción del autor. Texto original en francés: *Ma perspective n'est donc pas de réhabiliter l'affect contre le discours. Elle est plutôt de remettre en cause leur séparation comme marque d'un certain partage du sensible.*

sobre la naturaleza lógica o afectiva-sensible de las ideas, de los saberes, no encuentra ningún sentido en sí misma si no se lleva la indagación al plano político, plano en donde lo sensible no es ni primero ni segundo, sino determinante y condicionante.

Abraham Moles afirma: “Al igual que el Arte, la Ciencia es creación esencial” (Moles, 1957, p. 226); “las leyes de la creación científica no son sustancialmente diferentes a las de la creación artística” (p. 226). Esta condición creadora de la ciencia se opone a “la experiencia fenomenológica corriente” (p. 226) en tanto el propósito es construir artificialmente reestructuraciones de un campo ideal fenomenal (p. 226-227) (una *époixé* activa, diríamos, que reinventa constantemente la conciencia para dinamizar la aparición y recepción de los fenómenos). Tal condición creadora se basa en mitos dinámicos que alimentan al hombre ordinario que hay en el hombre de ciencias (p. 228), haciendo que las fantasías, las creencias y las imágenes que circulan y constituyen un inconsciente colectivo, tengan una dinámica creadora en las mentes científicas. El mito de Prometeo recorre el texto de Moles, de principio a fin: “lo que enciende a los pioneros de la energía atómica era [...] el espíritu prometeico de robar el fuego al cielo, de igual manera que el espíritu de Rabbi Loew de Praga, creador del Golem, inspira siempre a los creadores de autómatas” (p. 228). Y a diferencia de los trágicos finales de los mitos, la ciencia tendría la capacidad de revertirlos, de reciclarlos para la construcción del “bello jardín del mundo de las ideas” (p. 229), transformándolos en tecnología que se devuelve a la humanidad con el propósito de hacer valer la potencia positiva de los mitos y los sueños. La “ficción científica” (p. 229) es fundamental, concluye (traducción del autor de todas las citas incorporadas a este párrafo) ².

Pero, decimos, ante la catástrofe ambiental y la guerra permanente, ¿no es acaso la ciencia un nuevo mito, moderno, pero siempre trágico?

Por lo mismo, si es posible afirmar que toda la estructura del conocimiento reposa en lo sensible, ¿no estamos también en condiciones de salir de esta estructura, de dejar de pensar en lo sensible como algo trascendental? ¿no es acaso el trabajo de indagación sensible la posibilidad de un desarme del mito científico sin que por ello se produzca un abismo, un vacío de sabiduría? ¿pero qué significa entender la sensibilidad fuera del

2 Los siguientes son los textos originales en francés, según orden de aparición: Au même titre que l'Art, la Science est création essentielle (226) / Les lois de la création scientifique ne sont donc pas substantiellement différentes de celles de la création artistique (226) / l'expérience phénoménologique courante (226) / Ce qui enflamma les pionniers de l'énergie atomique c'était, au cours d'un jeu merveilleux et gratuit, l'esprit prométhéen de dérober le feu du ciel, de même que l'esprit du Rabbi Loew de Prague, créateur du Golem, enflamme toujours les créateurs d'automates (228) / le beau jardin du monde des idées (229) / la fiction scientifique (229).

paradigma clásico aristotélico-kantiano? ¿por qué un estudio sobre el encuadre cinematográfico, por ejemplo, junto con darnos materiales para afirmar que toda ciencia es de algún modo un encuadre o un conjunto de encuadres puede también sugerirnos que el conocimiento no basta? ¿y no es esa imagen de un afuera de la estructura trascendental, la imagen de otro mundo o la imagen, como sugieren Jameson (2010, 11), Fisher (2016, p. 22) y Žižek (2011, p. 344), de un mundo sin capitalismo, una tarea sensible? ¿Por qué la imaginación, en los discursos del saber y la política, es ampliamente solicitada, pero en contra de ella misma?

2. Distancias entre arte y ciencia

El año 2019 el Telescopio de Horizonte de Eventos nos brindó la primera imagen de un agujero negro. Desde entonces, otro telescopio, el James Webb (JWST), ha venido proporcionando interesantes y nítidas imágenes del universo. Todas ellas han sido muy comentadas por los medios internacionales y por las redes sociales. En el intertanto, el 31 de julio de 2022, Etienne Klein, físico francés, divulgador, publicaba en Twitter (hoy X) lo que él dijo ser la foto de la Estrella Próxima Centauri, imagen que en verdad era una rebanada de chorizo sobre un fondo negro: “Foto de Próxima Centauri, la estrella más próxima al sol, situada a 4,2 millones de años luz de nosotros. Ha sido tomada por el JWST. Qué nivel de detalles...Un nuevo mundo se revela día a día” (Klein, 2022).

Implícito en este gesto hay muchas cosas: una burla, una crítica a una farandularización de la ciencia; la puesta en cuestión del recurso a la nitidez digital como postulado del avance tecnológico; el impulso colonial como conquista del tiempo y el espacio; la banalización de la imagen, carente de inquietud, destinada a asombrar por su brillo digital.

Un rápido análisis a la historia de la astronomía nos pone inmediatamente en su condición visual: “Durante milenios, el hombre no dispone sino de sus ojos para observar el cielo, la Luna y el Sol, las estrellas del cielo que organiza en constelaciones, astros brillantes y móviles que llama planetas...” (Léna, 2009, p. 9)³. Esta condición es fundamental, pues finalmente en la astronomía se juega una imagen del mundo (Simaan, 1999), una suerte de geometrización (coordinación, planificación, fijación, armonización, etc.) visible del universo, una figuración del espacio y del tiempo, una representación que ‘nos’ posiciona como especie y sobre la cual inevitablemente se abre una cosmología que no deja de confirmarse a través de la imagen que actúa como evidencia y origen. La precisión digital

³ Traducción del autor. Texto original en francés: *Pendant des millénaires, l’homme ne disposa que de ses yeux pour observer le ciel, la Lune et le Soleil, les étoiles du ciel qu’il organisa en constellations, les astres brillants et mobiles qu’il appela planètes...*

de las actuales fotografías del cielo no borra la potencia imaginaria, como si la observación directa de las antiguas civilizaciones, vinculadas a los mitos, hubiese sido superada del todo por medio de la racionalización e instrumentalización de la astronomía. Muy por el contrario, los procesos actuales de fineza y precisión de las tecnologías de observación, si bien optimizan la actividad científica y la comprensión de los astros, su morfología y su agenciamiento en el espacio (Lagrange, 2009), no sólo producen un conjunto de imágenes nítidas acordes a una observación racionalizada, sino, también, esculpen un imaginario. Klein, quien debió finalmente disculparse, no sin antes haber defendido su gesto (en Twitter, hoy X), argumentó que durante el Covid-19 muchos científicos publicaron falsedades sin ser contradecidos (Bonte, 2022). Ahora bien, lo fundamental de su tuit es, primero, afirmar que la astronomía actual es dependiente de su imaginario y, segundo, describirlo y ponerlo en cuestión: se trata de una idea irreal de cercanía que nos otorgan las imágenes actuales de la astronomía mundial, haciendo de la divulgación no otra cosa que un espectáculo en función de la actual promesa del capitalismo, la colonización del espacio. De este modo, esta visualidad científica está tejida de promesa, de un ‘jamás visto’ intensificado por la nitidez brillante de la imagen digital.

Para Quentin Meillassoux la ciencia ficción (la ficción sin más) está regulada por las realidades posibles que los recursos de la ciencia pueden proyectar. No hay ciencia ficción sin que sus mundos imaginados escapen a las posibilidades y proyecciones de la ciencia: “Toda ciencia ficción sostiene, implícitamente, este axioma: en el futuro previsto todavía existirá la posibilidad de someter el mundo a un conocimiento científico. La ciencia será metamorfoseada por su nueva potencia, pero siempre habrá ciencia” (Meillassoux, 2020, p. 39). Meillassoux recuerda el problema de la necesidad causal de David Hume: si observo una partida de billar, nada garantiza que, ante el inminente contacto de dos bolas, lo que vaya a suceder esté prescrito. Pueden seguirse acontecimientos diferentes, las bolas pueden quedar totalmente quietas, o volver una a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección, etc. “La mente nunca puede encontrar el efecto en la supuesta causa por el escrutinio o examen más riguroso, pues el efecto es totalmente distinto a la causa y, en consecuencia, no puede ser descubierto en él” (Hume, 1988, p. 51). Es decir, no hay garantía científica de que las leyes físicas vayan a seguir siendo las mismas. Sólo hay hábito.

Meillassoux comenta y critica las respuestas de Popper y Kant a las elucubraciones de Hume. Nos interesará Popper. Para él la ciencia no procede inductivamente, su verdad definitiva no se establece multiplicando sus verificaciones empíricas, sino refutando en la experiencia sus postulados

(Popper, 1980, p. 40). De ahí que Popper no asuma las afirmaciones de Hume como una crítica a los límites experienciales de la ciencia, sino como postulados refutables por la experiencia: a las observaciones de Hume, Popper dice que Piteas de Marsella comprobó que en las regiones polares el sol se estanca en la medianoche; que se ha comprobado que las bacterias no están destinadas a morir o que el pan, en vez de nutrir, puede matar, etc. (Meillassoux, 2020, p. 48). La ciencia, con Popper, puede diseñar las condiciones materiales de una sala, por ejemplo, para permitir que dos bolas de billar se detengan cuando chocan.

Es decir, la ciencia, en un estado actual, dice tener los medios para aprehender a corto, mediano o largo plazo todo acontecimiento por extraño que parezca. Y he ahí, por ejemplo, que habitar otros planetas, viajar en el tiempo, a la velocidad de la luz, etc., si bien son imposibilidades actuales, son refutables y, por tanto, posibilidades futuras. Meillassoux concluye:

Pues bien, mediante el falsacionismo [refutación], Popper no se ocupa de este problema ontológico. Nos dice, en efecto, que nuevos experimentos pueden refutar nuestras teorías, pero no duda jamás del hecho que los experimentos antiguos y documentados proporcionarán siempre los mismos resultados en el futuro (Meillassoux, 2020, p. 50).

Es decir, el poder de la ciencia radica en su tradición de laboratorio, en una suerte de paradigma experimental. La ciencia ficción es la imaginación activa de este paradigma y es quien dicta, al resto de las disciplinas, incluidas la política y la ética, lo que puede y no puede ser imaginado.

