

Revista de

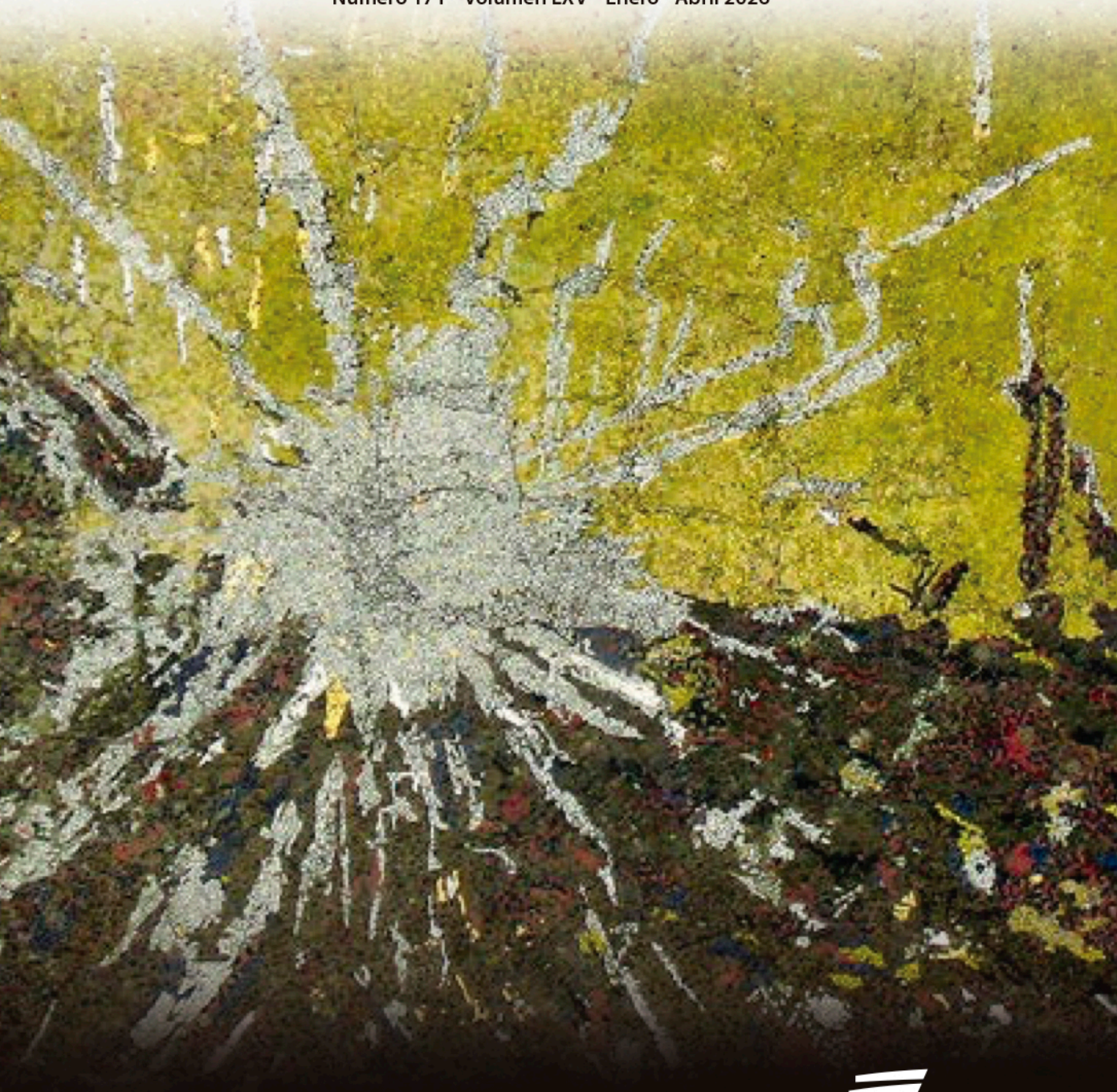
ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589



FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 171 Volumen LXV Enero - Abril 2026



Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 171
Volumen LXV
Enero - Abril 2026

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver, EE. UU.