Frente a esto, el propósito de este escrito es pensar la posición de la imagen desde otra perspectiva. Diremos que no se trata de una dicotomía entre ontología y epistemología, sino de una dicotomía entre estética y epistemología o entre arte y epistemología. En el fondo, con Popper se afirma que toda imagen es refutable y que la única imagen válida es aquella que se valida en el laboratorio. Si la imagen científica hoy es también artística, lo es sólo a condición de que el arte, de antemano, asuma un esqueleto epistemológico; que sus imágenes, en el fondo, refuten la imaginación excesiva, la ficción no lógica, el imaginario potente a cambio de una imagen transida por la posibilidad de acción de los laboratorios científicos. La imagen de la ciencia es una promoción de sí misma basada en la promesa de que todo puede ser racionalizado y descrito por una lógica. En este sentido, es una promesa, decora, sofistica un acto de fe.

3. Esqueleto epistemológico de las artes: el orden del discurso

La epistemología se transforma en una suerte de apología. En efecto, cierta tendencia en artes pareciera pedir disculpas imaginando y justificando propósitos epistemológicos. Una lectura de un buen número de textos sobre investigación artística nos ubica en esa posición, la de la adaptación de la práctica artística a las metodologías científicas. Cuando esta adaptación es ‘creativa’, entonces parece que sí, tenemos investigación artística. A este respecto, confróntese *La práctica artística como investigación. Propuestas metodológicas* (Pérez Arroyo, 2012), donde ya en el comienzo se explicita la definición de la investigación científica y sus procedimientos como modelo para las artes. Ahora bien, el punto preciso de esta disculpa es el lenguaje: cuando un trabajo artístico posibilita ser decodificado, permite ser evaluado y ser así considerado (o no) un conocimiento. Algo se pierde cuando la actividad artística se equipara al lenguaje.

De inmediato es necesaria una aclaración, pues no se trata de que en arte no han de decirse cosas. Si la estética, como piensa Rancière (2011), es aquella disciplina que trata lo que en la obra hay de pensamiento —y si por pensamiento entendemos la puesta en cuestión de los lenguajes disponibles, al modo de las teorías de Alain Badiou (2004) (“Se llama ‘pensamiento’ al Sujeto en tanto está constituido por un proceso transversal a la totalidad de los saberes disponibles o, como dice Lacan, en tanto perfora los saberes”⁴)— lo que hay de dicho o decible en las artes, lo que hay de enunciado o enunciable, es aquello que, en primera instancia, rompe el orden del discurso. Dicho de otro modo, cuando la propuesta artística no se deja someter fácilmente a un reconocimiento por parte de los lenguajes y discursos que gobiernan el sentido de una época determinada, incluso cuando estos discursos se posicionan críticamente, empuja entonces a hablar de otra forma, a identificar cosas no dichas, a ‘inventar’ palabras. Se trata de un decir que va a contrapelo, si no derechamente en contra, de lo que se dice.

Ahora bien, no se trata tampoco de la capacidad inventiva de las palabras, sino de palabras que surgen por un trabajo de inventiva o, sin reducir las actividades artísticas al mero inventar, de palabras que emergen por inquietudes sensibles en trabajo. La problemática se localiza, de este modo, en el terreno impreciso en donde la actividad artística rompe dependencias con estructuras discursivas para situarse en un lugar no dominado por el lenguaje.

4 Traducción del autor: On appelle ‘pensée’ le Sujet, en tant qu’il est constitué dans un processus transversal à la totalité des savoirs disponibles. Ou, comme le dit Lacan, en trouée des savoirs.

Al respecto, Agamben extrae algunas conclusiones de la relación teórica, prácticamente no evidenciable, entre Michel Foucault y Thomas Kuhn. En rigor, si este último establece que los cambios de paradigmas son los que revolucionan la ciencia y, por lo tanto, sus prácticas, fundamentos, métodos, instrumentos, etc., Foucault dirá que hay algo aún más profundo: el orden del discurso (Agamben, 2009).

Thomas Kuhn comprende las ciencias no como un proceso acumulativo (Kuhn, 2004, pp. 25-26) sino como la actividad de ciertas teorías, postulados y metodologías que ofrecen un rendimiento estable y duradero a las cuestiones de la época. Llama a esto paradigma. No es la refutación, es el rendimiento interno de las estructuras de una metodología científica quien dispone lo que en ciencia se investiga, lo que las instituciones financian. Esto hasta que otro paradigma se muestre más efectivo y con mayor promesa de rendimiento. Su advenimiento será llamado una revolución en ciencias (pp. 30-31).

Kuhn agrega un punto clave: que todo paradigma científico sabe de antemano qué es el universo, cuáles son los elementos a observar y estudiar, cuáles las relaciones a experimentar. En el fondo, el paradigma es deductivo, es una forma de anticiparse a los acontecimientos, es una garantía de pre-saber que despliega sus posibilidades. Una revolución en ciencias sería entonces el advenimiento de un nuevo saber anticipante.

La investigación efectiva difícilmente comienza antes de que la comunidad científica considere haber obtenido respuestas firmes a preguntas como las siguientes: ¿Cuáles son las entidades fundamentales de que se compone el universo? ¿Cómo interactúan éstas entre sí y con los sentidos? ¿Qué preguntas se pueden plantear legítimamente acerca de tales entidades y qué técnicas se pueden emplear para buscar soluciones? [...] La ciencia normal, la actividad en que la mayoría de los científicos emplean inevitablemente casi todo su tiempo, se asienta en el supuesto de que la comunidad científica sabe cómo es el mundo (pp. 29-30).

Consciente de la existencia de la teoría khuniana, Foucault, nos cuenta Giorgio Agamben (2009, p. 20), se alejará de ella. Si bien coincide con la idea de una discontinuidad histórica de las ciencias, al menos con la idea de interrupción (Foucault, 1969, pp. 10-11), para él no se trata del paradigma, sino del discurso, de la producción de enunciados que emergen de un orden que tiene por función reproducirse a sí mismo. Cuando una ciencia es capaz de formalizar sus axiomas, sus útiles, sus métodos, sus estructuras proposicionales, es porque, antes incluso de pensar en – o atreverse a

– ser ciencia, ha debido ser primero una práctica discursiva capaz de individualizarse, esto es, haber franqueado un umbral de positividad para luego, recién, franquear un umbral de epistemologización, a los que le siguen un umbral de cientificidad y un umbral de formalización (Foucault, 1969, pp. 244-245). A este respecto, Agamben (2009, p. 23) subraya la idea de figura en Foucault, a diferencia de la noción de paradigma en Kuhn, dejando medianamente claro que la teoría del paradigma sería producto de un determinado orden del discurso. Pues, en definitiva, Foucault piensa que la validación de los enunciados científicos es la complejización de una forma de hablar, de un contexto discursivo que se reconoce a sí mismo antes de la verdad o falsedad de los enunciados:

En el interior de sus límites, cada disciplina reconoce proposiciones verdaderas y falsas; pero reconoce, del otro lado de sus márgenes, toda una teratología del saber. El exterior de una ciencia está más y menos poblado de lo que se cree: seguro, está la experiencia inmediata, los temas imaginarios que sostienen y reconducen sin cesar creencias sin memoria; pero quizás no hay errores en sentido estricto, pues el error no puede surgir y ser decidido sino al interior de una práctica definida; por el contrario, rondan monstruos cuya forma cambia con la historia del saber. Para resumir, una proposición debe colmar complejas y pesadas exigencias para poder pertenecer al conjunto de una disciplina; antes de poder ser llamada verdadera o falsa, debe estar, como diría M. Canguilhem, “en la verdad” (Foucault, 1971, pp. 35-36) (Traducción del autor)⁵.

A este discurso, a esta ‘verdad’ que antecede los métodos para definir lo que es verdadero y falso, se corresponde una comunidad que debe sostenerlo y actuar, en cierto modo, como policía, en tanto comunidad evaluadora y comunidad productiva. “Puede que siempre se diga la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo las reglas de una ‘policía’ discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (p. 37) (Traducción del autor)⁶.

5 A l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses ; mais elle repousse, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir. L'extérieur d'une science est plus et moins peuplé qu'on ne croit : bien sûr, il y a l'expérience immédiate, les thèmes imaginaires qui portent et reconduisent sans cesse des croyances sans mémoire ; mais peut-être n'y a-t-il pas d'erreurs au sens strict, car l'erreur ne peut surgir et être décidée qu'à l'intérieur d'une pratique définie; en revanche, des monstres rôdent dont la forme change avec l'histoire du savoir. Bref, une proposition doit remplir de complexes et Lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline; Avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être, comme dirait M. Canguilhem, ‘dans le vrai’.

6 Il se peut toujours qu'on se dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage; mais on est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'un ‘police’ discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours.

La validez científica está supeditada a la consideración positiva por parte de la comunidad discursiva, siendo Popper, agregamos, y desde este punto de vista, un ‘arreglo’ de la discursividad histórica de la ciencia, una teoría sobre el discurso, sobre sus leyes, sobre la optimización de su producción. De este modo, la idea de refutación es una forma óptima de validación por el discurso, pues soporta un tipo de interacción de enunciados que se consideran científicos sin ser, la teoría popperiana, refutable, pues no se presenta públicamente como un enunciado, sino como una verdad sobre el comportamiento y las relaciones de los enunciados. Se trata de una lógica y de una metafísica.

Pues, ¿no es la epistemología popperiana una forma de sostener la verdad en el discurso? ¿no es la refutabilidad una forma de fijar la ciencia al lenguaje? ¿no es, finalmente, la lógica, desde Aristóteles, la que garantiza la verdad en las coordenadas del buen discurso?

Mientras Popper se inscribe en una tradición donde la verdad sí habita en el lenguaje, donde es la forma *ideal* del lenguaje, el *logos*, Kuhn y Foucault desmienten esa verdad, despojan al lenguaje de tal privilegio, lo desnudan como una realidad material cuyas conexiones internas proyectan, entre otras cosas, una verdad y su correspondiente imaginario (o al revés). De ahí que, proponemos, la verdad es una imagen; la ciencia, un imaginario. Popper no cuestiona la verdad científica, sino que la reincorpora a una relación incuestionable de enunciados y partículas gramaticales del lenguaje: la verdad depende de un comportamiento lógico, como lo ha sido, en todo caso, desde Aristóteles. El problema es que esa verdad que se desenvuelve en la lógica del lenguaje, si seguimos a Kuhn y Foucault, no es sino una proyección de lenguaje sobre sí mismo, es decir, una imagen.

Ahora bien, tanto en Foucault como en Kuhn está presente la visualidad. Kuhn, de hecho, habla de una *Gestalt* visual que antecede y comanda el trabajo científico:

Es preciso pasar por algunas de esas transformaciones de la visión antes de que el estudiante se convierta en un habitante del mundo del científico, capaz de ver lo que ve el científico y capaz de responder como él. Con todo, el mundo al que tiene entonces acceso el estudiante no está fijado de una vez por todas ni por la naturaleza del medio, por una parte, ni por la naturaleza de la ciencia, por la otra. Más bien está determinado conjuntamente por el medio y por la particular tradición de ciencia normal en la que el estudiante ha sido entrenado. Por consiguiente, en tiempos revolucionados, cuando cambia la tradición de la ciencia normal, la percepción que tiene el científico de su medio ha de reeducarse; en algunas situaciones familiares, ha de aprender a ver una nueva Gestalt. (Kuhn, 2004, p. 194)

Para Foucault, la reestructuración de las ciencias en el siglo XIX tiene por punto base la observación. En *El nacimiento de la clínica*, por ejemplo, realiza toda una genealogía de la ciencia médica como movimiento operacional de la mirada en paralelo a lo que hace en *Vigilar y Castigar*, donde es precisamente una disposición aguda de la mirada lo que abre una construcción securitaria, por decir lo menos, de la sociedad. Ahora bien, esta mirada no es precisamente una apertura de la sensibilidad, como tampoco lo es la Gestalt (la forma, representativa, que ya constituye un reparto de lo sensible, de lo que se debe ver y no ver). Foucault, de algún modo, piensa esta predominancia de lo visible como una censura a los demás sentidos, a la sensibilidad en general, como si el contrato de las ciencias con lo visible, con el acto de ver y observar, fuese a condición de reprimir la sensibilidad en general. En la historia natural “la visibilidad del animal o de la planta pasa enteramente en el discurso que la acoge [...] Sería deseable que el orden de la descripción, su repartición en párrafos y hasta sus módulos tipográficos reproduzcan la figura de la planta tal cual” (Foucault, 1966, p. 147) (Traducción del autor)⁷. El discurso tiene por tarea anular la imaginación de la imagen, capturar la esencia figurativa de lo descrito en venganza contra la condición observable que dicta su propia estructura.

La historia natural no se ha vuelto posible porque se ve mejor y de más cerca. En estricto rigor, se puede decir que la edad clásica se las ingenió, si no a ver lo menos posible, al menos a restringir voluntariamente el campo de experiencia. La observación, a partir del siglo XVII, es un conocimiento sensible combinado con condiciones sistemáticamente negativas (Foucault, 1966, p. 144) (Traducción del autor)⁸.

Dos puntos:

A. Se genera una reposición de la metafísica. La verdad queda reubicada en un lugar inalcanzable y lo que puede hacer la ciencia es sustentar las condiciones para la verosimilitud, para la producción de enunciados que respondan y fortalezcan esas mismas condiciones. La refutabilidad popperiana es un ejemplo de ello. Y en este mismo sentido, paradójicamente, tanto las posiciones de Foucault como las de Kuhn son útiles porque, al desnudar la intención productivista de la ciencia, paradigma y discurso son asimilados como teorías que optimizan la producción en la medida en

7 ...la visibilité de l'animal ou de la plante passe tout entière dans le discours qui la recueille. [...] Il voulait que l'ordre de la description, sa répartition en paragraphes, et jusqu'à ses modules typographiques reproduisent la figure de la plante elle-même.

8 L'histoire naturelle n'est pas devenue possible parce qu'on a regardé mieux et de plus près. Au sens strict, on peut dire que l'âge classique s'est ingénié, sinon à voir le moins possible, au moins à restreindre volontairement le champ de son expérience. L'observation, à partir du XVII^e siècle est une connaissance sensible assortie de conditions systématiquement négatives.

que esta nueva metafísica académico-científica ya ha logrado desplazar, nuevamente, la verdad hacia un lugar inaccesible (que puede perfectamente ser la nada) para dedicarse exclusivamente a la regulación y vigilancia constante de su lógica (métodos y prácticas). Ingeniería del paradigma, ingeniería del discurso.

Si bien Foucault distingue tipos de exclusión discursiva que tienen que ver con una regulación de los procedimientos internos, con las formalidades de una disciplina que se constituye tanto con errores y verdades, dejando fuera lo monstruoso, es decir, lo que no cabe en esas formalidades, la voluntad de verdad sigue ahí, para él, intacta. Diremos, no obstante, en condición de observadores directos de la actualidad académica, que esa voluntad de verdad trae consigo una desvalorización de la propia verdad, un nihilismo poderoso, al modo en que Nietzsche desnuda la verdad occidental: “La ‘verdad’, la búsqueda de la verdad, son cosas difíciles; y si el hombre se comporta aquí de un modo demasiado humano – *il ne cherche le vrai que pour faire de bien* [no busca la verdad más que para hacer el bien], — ¡puesto a que no encuentra nada!” (Nietzsche, 2005, p. 65). Esa nada es la condición final para las actualidades del conocimiento, pues la única verdad parece ser el mercado; todo lo demás se distribuye entre lo que sirve o no sirve a su existencia, a su dinámica.

B. El punto es la cuestión de la imagen. No es nuestra intención acá desplegar, como lo hace Agamben, las causas y consecuencias de las relaciones entre paradigma y discurso, Kuhn y Foucault. Nos interesa más bien la potencia de ambas teorías para establecer el fondo imaginario sobre el cual se inscriben las ciencias. Si bien, hemos dicho, la ciencia tradicional lidia con esto en tanto dicha condición puede permitirle confirmar la útil inaccesibilidad de la verdad y, con ella, la regulación vengativa contra la imagen a través del imperio de la lógica, podemos, no obstante, pensar una relación afirmativa entre imagen y verdad. Si para la tradición metafísica la imagen oscurece la verdad que ella misma es, sería conveniente pensar inversamente las posibilidades de una relación entre imagen y verdad y, por tanto, indagar en el porvenir no epistemológico del conocimiento cuando se reconoce, de manera afirmativa (por tanto, *no* negativa) que su condición es visual, sensible.

Cuando hablamos entonces de un esqueleto epistemológico del arte, decimos que la condición para su participación en el mundo del conocimiento es dictada por la incorporación de la lógica que rige, a su vez, al lenguaje científico. Esto implica que el arte es exigido por la *lógica* del enunciado (claridad, comunicación, expresión, forma, etc.), pero lo que a continuación esbozaremos, es lo contrario, la posibilidad de indagar en el conocimiento a partir de las artes, sin consideración de la lógica regulativa que es, en esencia, contra la imagen, contra lo sensible.

4. El conocimiento como encuadre

Todo paradigma científico es un encuadre, una relación de encuadres. Se habla incluso de encuadres industriales para la producción de conocimientos (Raimbault, 2022), diferenciándolos según diversas aplicaciones para la optimización de la productividad, de acuerdo con una repartición eficiente. Observamos que la ideología productivista es propensa a una autodefinición por medio de caracteres sensibles sin que por ello, no obstante, dé alguna mínima importancia a la actividad artística en la construcción y en la imaginación de su propio mundo. Esto muy al modo en que Foucault, hemos visto, define la historia natural desde el siglo XVII, reconociendo la importancia de la experiencia sensible, pero a condición de reducirla al máximo, lo que para el mundo productivo se traduce en ciencias y no en arte (bien si el arte cumple con labores para su autopercepción).

Ahora bien, todo orden del discurso es, finalmente, en términos cinematográficos, un montaje, la conformación de un imaginario. Es decir, todo paradigma científico es una forma de ver y, por tanto, a las artes audiovisuales, entre ellas el cine, no les correspondería en sus aventuras investigativas simplemente graficar resultados obtenidos vía método científico o prótesis discursiva. Al establecer el carácter imaginario de las formas y experiencias científicas, el arte puede poner en cuestión y transformar los imaginarios ligados al conocimiento en general. Y no se trata sólo de reestablecer un nuevo paradigma o un nuevo enjambre discursivo, no se trata simplemente de una revolución científica ni tampoco de una nueva imagen del mundo o del universo.

Retomamos a Quentin Meillassoux, quien hace una crítica al estatuto filosófico del conocimiento, a su estructura correlacional que da por existente sólo a lo que es representado, pensado, puesto ante la razón (Meillassoux, 2012). Su crítica es una suerte de operación interna a la filosofía y las ciencias. Busca reparar tanto sus fundamentos como sus operaciones, renovar sus métodos y, en última instancia, re-invertir el dualismo del conocimiento, pasar de una época-sujeto a una época-objeto, al modo de su recepción anglosajona, principalmente la de Graham Harman (2015).

Pero su teoría funciona como un buen diagnóstico de lo que actualmente ocurre a la época en materia de fundamentos filosóficos y científicos. Pues el paradigma moderno parece no funcionar más, el modelo científico global no calza ya con los acontecimientos, estos superan las unidades de medida y comprensión de la razón humana. De ahí que resuciten todos los paradigmas objetivistas reaccionarios. Y de ahí que, podemos afirmar, la imagen pueda volver a ser interesante a la ciencia en la medida en que le

permite resolver problemas de representación. La promesa de la imagen digital de alguna manera responde a eso: imaginar cantidades que superan la medida humana, la medida de la representación, acontecimientos infra y supra humanos procesados, además, por inteligencia artificial.

En principio, esto contrasta con la idea de una imagen que ha sido siempre, para la ciencia, no más que un elemento divulgativo. Y la divulgación, que contiene la palabra vulgo, es una adecuación a lenguajes menores de los conocimientos científicos.

Los propios libros de texto tienen por misión comunicar el vocabulario y la sintaxis de un lenguaje científico contemporáneo; las obras de divulgación tratan de describir esas mismas aplicaciones en un lenguaje más próximo al de la vida diaria, y finalmente la filosofía de la ciencia, en particular la del mundo de habla inglesa, analiza la estructura lógica de ese mismo cuerpo acabado de conocimientos científicos (Kuhn, 2004, p. 232).

En el mejor de los casos, la divulgación permite a las ciencias reencontrarse con el sentido común en la medida en que no serían diferentes. Este reencuentro estaría determinado por el carácter mítico de este sentido común, el cual, a fin de cuentas, es esencial a la ciencia (Baudouin, 2009, p. 133). No obstante, este simpático reencuentro se sustenta en una separación de los lenguajes, en la medida en que el lenguaje científico sería no natural (p. 137) y el sentido común sí. El mensaje es claro: la ciencia es una salida necesaria del carácter mítico del sentido común, pero no puede sino volver a él —la naturaleza pesa.