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Sílvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dra. Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Dr. Miguel Ángel Vedda
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editora

Dra. Rocío Zamora-Sauma
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

MPh. Andrés Gallardo Corrales
Universidad Nacional de Costa Rica

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

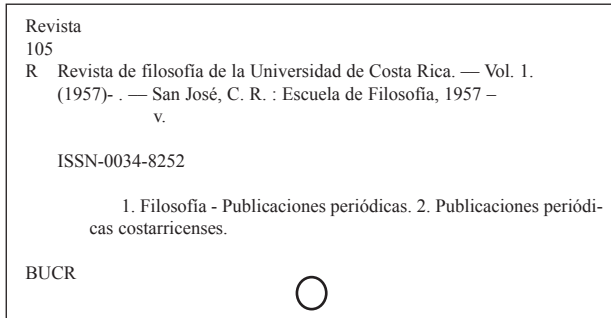
Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: Juan Luis Rodríguez Sibaja. *Sol*. (Mosaico veneciano con virtutas de metal, 307x307, 1973)



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indexada en:

- *Academic Search Complete* <https://www.ebsco.com/es>
- *BASE (Bielefeld Academic Search Engine)* <https://www.base-search.net>
- *BIBLAT. Bibliografía Latinoamericana* <https://biblat.unam.mx/es/>
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *DIALNET* <https://dialnet.unirioja.es>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *Informe Académico* <https://www.latindex.org/latindex/>
- *Latindex-Catálogo*
- *Latindex-Directorio*
- *MIAR* <https://miar.ub.edu>

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr
Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados.

Hecho el depósito de ley.

© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Índice del Volumen LXV

Enero - Abril 2026

Número 171
ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

Contenido

Motivo de portada: Juan Luis Rodríguez Sibaja. *Sol* (Mosaico veneciano con virutas de metal, 307x307, 1973)
Fotografía de Leonardo Santamaría 07-08

I. Dossier: Catherine Malabou

1. *Luis Silva Díaz-Guerrero*. "Mímesis en la destrucción" 13-26
2. *David Antonio Villanueva Pérez*. "Malabou y la apuesta por un Proudhon para el siglo XXI" 27-39
3. *Francisco Javier Parra Bernal*. "La plasticidad de la forma y la forma de la plasticidad como tiempo. Una lectura inicial al Hegel de Catherine Malabou" 41-51
4. *Iván Galán*. "Las presencias de la plasticidad: diferencia, cambio y evento en el pensamiento de Catherine Malabou" 53-69

II. Artículos:

1. *Oscar Ranulfo Ayala Aragón*. "La corporalidad mediada desde las perspectivas filosóficas de Ihde y Foucault" 73-85
2. *Daniel Fallas-Fernández*. "Hacia una fenomenología del cuerpo teatral: Estilística, hiperestesia y suspensión del cuerpo vivido" 87-100
3. *Carlos Eduardo Maldonado*. "Understanding quantum nothingness thanks to non-classical logics. The Relevance of Free Logic" 101-110

III. Avance de Investigación del INIF

1. *Luis Diego Cascante*. "Pentecostalismo: la relación entre interioridad (cuerpos) y exterioridad (dominio). Religión y política" 113-131

IV. Contribuciones especiales:

1. *Enrique P. Haba*. "Por qué la neurociencia no puede detectar nuestros problemas prácticos corrientes: En torno a la falacia básica de los neurocientíficos radicales" 135-142

V. Recensiones:

1. *Pedro Sepúlveda Zambrano*. "Génesis y estructura de la teoría de la apariencia en Kant y Hegel. Osvaldo Montero Salas (Editora Dialética, São Paulo, 2025. 136 páginas)" 145-146

2. *Vesa Oittinen. "Spinoza, Life and Legacy. Jonathan I. Israel (Oxford University Press, Oxford, 2023. 1313 páginas)"* 147-150

VI. Crónica:

1. *Luis Alberto Fallas López. "Al Dr. Juan José Acero. In memoriam"* 153-154
2. *Guillermo A. Navarro Alvarado. "De la libertad al populacho: tres conceptos clave de Arendt y un método"* 155-163
3. *Rocío Zamora-Sauma. "Gusanos de seda y mariposas: Hannah Arendt a cincuenta años de su partida"* 165-173
4. *Amanda Sagasti. "Inteligencia artificial en la investigación filosófica"* 175-186
5. *Sergio Martén Saborío. "La IA no tiene modelo de mundo: Modelos de mundo y la escalera de la causalidad"* 187-193
6. *Jethro Masís. "Vino nuevo en odres viejos: el problema del mundo en los modelos más recientes de inteligencia artificial"* 195-201