Ahora bien, a pesar de esta tradición de una visualidad degradada, la imagen viene a ocupar un centro fundamental. Si las imágenes “inauditas” de los telescopios (y otras) son hoy importantes para la empresa científica, todo indica que estamos en un momento extremo del mismo paradigma y del mismo discurso, el representativo. Por representación entendemos el movimiento kantiano en donde la realidad no cognoscible sólo puede ser puesta ante el entendimiento según sus propios modos. Para Kant (2007, p. 169) conocer es una síntesis triple de las representaciones: aprehensión, reproducción, reconocimiento. Es decir, se trata de distinguir la estructura representativa y mantenerla siempre a punto para delimitar y vigilar los contornos de lo real. Pero si hoy la representación cede a la imagen, si la vanguardia científica recurre a ella, es porque tal real desborda los contornos y pone en crisis radical la estructura representativa legada de la modernidad, un poco como la idea de correlacionismo que pone en cuestión Meillassoux (2012). La imagen viene al rescate. La pregunta es: ¿cuál imagen?

Se trata de la imagen con la cual el paradigma científico figura el cosmos *de antemano* o con la cual el discurso impone una evidencia *a priori*. Es esto lo que hemos dicho hasta ahora. La ciencia, ante el desgaste representativo, busca reconstruir su imagen-mundo. Pero es necesario agregar algo más. Sólo para tomar un ejemplo: en un estudio sobre la percepción pública de la ciencia en Argentina, Brasil, España y Uruguay, hace ya 20 años, se afirma que “en el imaginario social de los países estudiados prevalece una triple imagen de la ciencia: como epopeya de ‘grandes descubrimientos’, como condición para el ‘avance técnico’ y como fuente de ‘mejora de la vida humana’” (Izique y Moura, 2004). Esto significa que un porcentaje importante de la inversión en imagen tiene que ver con los índices públicos de aprobación y con sostener su estructura ideológica.

Es así como las ciencias realizan hoy un diseño, una estética del enfoque, un ejercicio de nitidez de su propia imagen organizadora atravesado por dos fuerzas diferentes que en este escrito mencionamos, pero que trabajaremos a futuro: la potencia de la tecnología digital y un sentido del espectáculo inherente a la ciencia actual. La modernidad científica apuesta por la mitificación del conocimiento a fin de fortalecer los procesos por los cuales estas imágenes multiplican y mantienen funcional y prometedora la visión primordial de un universo ya imaginado. Hablamos del rendimiento de la imagen. Y el arte es así solicitado, pero a condición de una estructura epistemológica.

El problema adviene cuando el arte reclama su lugar en el mundo de los conocimientos sin poner en cuestión la posición ideológica de la ciencia, autoridad al respecto. Cuando esto pasa – y esto es lo que pasa –, se impone lo dicho en estas páginas: la imagen es absorbida por el discurso, el cual, con Foucault, abandona todo potencial imaginativo (sensible) para tratar de capturar, en imagen y semejanza, el ser de la cosa en la palabra. Es decir, el trabajo del arte en el mundo de los conocimientos está condicionado a volverse discurso, a tener un esqueleto discursivo, a ser palabra; en el mejor de los casos, a inyectar imagen a una palabra literal. Precisamente ese es el punto: el trabajo de las artes en el mundo académico, cuando busca generar conocimientos, es condenado a trabajar una *imagen literal* —un sonido literal, un gusto literal, una disposición sensible literal en todas sus salidas. No obstante, el arte puede proponer algo distinto a la epistemología. Su labor no es la reproducción de una representación primigenia y funcional; tampoco la labor de la descripción literal del mundo.

Ahora bien, entre paréntesis, dejamos a un lado la definición de arte, la usual discusión sobre qué es y qué no es. Sirve aquí la reciente propuesta rancièrana de un arte que actúa fuera de sus fronteras disciplinares, pero a partir de una inquietud que le es propia:

La existencia del arte como esfera de experiencia particular tiene por correlato la indeterminación de sus fronteras [...] Pero la misma inestabilidad de sus fronteras permite también que el arte del régimen estético se vea empujado no por demandas exteriores, sino por su lógica interna, a salir de sí mismo, a abandonar no solamente sus lugares propios para explorar el mundo que lo rodea, sino a poner en cuestión su identidad y su perfección propia para transformarse en otra cosa o más que él mismo (Rancière, 2023, p. 8) (Traducción del autor)⁹.

De lo anterior sabe cierto cine, cierta fotografía, cierta pintura, etc. Jean Painlevé, biólogo cineasta francés de principios y mediados del siglo pasado, creyó en el cine científico, en un cine de divulgación en donde la imagen sería, no obstante, un departamento importante dentro de toda la investigación y producción científica. Pero sus imágenes eran tan potentes que no sólo divulgaba el comportamiento de un pulpo o de un vampiro, sino que mostraba cómo la imagen científica era ante todo una escena representativa, un poco al modo de Velásquez, según la descripción que Foucault hace de *Las meninas* al comienzo de *Las palabras y las cosas* (1966).

Painlevé ponía en escena las condiciones representativas y materiales de la representación científica y, por lo tanto, hacía ver más, mirar alrededor del objetivo científico. Si la imagen para la ciencia es un servicio externo, él la trataba como un procedimiento interno. El proceso cinematográfico era asumido como un acto científico y, por lo tanto, en sus filmes la ciencia era arte, inquietud, curiosidad sensible, alucinación incluso. Que el ojo científico se transforme en ojo cinematográfico pasó a ser, sin embargo, algo insoportable para la ciencia, la experimentación de una mirada y de una visibilidad no es algo que le interese cuando para ella la escena del observador debe desaparecer, ser neutra, blanca, inmune, invisible.

Demasiada evidencia acerca de una posición que mira. Pronto, con la llegada del cine sonoro, Painlevé comenzó a utilizar jazz y otras músicas modernas en sus trabajos. El mundo científico no lo quiso del todo, su voluntad expansiva (y no inmersiva) no lo hizo ser precisamente querido por los científicos, pero sí respetado por surrealistas y dadaístas. “Esta atracción por la aproximación provocativa de realidades que pertenecen a distintos dominios llega a su máxima expresión en la forma lapidaria ‘la

⁹ L'existence de l'art comme sphère d'expérience particulière a pour corrélat l'indétermination de ses frontières [...] Mais la même instabilité des frontières fait aussi que l'art du régime esthétique se trouve poussé non par des sollicitations extérieures, mais par sa logique interne, à sortir de lui-même, non seulement à quitter ses lieux propres pour explorer le monde qui l'entoure, mais à remettre son identité et sa perfection propre en question pour devenir plus ou autre chose que lui-même.

ciencia es ficción', que Jean Painlevé pronuncia en su entrevista con Esnault en 1979" (Berne, 2022, p. 152) (Traducción del autor)¹⁰.

El asunto consiste quizás en trabajar las imágenes para interrogar los imaginarios que componen lo sabido. La literalidad de la imagen científica que se impone a la imagen en general es algo que impide no una relación imaginaria con la realidad, pero que reduce el trabajo de imagen (entendiendo siempre que la imagen no agota el campo abierto de la sensibilidad) a la analítica, a la coincidencia de cada letra o de cada código (y parte de código) con cada movimiento natural. Por el contrario, lo que aquí se propone tiene que ver con la a-literalidad de la experiencia, con la confianza de dar al trabajo sensible (que, insistimos, no coincide necesariamente con el arte) misiones encargadas de resistir, con la inteligencia que a la sensibilidad le es propia, a la imposición continua de una experiencia que se quiere totalmente contenida en el lenguaje (en cada letra, en cada signo, en cada código, hashtag, etc.).

Hoy por hoy, luego de que Frederic Jameson (2000, p. 11) señalara que es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, muchas iniciativas científicas, sociales, políticas y filosóficas están colocando la acción imaginativa por delante. Pero no se trata sólo de imaginar, pues imaginar puede ser la eterna repetición de la misma imagen, del mismo sueño en la medida en que el capitalismo se sustenta a sí mismo como un proceso imaginativo, no sólo en el sentido de Guy Debord (2008), sino en el sentido de la especulación financiera: los acontecimientos figurados constituyen una especulación continua de imágenes, un flujo móvil de capitales imaginativos iguales a sí mismos.

Por lo tanto, si el mundo del conocimiento arriba a una época en donde el paradigma representativo se ve empujado a recurrir a su condición imaginativa, pensar otro mundo, como suele decirse, tendrá que ver con desprender el paradigma representativo de la imagen, de romper la mediación, de hacer de la imagen un elemento real, tan real como aquello que la ciencia busca defender y promulgar, en cada artículo, en cada output. Un estudio atento a lo que, por ejemplo, ha hecho el cine al respecto, puede dar lecciones importantes. El proyecto del cual es parte este escrito seguirá en esta línea.

¹⁰ L'attrait pour le rapprochement provocateur des réalités appartenant à des domaines distincts s'épanouit enfin dans la formule lapidaire 'la science est fiction' que Jean Painlevé prononce lors de son entretien avec Esnault en 1979.

Conclusión

Para concluir, se dirá algo breve para resumir concisamente lo que este escrito propone: si la imagen no es un suplemento o un apoyo gráfico del conocimiento, sino que, muy por el contrario, teje profundamente su constitución, entonces las actividades que trabajan y piensan la imagen deben tomar conciencia e incorporar esta dimensión singular del conocimiento en la propia percepción que tienen de sí mismas, posicionándose frente a otros quehaceres —como la ciencia— y recuperando un lugar desde el cual, en tanto artes, han sido siempre relegadas. En este sentido, el cine no es una ciencia de la imagen, sino un lugar por el cual la constitución propia de la imagen, como fondo y posibilidad de todo conocimiento, se desarrolla. Trabajar desde esa perspectiva la materia audiovisual es, sin duda, una importante necesidad de nuestros tiempos en donde el factor audiovisual es totalmente determinante para las vidas de nuestras sociedades y las nuestras propias.

Referencias

- Agamben, G. (2009). *Signatura rerum: sobre el método*. Adriana Hidalgo editora.
- Badiou, A. (2004). *Huit thèses sur l'universel*. Lacan.com. <https://www.lacan.com/baduniversel.htm>
- Badouin, J. (2009). *Les problèmes théoriques de la vulgarisation scientifique*. Éditions des archives contemporaines.
- Berne, M. (2013). Autoportrait du scientifique en artiste: Jean Painlevé et la rhétorique de l'entre-deux. *Mnemozyne o la costruzione del senso*, 6, 143-157.
- Bonte, B. (2022). *Espace et chorizo : la "tranche" de rigolade et de lucidité offerte par le philosophe des sciences Etienne Klein*. France info. https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/le-billet-vert/espace-et-chorizo-la-tranche-de-rigolade-et-de-lucidite-offerte-par-le-philosophe-des-sciences-etienne-klein_5233378.html
- Debord, G. (2008). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires, Argentina: La marca editora.
- Deleuze, G. (2007). *Empirismo y subjetividades*. Barcelona, España: Gedisa.
- Fisher, M. *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra, 2016.

- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.
- Harman, G. (2015). *Quentin Meillassoux. Philosophy in the making*. Edinburgh University Press.
- Hume, D. (1988). *Investigación sobre el conocimiento humano* (trad. J. de Suelas Ortueta). Alianza Editorial.
- Izique, C.; Moura, M. (2004). *Las imágenes de la ciencia*. Revista Pesquisa Fapesp. <https://revistapesquisa.fapesp.br/es/las-imagenes-de-la-ciencia-2/>
- Jameson F. (2000). *Las semillas del tiempo*. Trotta.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (trad. M. Caimi). Ediciones Cohnhne.
- Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas* (trad. C. Solís Santos). Fondo de Cultura Económica.
- Klein, E. [@Etienneklein]. (31 de julio de 2022). *Photo de Proxima du Centaure, l'étoile la plus proche du Soleil, située à 4,2 année-lumière de nous* [Tweet] [imagen adjunta]. X: <https://x.com/EtienneKlein/status/1553765864553472003>
- Lagrange, A-M. (2009). Des images riches en détails. En Pierre Léna et al. (Eds.) *L'observation en astronomie*. Ellipses.
- Léna, P. (2009). Comment l'information astronomique nous parvient-elle? En Pierre Léna et al. (Eds.) *L'observation en astronomie*. Ellipses.
- Meillassoux, Q. (2012). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil.
- Meillassoux, Q. (2020). *Metafísica y ficción extracientífica*. Editorial Roneo.
- Moles, A (1957). Mythes dynamiques de la création scientifique. *Les Études philosophiques*, 3, 226-230. Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, F. (2004). *El nacimiento de la Tragedia* (trad. A. Sánchez Pascual). Alianza Editorial.

- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal* (trad. A. Sánchez Pascual). Alianza Editorial.
- Palmieri, Chr. (2002). Le partage du sensible (entrevista a J. Rancière). *Revue d'art contemporain ETC*, 59, 34-40. <https://id.erudit.org/iderudit/9703ac>
- Pérez Arroyo, R. (2012). *La práctica artística como investigación. Propuestas metodológicas*. Alpuerto.
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica* (trad. V. Sánchez de Zavala). Tecnos.
- Raimbault, B. (2022). Cadrage industriel et production de connaissances. Le cas de la biologie synthétique en France. *Sociologie du Travail*, 64 (4), <https://doi.org/10.4000/sdt.42384>
- Rancière, J. (2011). *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art*. Galilée.
- Rancière, J. (2023). *Les voyages de l'art*. Paris: Seuil.
- Simaan, A. (1999). *L'image du monde. Des Babyloniens à Newton*. París: ADAPT Éditions.
- Žižek, S. (2012). *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal.

RESEÑAS

EL VIEJO MALESTAR DEL NUEVO MUNDO: ENSAYO SOBRE LAS EMOCIONES TRISTES DE AMÉRICA LATINA, SUS DESAFÍOS Y SUS PESARES

Mauricio García Villegas (2023)
Edición Planeta

ALEJANDRO ROBERTO CERDA SANHUEZA

Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía

Universidad Católica del Norte

acerda@ucn.cl

<https://orcid.org/0000-0003-2009-1846>

*Ensayo recibido el 19 de octubre de 2025;
aceptado el 30 de enero de 2026.*

Cómo citar esta reseña:

Cerda Sanhueza, R. (2025). [Reseña del libro *El Viejo Malestar del Nuevo Mundo: Ensayo sobre las emociones tristes de América Latina, sus desafíos y sus pesares*, por Mauricio García]. *Palabra y Razón*, 28, pp. 149-159. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.149>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

I. Presentación

La invitación a pensar las emociones desde una mirada interdisciplinaria abre enormes posibilidades de acercamientos tanto desde lo disciplinar, como de las diferentes expresiones del ser humano, como pueden ser las artísticas y culturales. La obra, *El viejo malestar del Nuevo Mundo*, de Mauricio García Villegas (García Villegas, 2023), constituye el eje central de esta reflexión sobre las emociones colectivas en América Latina. A través de una mirada desde las ciencias sociales y humanidades situadas, el autor propone una lectura del continente que incorpora dimensiones afectivas, históricas y culturales, fundamentales para comprender los arreglos emocionales que configuran la vida social latinoamericana. Esta reseña se orienta, por tanto, a explorar cómo dicha obra recoge y articula esas emociones dominantes, ofreciendo claves interpretativas que trascienden lo meramente académico y se vinculan con las experiencias cotidianas de sus habitantes.

Mauricio García Villegas, abogado, filósofo y sociólogo colombiano, es uno de los autores que, desde una perspectiva de pensamiento situado, se ha aventurado a explorar las emociones dominantes en América Latina. Ya lo había explorado anteriormente este tema por medio de su libro “El país de las emociones tristes” (Villegas, 2021). Ambas obras giran alrededor de la importancia de las emociones colectivas, a las que llama una suerte de alma nacional, en la situación de las sociedades, él afirmará en una entrevista en el periódico de la Tercera, “Buena parte de los pesares de América Latina pueden explicarse mejor desde las emociones” (Araya, 2023). Pareciera que las emociones son un punto de convergencia de la realidad del continente, en cuanto que, a pesar de las diferencias geográficas o culturales, somos parte de un mismo territorio y una serie de sentimientos compartidos. Expondrá el autor “... tenemos los mismos problemas, o al menos muy similares, en cuanto a la corrupción, de falta de eficacia del Estado, de falta de legitimidad, de desconfianza, de delirio, de miedos” (Araya, 2023).

En este marco, resulta pertinente presentar su obra, la cual incorpora elementos claves que permiten contextualizar el debate en torno al tema de las emociones tristes, su comprensión y rol en los pesares latinoamericanos. Más allá de las discusiones sobre la posibilidad de identificar emociones dominantes en un país o en un continente, o de determinar cuáles serían estas emociones, e incluso de cuestionar la viabilidad de tales afirmaciones, en tanto implican abordar la identidad colectiva latinoamericana, su ensayo ofrece una oportunidad valiosa para reflexionar desde una mirada situada y crítica.

La presente reseña no pretende en modo alguno ser un resumen o spoiler

de un buen texto, sino más bien una suerte de ejercicio de presentación y diálogo con alguna de sus ideas centrales que pueden servir de interpelación para considerar las emociones no solo desde lo disciplinar o interdisciplinar, sino en este caso desde lo territorial, específicamente desde el continente americano.

2. Estructura e ideas relevantes del Ensayo

El Viejo Malestar del Nuevo Mundo es un ensayo provocador y reflexivo que se adentra en las emociones tristes que, según Baruch Espinoza, dominan muchas de las experiencias colectivas en América Latina. No es un texto técnico ni emocional en el sentido convencional, sino una exploración filosófica y sociológica de cómo estas emociones configuran nuestra historia, identidad y posibilidades de futuro. Es un esfuerzo por entender las trampas que a veces nos tienden esas emociones y nuestra relativa incapacidad para escapar de ellas (García Villegas, 2023, pág. 31).

El libro se divide en tres apartados fundamentales: (1) *La naturaleza humana*: Aquí se plantea cómo las emociones, —entendidas como fuerzas que transforman, modifican y proyectan— influyen en la construcción de lo humano. (2) *Las emociones tristes del nuevo mundo*: Se analiza el legado colonial, la conquista espiritual, la debilidad institucional y la persistente desigualdad que alimentan el malestar latinoamericano. (3) *Reparar el futuro*: Se propone una reflexión sobre cómo superar estas emociones tristes y construir arreglos emocionales que permitan imaginar un porvenir más justo.

A continuación, se expondrán una serie de ideas y conceptos relevantes en la obra, que sirven de claves para su lectura.

En lugar de una cultura homogénea, introduce el concepto de “arreglos emocionales” (García Villegas, 2023, pág. 27), una noción que permite entender la diversidad afectiva del continente. Esta noción se entiende como el conjunto de patrones, normas, narrativas y prácticas sociales que configuran cómo se viven, se expresan y se valoran las emociones en un contexto determinado, sea una cultura, una comunidad, una institución o incluso un continente. Estos arreglos emocionales son también el resultado de las circunstancias sociales, políticas que dieron las formas de sincretismo cultural que surgió del encuentro entre España y América (García Villegas, 2023, pág. 75).

García, define cultura como “*la manera en que cada sociedad, cada pueblo, se*

imagina su mundo, entiende su pasado, concibe su porvenir y define los patrones básicos de comportamiento” (García Villegas, 2023, pág. 27), en ese contexto las emociones y los arreglos emocionales son el sustrato, en especial de la cultura política. Dichas emociones dominantes no se entienden como decisiones libres, sino expresiones también de *“factores estructurales, tales como la geografía, el clima, la herencia histórica y política y el desarrollo económico”* (García Villegas, 2023, pág. 28). La cultura tiene un sentido de elevar el alma, el espíritu de un pueblo o nación, ella es a su vez expresión de él. Ella es la que permite la acelerada evolución social de la especie, sin tener certeza del éxito o fracaso de esa evolución (García Villegas, 2023, pág. 77).

En este marco, resulta indispensable considerar la naturaleza humana como parte constitutiva de ese entramado cultural. Es así que expondrá García, sobre la naturaleza humana, que más que animales racionales somos animales emocionales, son las emociones las que le dan un valor y un “sentido” al caos del mundo y las experiencias que se viven, ellas tienen algo de innato, natural, heredado, pero a su vez también algo de cultural, por eso se pueden educar y o modificar.

En este mismo apartado entra en el ámbito de lo humano, aludiendo a la importancia de las creencias, de las emociones, la imaginación. Distingue las emociones de animales con los humanos, un animal puede tener furia, pero no odio, y en ese sentido el odio tiene un componente más cultural y antropológico. Es fácil apaciguar la furia, no así el odio, la furia es una emoción biológica, en cambio, el odio requiere de creencias e imaginación que le dé sentido a la violencia, inhiba la compasión y justifique las atrocidades (García Villegas, 2023, pág. 57).

El autor señala la dificultad de hablar de una identidad colectiva en América Latina, donde se ha privilegiado poner énfasis en la diferenciación por encima de los puntos de convergencia (García Villegas, 2023, pág. 27). Lo que dificulta pensar en un nosotros, o cuando se hace presenta fuertes sesgos ideológicos.

García plantea la complicación y a su vez la necesidad de pensar en ideas generales, para superar las experiencias o recuerdos individuales, dicho ejercicio demanda de una “buena memoria”, que sepa abstraer y elaborar e interpretar patrones y símbolos más transversales, en ese sentido cita a Borges quién plantea que *“pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer”*, (García Villegas, 2023, pág. 28), por lo tanto, el pensar siempre demanda un olvidar lo específico, lo que plantea un dilema sobre cómo se construye la memoria colectiva.

3. Algunos acentos para considerar

3.1 Historia, conquista y legitimidad

La rabia, el miedo, el resentimiento y la envidia han dejado huellas profundas en la historia latinoamericana, afectando la cohesión social y la institucionalidad. Aquello se manifiesta desde la llegada de los conquistadores, pasando por sus procesos de emancipación, caudillismo y dictaduras a la que han sido sometidos los diferentes países del continente. La historia de la conquista de América Latina está profundamente vinculada con el perfil del sujeto que emprendió dicha empresa: una España fragmentada, atravesada por la influencia de moros y judíos, y marcada por crisis internas de orden político, cultural y económico. Esta complejidad se tradujo en una superposición de poderes que, al proyectarse sobre el continente americano, generó distintos énfasis en las formas de explotación y dominación. García Villegas ejemplifica esta dinámica con la llegada de los Borbones al poder en España, señalando que la justicia colonial se fundamentaba en la obediencia, mientras que los Borbones instauraron un sistema de padrinazgo que aún reverbera en las estructuras sociales latinoamericanas (García Villegas, 2023, pág. 107).

En este marco, el autor introduce la noción de un “colonialismo emocional”, en el que las emociones de los conquistadores —sus miedos, ambiciones, resentimientos y formas de relacionarse con el poder— se transfirieron e impregnaron en los pueblos conquistados. Esta dimensión afectiva del colonialismo no solo configuró las instituciones y prácticas sociales, sino que también dejó una huella profunda en la subjetividad latinoamericana. El autor plantea que la conquista de América Latina no fue posible solo por la fuerza militar, sino por la fuerza de las creencias religiosas que fueron impuestas por aquel entonces. La religión jugó un papel clave en el sometimiento de los pueblos originarios, por medio de un uso ladino por parte de los conquistadores. En ausencia de una resistencia armada significativa, fue el sistema de creencias el que se impuso (García Villegas, 2023, pág. 89).

Las “emociones tristes” alimentan un sentimiento de disminución, la convicción de que América Latina siempre está un paso detrás de Occidente. Esa sensación histórica de inferioridad no solo afecta a individuos, sino que permea proyectos nacionales. Mientras Europa construía Estados fuertes tras la emancipación, fueron capaces de defender sus fronteras y de organizar una administración pública técnica y muy sólida (García Villegas, 2023, pág. 94). En cambio, América Latina heredó los vicios de la monarquía, generando estados débiles y sociedades rebeldes. Esta debilidad institucional alimenta emociones tristes como la desconfianza, el miedo mutuo y la frustración.

3.2. El peso de la tristeza en la cultura latinoamericana

La segunda parte de “El viejo malestar del nuevo mundo” se adentra en las emociones tristes que atraviesan la historia y la sensibilidad de América Latina. García Villegas propone que la melancolía no es solo una emoción pasajera, sino una estructura afectiva profundamente arraigada en la cultura continental. Esta tristeza colectiva se vincula, en parte, con la persistente presencia simbólica de España, “la madre patria”, cuya huella se mantiene viva en las calles, la arquitectura, el arte y la identidad latinoamericana. El uso del término “madre” para referirse al país conquistador no es casual: asigna roles afectivos y políticos tanto a la metrópoli como a los pueblos colonizados, generando una relación ambivalente que exige una revisión crítica de la historia. Como señala el autor: *“España es el país más interesante para los latinoamericanos, pues es el que más ha hecho que seamos lo que somos”* (García Villegas, 2023, pág. 102).

La tristeza, según el autor, se manifiesta en múltiples expresiones culturales. En México, por ejemplo, el culto a la muerte no solo celebra la vida, sino que revela una familiaridad con la pérdida y el dolor. Las novelas y películas trágicas, el lenguaje servil —como en la frase “no hay nadie señor, soy yo”— y personajes como Cantinflas, con su humor verbal y su picardía popular, encarnan una forma de resistencia que no oculta la tristeza, sino que la transforma en ironía y ternura. Estas expresiones artísticas configuran un paisaje emocional donde la melancolía se convierte en estética, en identidad y en crítica social.

Asimismo, la educación religiosa ha desempeñado un papel central en la configuración de esta cultura emocional. Durante siglos, la Iglesia Católica reforzó el temor a través de imágenes del infierno, el castigo eterno y el poder de la inquisición. Aunque en ocasiones ejerció un rol misericordioso, su alianza con las élites políticas y económicas consolidó una pedagogía del miedo que permeó la vida cotidiana. Esta dimensión espiritual, lejos de ofrecer consuelo, muchas veces profundizó el malestar, convirtiéndose en otro canal por el cual la tristeza se institucionalizó en el imaginario colectivo.

En conjunto, García Villegas nos invita a pensar que la tristeza latinoamericana no es una debilidad, sino una clave interpretativa para comprender su historia, sus luchas y sus formas de expresión. Es un malestar que, aunque doloroso, ha dado lugar a una riqueza cultural que sigue interrogando el presente.

3.3. Rebeldía, utopía y política emocional

Las emociones intensas en las que vive el continente han modelado su historia política y cultural, es así como la viveza criolla, la rebeldía y la protesta son expresiones de un continente marcado por la desigualdad, pero a su vez son formas de soñarse a sí mismo, como un pueblo liberado de la opresión. En ese sentido la rebeldía que se sueña no sólo es política, sino sobre todo emocional, que se expresan en movimientos sociales, en el arte, en la música, y en la vida cotidiana. Desde el zapatismo en México hasta el estallido social en Chile en 2019, son expresiones de esa rebeldía (García Villegas, 2023, pág. 244).

El “surrealismo criollo” y la “ficción política” revelan una tensión constante entre lo real y lo imaginado, entre la opresión y el deseo de libertad, la convivencia entre lo absurdo y lo cotidiano, entre lo trágico y lo festivo, entre la realidad dura y la imaginación desbordada. Este surrealismo criollo forma parte de los arreglos emocionales del continente, y es una forma de lidiar con la frustración, la desigualdad y la debilidad institucional, que a su vez se entrecruzan con la ficción política, donde los discursos alejan de la realidad, pero movilizan afectos y adhesiones (García Villegas, 2023, pág. 241).

América Latina es también el continente de las utopías, con figuras como José Martí, Che Guevara, Camilo Torres, el mismo Salvador Allende, encarnaron no sólo proyectos políticos, sino que movilizaron afectos profundos, que aún perduran, como son la justicia, la fe en la igualdad, la convicción de que otro mundo es posible. Estas utopías se plasman también en una diversidad amplia de expresiones artísticas culturales.

La utopía y la relación entre política y religión también son parte de la historia de las emociones del continente, presente desde sus orígenes, pasando por la utopía de Vasco de Quiroga, obispo español del siglo XVI, con una visión profundamente humanista. Inspirado por la obra Utopía de Tomás Moro, Quiroga intentó aplicar esos ideales en el contexto colonial, fundando comunidades indígenas llamadas hospitales-pueblos, donde se promovía la educación, el trabajo colectivo, la justicia social y la vida comunitaria (García Villegas, 2023, pág. 254).

En los años sesenta y setenta, el marxismo influye en el pensamiento intelectual, artístico y cultural, e irrumpen las ciencias sociales y con ellas surgen las teorías desarrollistas y de la dependencia generando un estallido emocional, en cuanto tomar conciencia de que su situación de pobreza y subdesarrollo tiene causas estructurales que permite que unos sean ricos a costa de la pobreza de otros.

El ensayo concluye con una mirada a las nuevas tecnologías y su impacto

en las emociones del continente. Entre el barroco —como estilo emocional y cultural— y las redes sociales, se abre una posibilidad de reeducar las emociones y escapar de la trampa que nos tienden las emociones tristes. La tecnología, y en particular las redes sociales, han contribuido mucho a las emociones tristes. En las redes sociales todo es muy emocional, muy efímero, muy pasajero, centrado en lo que impacta.

4. Ideas para dialogar con el ensayo

*Arauco tiene una pena que no la puedo callar
Son injusticias de siglos que todos ven aplicar
Nadie le ha puesto remedio pudiéndolo remediar*

Violeta Parra

Son muchos los temas relevantes que quedan fuera de esta reseña y que merecen atención, como es la relación entre política y religión; los liderazgos carismáticos y discursos populismos, el americanismo de Ariel, que propicia el rechazo a los países del norte, en especial Estados Unidos. Así también el miedo al caudillismo, las emociones de desconfianza, la democracia, el sentido de lo sagrado etc. Como se señaló en un principio, esta reseña está lejos de querer ser un resumen o spoiler, si no más un pretexto para dialogar con alguna de sus ideas, o mejor dicho emociones significativas.

Esta aproximación a las emociones colectivas en América Latina, a partir de la obra de Mauricio García Villegas, permite abrir el campo hacia otras manifestaciones culturales que también han capturado el pulso emocional del continente. En particular, la literatura y la música que han sido un vehículo privilegiado para expresar las tensiones, esperanzas y contradicciones que atraviesan la experiencia latinoamericana, revelando arreglos emocionales que dialogan con los planteamientos del autor.

Las emociones que atraviesan la historia latinoamericana han encontrado en la literatura, un canal privilegiado de representación y reflexión. La vasta tradición literaria del continente, que se extiende desde las cosmovisiones indígenas precolombinas hasta las vanguardias contemporáneas, ha dado forma a narrativas que condensan la riqueza cultural, los conflictos sociales y las búsquedas identitarias de sus pueblos. Desde el realismo mágico de Gabriel García Márquez hasta el infrarrealismo de Roberto Bolaño, los escritores han capturado en sus obras el pulso emocional de América Latina. En esa misma línea, la obra *Delirio Americano* de Carlos Granés

(Granés, 2022) dialoga con El viejo malestar del Nuevo Mundo de Mauricio García Villegas, al explorar cómo las emociones dominantes del continente se manifiestan y se entretajan en sus expresiones culturales, revelando los arreglos afectivos que configuran la vida social latinoamericana. En ese contexto y en ese diálogo, Garces preguntará en su obra: “¿Debe América Latina seguir exhibiendo la herida colonial, defendiéndose como víctima del comercio internacional, de la modernidad...?” (Granés, 2022, pág. 512) Pregunta que abre la puerta hacia el futuro, y las emociones que se requieren para vivirlo.

Algo semejante acontece con la expresión musical latinoamericana, que constituye otra vía fundamental para comprender las emociones que atraviesan la historia y la vida cotidiana del continente. A través de ritmos, letras y sonoridades profundamente arraigadas en lo popular, géneros como el joropo venezolano, la chacarera argentina, el son cubano, la cumbia colombiana, la samba brasileña, el mariachi mexicano y el tango rioplatense han canalizado sentimientos de alegría, duelo, resistencia, nostalgia y esperanza. Estas expresiones musicales no solo preservan la memoria cultural de los pueblos, sino que también revelan los arreglos emocionales que configuran sus vínculos sociales, sus luchas históricas y sus formas de habitar el mundo.

En escenarios más cercanos, en Chile, el movimiento musical Nueva Canción Chilena, donde Violeta Parra es una figura emblemática se constituyó en un movimiento musical y cultural que surgió en los años 60, donde se busca fusionar la música folclórica tradicional con letras de contenido social, político y cultural. Revalorizando las raíces populares y campesinas y entrelazándolas con el compromiso con causas sociales, derechos humanos y justicia. De esta corriente forman parte también Víctor Jara, Inti illimani, Quilapayún y otros. Que dieron después paso al denominado Canto Nuevo. Movimientos que dialogan musicalmente con las corrientes latinoamericanas de la Nueva Trova de Silvio Rodríguez y Pablo Milanés como sus principales exponentes, y otras corrientes más del continente: Movimiento del Nuevo Cancionero, Canto Nuevo Uruguayo o Canto Social Peruano.

Estos ejemplos ilustran cómo las emociones tristes se canalizan en expresiones culturales, cumpliendo un rol de memoria social y resistencia tan radicales vividas en la década de los 60, 70 y 80, en contextos de agitación social, política y dictaduras o revoluciones y usaron la música como herramienta de resistencia, memoria y construcción de identidad.

El punto de inflexión en esta reseña que trata sobre todo de las emociones

tristes que dominan la historia y conciencia del continente. Es el sentido de la esperanza y la fiesta que son también tan propias de esta accidentada geografía. Sin duda hay una historia triste sobre los hombros del continente, pero a su vez, hay fiesta y fuerza para vivir, así como lo expresó Miguel Ángel Asturias, el gran premio Nóbel, guatemalteco, que dice, “*porque nosotros hemos sido víctimas nosotros tenemos las llaves del futuro donde comienza el tiempo*” (Asturias, 1967). América Latina, por su composición étnica, por ser un sitio como pocos de entrecruzamientos de culturas, por ser un lugar donde se ha llorado a profusión puede dar una lección de humanidad si accede al progreso sin perder el alma y con un sentido humanizador (Montes, 2006). Incluso las tragedias naturales se entrelazan con la fiesta (García Villegas, 2023, pág. 162), como si el dolor fuera parte del ritual cotidiano. Octavio Paz resume este sentir: “Aún respiramos por las heridas”.

Parece que el sufrimiento vivido, abre las puertas a la esperanza, y a la grandeza de la condición humana, porque a pesar de lo mal que ha vivido, no sólo este continente, sino toda la humanidad, con catástrofes naturales, guerras mundiales, genocidios etc., no se ha dejado de soñar, de esperar, de sonreír, y Gabriela Mistral diría de hacer rondas.

Sin duda alguna, las emociones nos conectan con la historia, y en especial, con la memoria, el re-cordar, pasar por el corazón, las emociones encuentran en el corazón, no solo un órgano vital, sino el símbolo de la convergencia entre lo racional y lo emotivo, el sagrario del ser humano y la puerta al infinito. Sin duda las emociones se tienen que reconocer y educar. En especial en el contexto de la sobre abundancia de un subjetivismo de las emociones, que termina desvalorando o relativizando. Tanto las nuevas generaciones como las antañas se tienen que abrir al aprendizaje de las emociones para reconocerlas, valorarla, encontrarlas en uno mismo, la corporeidad, las relaciones personales y colectivas.

Este libro sobre las emociones tristes del continente, puede ser un buen pretexto para abrirse a dicha labor, y así poder seguir dialogando con las otras disciplinas, desde esta dolida y esperanzada identidad.

Bibliografía

- Araya, C. (11 de agosto de 2023). *Mauricio García Villegas, autor colombiano...* Obtenido de LT La Tercera: <https://www.latercera.com/culto/2023/08/11/mauricio-garcia-villegas-autor-colombiano-buena-parte-de-los-pesares-de-america-latina-pueden-explicarse-mejor-desde-las-emociones/>
- Asturias, M. A. (1967). *erisilias .com*. Obtenido de <https://www.ersilias.com/>

[discurso-de-miguel-angel-asturias-al-recoger-el-premio-nobel-de-literatura-de-1967/](#)

García Villegas, M. (2023). *El viejo Malestar del Nuevo Mundo. Ensayo sobre las emociones tristes en América Latina, sus desafueros y pesares*. Chile: Planeta.

Granés, C. (2022). *Delirio Americano. Una historia cultural y política de América Latina*. Colombia: Penguin.

Montes, F. (2006). El Humanismo como desafío para las Universidades. *Clase en la inauguración del año académico 2006 de la Universidad de La Frontera*. Temuco.

Villegas, M. G. (2021). *El País de las emociones tristes*. Colombia: Ariel.

**JOSÉ IGNACIO FERNÁNDEZ (EDITOR),
IGLESIA SINODAL. PERSPECTIVAS
TEOLÓGICO PASTORALES CHILENAS,
EDICIONES UCM, TALCA 2024, 125PP.
ISBN:978-956-6067-81-8.**

PATRICIO MERINO BEAS

*Universidad Católica de la Santísima Concepción
Facultad de Estudios Teológicos y Filosofía
pmerino@ucsc.cl
<https://orcid.org/0000-0001-5141-1887>*

Cómo citar esta reseña:

Merino Beas, P. (2024). [Reseña del libro Iglesia sinodal. Perspectivas teológico pastorales chilenas, por J. I. Fernández (Ed.)]. *Palabra y Razón*, 28, pp. 160-165. <https://doi.org/10.29035/pyr.28.160>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

El libro que reseñamos es el resultado del ciclo de conferencias teológico pastorales sobre la sinodalidad realizado el año 2023 en la ciudad de Talca. El lector apreciará que el texto combina de manera muy atractiva la hondura conceptual de su contenido con un lenguaje que mantiene la frescura del contexto oral en el que fueron pronunciados. Esto hace que se se lea fácil, cualidad muy importante para estar al alcance de agestes de pastoral y público interesado en el proceso de sinodalidad. En este sentido, el libro ofrece un aporte valioso, puesto que da espacio a diversas voces provenientes de distintas iglesias particulares, que no solo han reflexionado sobre la temática, sino que tienen experiencia concreta en estos procesos de implicación y animación sinodal.

En las páginas que siguen se podrá apreciar cómo la estructura en que está organizado el libro y los contenidos abordados por los autores que en el colaboran, lo hacen de lectura y estudio muy recomendable.

BIBLIA y SINODALIDAD

“La comunitariedad de la Fe” es el título de la contribución realizada por Arturo Bravo (Biblista, académico de la Universidad Católica de la Santísima Concepción). El autor partiendo de los relatos de la creación y siguiendo por diversos textos bíblicos de la historia de la salvación, nos muestra que: “El ser humano es estructuralmente social, un ser en relación, fuimos creados sinodales” (17). Dios mismo es la fuente de ese vínculo, hace vínculos, el Dios Trinitario es relacional y establece relaciones, vínculo, alianza. Sale al encuentro, hace camino con su Pueblo: “Los profetas son los vigilantes de la ruta, es decir, ellos le indican a Israel cuando se ha salido del camino de la alianza y seguido otros caminos que lo conducen a su perdición” (21). Lugar central en su recorrido bíblico, obviamente, lo tiene la persona de Jesús: “Jesús es el camino para recorrer el camino”, “Jesús crea comunidad y funda su comunidad. El llamado a los discípulos constituye comunidad” (24). Por otra parte, Jesús nos indica el sentido de nuestro caminar: “La meta del camino es el encuentro definitivo del Pueblo de Dios con su Dios, con el Dios que promete y se promete, porque no se trata solamente de caminar juntos, sino de caminar juntos con un mismo fin” (28). La fe nos constituye vinculados, se es cristiano en comunidad.

EL DERECHO CANÓNICO EN CLAVE SINODAL

La segunda contribución lleva por título: “La corresponsabilidad de los fieles”, ofrecido por Valeria López Mancini (Secretaria General Adjunta de la Conferencia Episcopal de Chile). La dignidad bautismal que funda la corresponsabilidad de todos los fieles y sus vínculos debe estar expresada y custodiada en el derecho canónico, de ahí el desafío de su actualización a partir de la conciencia de la sinodalidad. Su contribución aborda la pregunta de: “si la actual regulación canónica ofrece campos de actuación suficientes

para los laicos, o si bien, como algunos autores han señalado ya, se trata de un código minimalista, constatando en el mismo un déficit total de la implicación de los bautizados en la vida diocesana y sobre todo parroquial” (31). El principio fundamental para el discernimiento de esta cuestión es que si la: “sinodalidad expresa la condición de sujeto que le corresponde a toda la Iglesia y a todos en la Iglesia, los creyentes estamos llamados a ser sujetos activos en cuanto participantes del único sacerdocio de Cristo y destinatarios de diversos carismas otorgados por el Espíritu Santo en vistas al bien común” (32). De ahí la corresponsabilidad de los fieles en la vida y misión de la Iglesia. Luego trata el tema de la participación de los fieles laicos en los consejos consultivos: recordando el actual principio de que la elaboración y discernimiento sinodal es competencia de todos, pero la decisión es una responsabilidad ministerial. Finaliza su contribución tratando el tema de que la sinodalidad en la función judicial de la Iglesia y la cooperación de los laicos en el *monus regendi* o de gobierno en la Iglesia.

SINODALIDAD Y ORGANISMOS ECLESIALES DE PARTICIPACIÓN

La tercera parte del libro se titula “Aproximación Pastoral”, escrita por Sergio Pérez de Arce (Arzobispo de Concepción y Gran Canciller de la UCSC, al momento de escribir este texto era Obispo de Chillán). Desarrolla: “cómo la sinodalidad está llamada a expresarse en organismos de participación y discernimiento que existen en nuestra Iglesia” (49). A partir de los principios que fundamentan la participación y la corresponsabilidad de todos los fieles en la vida y misión de la Iglesia, parte recordando que la eucaristía es la Institución que realiza la participación de manera más singular. Luego repasa los diversos organismos actuales que existen para la participación, a nivel parroquial: consejo pastoral parroquial, consejo de asuntos económicos, asambleas parroquiales y diversos equipos propios de la misión (catequistas, ayuda fraterna, animadores de jóvenes, etc.). También los que están a nivel diocesano: sínodo diocesano, asambleas diocesanas, curia diocesana, consejo presbiteral, colegios de consultores, consejo de asuntos económicos, consejo de pastoral diocesano, consejo para la prevención, etc. A nivel superior, tenemos la conferencia episcopal, concilios regionales o provinciales, consejos continentales de cooperación. Finalmente, están los de la Iglesia Universal: Concilio ecuménico, sínodo de los obispos, colegio de cardenales y la curia romana. Luego concreta su escrito preguntándose: ¿Cómo se hace realidad la participación de los fieles en estos organismos eclesiales? No sin dejar de analizar la participación de los fieles en el discernimiento comunitario y la toma de decisiones en la Iglesia.

EJERCICIO DEL SACERDOCIO MINISTERIAL COMO SERVICIO A LA FUNCIÓN PROFÉTICA DEL PUEBLO DE DIOS

En cuarto lugar, el libro contiene el texto titulado: “Tomar Consejo y Tomar decisiones”, presentado por José Ignacio Fernández (Presbítero, Profesor de la Universidad Católica del Maule y Asesor de Pastoral Universitaria; además es el editor del libro). Para él si la unción bautismal capacita al conjunto del Pueblo de Dios con el sentido de la fe, *sensus fidei fidelium*, es necesario: “buscar nuevas actitudes y estructuras que reflejen su condición profética en diversos ámbitos de su vida y misión. En esta perspectiva, los procesos de toma de decisiones surgen como ocasión propicia para el ejercicio de la función profética del santo pueblo fiel de Dios” (65). Y relaciona esta cuestión con la función del ministerio ordenado en una Iglesia sinodal. De este modo, aborda la necesidad de buscar principios operativos que permitan el ejercicio del sacerdocio ministerial en esta línea, proponiendo atender a dos momentos de los procesos decisionales en la Iglesia: “tomar consejo y tomar decisiones” (67). Entre otras cuestiones, destaca el autor que la toma de consejo, por parte del ministerio ordenado, es una ocasión para que el sacerdocio ministerial se ejercite como servicio a la función profética de la comunidad a él confiada, teniendo en cuenta: la escucha activa, el discernimiento comunitario y la orientación a la misión. Y a la hora de tomar decisiones, propone que lo anterior (tomar consejo) no tendría sentido si no se resuelve en decisiones, pasos o acciones concretas, como fruto de ese proceso de discernimiento. Para ello, en la toma de decisiones, el ministro ordenado debería incorporar la escucha, ratificar el consenso y tener como horizonte final de ratificación de su decisión, que la comunidad creyente en su totalidad sea más fiel a la misión.

RENOVACIÓN DE LAS RELACIONES AL INTERIOR DE LA IGLESIA

La siguiente contribución se titula: “Renovación de las relaciones al interior de la Iglesia”. Escrita por Pilar Ramírez (Directora Ejecutiva del Consejo Nacional de Protección de Abusos y Acompañamiento a las Víctimas de la Conferencia Episcopal de Chile). Desarrolla un tema central para la Iglesia Chilena: Sanar y renovar los vínculos: “las relaciones al interior de la Iglesia, de aquellas relaciones con quienes caminamos, que supone una red de encuentros, historias y experiencias” (79). Enfatiza que: “Nuestro caminar juntos no puede ser sino un proceso de cambio en el tipo de relaciones que hemos tenido al interior de la Iglesia” (80). Se trata de: “discernir cómo generar nuevas dinámicas eclesiales en consonancia con el Evangelio” (81). Llama a desechar cualquier rasgo de abuso e instalar una cultura del cuidado de los unos a los otros. Esto implica abordar las relaciones interpersonales, estructuras y la gestión de la Iglesia. Enriquece su escrito con las experiencias relatadas por diversas comunidades de todo Chile, con las dificultades relatadas y también los deseos que presentan

en orden a avanzar hacia una mayor participación y corresponsabilidad. Finalmente, realiza unas preguntas que nos dejan una tarea permanente: “¿Cómo ejercemos, y más aún, ¿cómo vivimos las pequeñas cuotas de autoridad que a cada uno le corresponde? ¿Cómo se define nuestra relación con el poder, con el dinero, en definitiva, dónde está nuestro tesoro? (87).

VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS

La penúltima contribución se titula: “Paradigmas y liderazgos pastorales emergentes para la misión”, ofrecida por Heriberto Cabrera (Salesiano, profesor de Teología Práctica en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Secretario Adjunto para la Pastoral de la CECH). A partir del texto de Mateo 7, 17: Vino nuevo en odres nuevos, se pregunta: “¿No estará diciendo que, si nuestra pastoral no acoge la novedad del evangelio con modelos y métodos nuevos, seguiremos viendo crecer la brecha con la sociedad, perdiendo cada vez más la posibilidad de ofrecer al mundo la riqueza que presenta el Evangelio?” (91). Insiste en la necesidad de superar las resistencias a la sinodalidad y cambiar nuestra concepción acerca de la misión. Superar la pastoral de mantenimiento y reconstrucción, la uniformidad pastoral, entendiendo el cristianismo y la misión abriéndolos a la acogida de la belleza, la alianza, la educación de la libertad y los procesos de discernimiento, donde se acoja la belleza de la diversidad. También propone ampliar la idea que se limita al sentido clásico de la parroquia. Propone darle más cabida a la imaginación y la innovación. En este sentido la secularidad puede ser una oportunidad para que la Iglesia cumpla su tarea de acompañar a las personas en su ejercicio de la libertad (102).

LA PRACTICA DE LA SINODALIDAD

El último texto se denomina: “Algunas conversiones necesarias”, reflexiones realizadas por Ronaldo Flores (Redentorista, especialista en Misionología. Fallecido poco tiempo después de su conferencia). En su exposición enfatiza que la Iglesia sinodal requiere que tengamos procesos sinodales donde podamos discernir juntos, podamos planificar juntos, podamos ejecutar y evaluar juntos lo que hemos hecho. Esto requiere, al menos, tres conversiones necesarias: pasar del yo al nosotros, del inmovilismo al caminar con sentido y de la escucha de nosotros mismos a la escucha del Espíritu Santo (116). Recalca que es necesario un cambio de mentalidad que permita ensanchar la tienda (siguiendo a Is 54, 2), que requiere el ejercicio de mirar más allá de nosotros mismos, mirar a los otros desde nuestra comunidad y aceptarlos con sus propias identidades, caminar con otros que pueden ser otros cristianos de otras Iglesias, pueden ser personas no creyentes, personas que pertenecen a organizaciones que están en nuestro sector parroquial. Caminar no es deambular sin sentido, implica tener presente que la meta es el encuentro con el Señor (118). Por

último, el objetivo más profundo de la sinodalidad es escuchar la voz del Espíritu, verdadero protagonista de la misión. Escuchar al Espíritu desde el corazón involucrándonos y comprometiéndonos de modo afectivo (121).

Envío de artículos

Palabra y Razón, revista de filosofía, teología y ciencias de la religión convocará dos veces al año, con un plazo que será establecido en cada convocatoria, para la recepción de manuscritos en las cuatro secciones declaradas por la Revista (artículo de investigación; reseña o traducción; contribución; dossier). Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos durante todo el año para ser publicados en las ediciones previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro meses de anticipación. Los manuscritos deberán ser exclusivamente enviados a través de la [Plataforma Virtual](#) de la Revista cumpliendo con todos los requisitos formales exigidos con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los mismos.

Todo manuscrito recibido será enviado a revisores calificados bajo la política de doble arbitraje ciego que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, resulta ser importante que el manuscrito sea enviado sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que las autoras y los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso evaluación.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

Normas para las(os) autoras(es)

El envío de artículos deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8,000 y hasta un máximo de 10,000 palabras (incluyendo las notas y la lista referencias bibliográficas al final del texto). Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Garamod tamaño 12. En la primera página deberá incluir: título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional, correo electrónico y número ORCID. Además, se debe presentar un resumen en español y un abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Garamond tamaño 11. Por último, se deben determinar cinco “Palabras claves” en español y cinco “Keywords” en inglés.

Para mayor información visite las secciones [Sobre la revista](#) y [Envío](#) disponibles en el sitio web de la revista Palabra y Razón.

Vacío emocional mental: Una perspectiva desde el psicoanálisis contemporáneo | *Daniel Portillo Trevizo*

Respuestas Emocionales ante Incidentes Críticos: Una aproximación metodológico-conceptual desde dos estudios de caso en docentes chilenos | *Esteban Fica-Pinol; Ignacio Figueroa-Céspedes; Renato Briceño Espinoza*

Emociones y creencias. Más allá del componente lógico del pensamiento racional | *Cristhian Almonacid-Díaz*

Ternura y emociones: una Propuesta Teológica en Diálogo con el Giro Afectivo Contemporáneo | *María Claudia Arboleda Piedrahita*

El que lo dice, lo es. Envidia, ambivalencia e igualdad | *Pablo Solari*

Aproximación filosófica a la pregunta por el conocimiento artístico-cinematográfico | *Gustavo Celedón Bórquez*

El Viejo Malestar del Nuevo Mundo: Ensayo sobre las emociones tristes de América Latina, sus desafíos y sus pesares | *Alejandro Roberto Cerda Sanhueza*

José Ignacio Fernández (Editor), *Iglesia Sinodal. Perspectivas Teológico Pastorales Chilenas*, Ediciones UCM, Talca 2024, 125pp. | *Patricio Merino Beas*