Juan Luis Rodríguez Sibaja

Sol

(Mosaico veneciano con virutas de metal,
307x307, 1973)

Fotografía de Leonardo Santamaría

Por George García Quesada

El concepto fundamental de la obra de Catherine Malabou, filósofa a la que le dedicamos el dossier de este número de la Revista de Filosofía, es el de *plasticidad*. En particular, su crucial monografía *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad y dialéctica*, remite en reiteradas ocasiones a las relaciones entre este concepto y la actividad artística. Indica que

El país natal de la plasticidad es el dominio del arte. [...] Las artes plásticas son las artes cuyo principal fin es la elaboración de las formas; entre ellas se clasifican la arquitectura, el dibujo y la pintura. Ahora bien, *por extensión*, la plasticidad designa la aptitud para la formación en general, para el modelaje por parte de la cultura y la educación. [...] La plasticidad caracteriza también la ductilidad (plasticidad del cerebro), así como la capacidad para evolucionar y adaptarse. Es por eso que hablamos de la ‘virtud plástica’ de los animales, de los vegetales y del viviente en general. (Malabou 2013, 30)

Diversas obras del artista costarricense Juan Luis Rodríguez Sibaja (1934-) hacen referencia, por su propia elaboración técnica, a su proceso de creación, al despliegue de tiempo del que surge su conformación final. En la obra *Sol*, mural que figura en la entrada principal de la Biblioteca Nacional Miguel Obregón Lizano, es una obra en el umbral de lo figurativo y lo no figurativo

donde resaltan los materiales rugosos y opacos por sobre la forma representada. Según González y Santamaría (2015, 111), Rodríguez considera que la materia posee una capacidad expresiva propia, capaz de exteriorizar una energía interna.

Estos autores (2015, 110-112) resaltan la afinidad de la obra general de Rodríguez con el expresionismo; precisando más allá de esta corriente entendida como énfasis en la expresión artística, puede apreciarse en *Sol* cierta cercanía con la estética del *action painting* del expresionismo abstracto de mediados de siglo – aunque su técnica difiera, por lo demás, de obras propiamente pictóricas como las de un Pollock. Mientras los colores y tonos de la obra nos sitúan en el mundo de lo telúrico, el sol del título es ante todo un movimiento, una fuerza centrífuga congelada en el espacio. En términos de Malabou, es una obra que remite a su propia plasticidad. El astro pareciera haber quedado impreso cuando más se extendía en su explosión de luz, su *explosión cósmica*, según el título alterno de la obra.

El actual número ofrece una variedad de artículos y reseñas de amplio rango temático, así como aportes de personas investigadoras con destacada trayectoria. En particular, contamos con el avance de investigación sobre neopentecostalismo del Dr. Luis Diego Cascante, profesor de la Escuela de Filosofía, y con el artículo del Dr. Enrique

Pedro Haba, profesor Emérito de la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica.

También las obras de una institución van dándole forma a su presente y produciendo las condiciones para sus futuros posibles. En este número incluimos una cantidad generosa de crónicas que documentan las actividades recientes de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, de su Programa de Posgrado y del Instituto de Investigaciones Filosóficas. «Es plástico aquello que guarda la forma», dice Malabou (2013, 30), «como el mármol de la estatua que, una vez configurada, no puede recuperar su forma inicial».

Referencias:

- González Aguilar, Byron y Santamaría Montero, Leonardo. 2015. «El mural Despertar (2014) y la temática del sol dentro de la obra de Juan Luis Rodríguez Sibaja». *Escena. Revista de las artes* 74, no. 2: 89-123.
- Malabou, Catherine. 2013. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad y dialéctica*. Lanús: Palinodia y La Cebra.

I.
DOSSIER

CATHERINE MALABOU

Iván Galán Hompanera
Francisco Javier Parra Bernal

Introducción al Dossier: Catherine Malabou

Este Dossier está dedicado a explorar y pensar con Catherine Malabou, filósofa que ha situado el concepto de plasticidad en el centro de la reflexión contemporánea sobre la subjetividad, el tiempo, el trauma y la política. Su obra nos invita a reconsiderar los límites entre destrucción y creación, entre lo biológico y lo simbólico, entre lo individual y lo colectivo. La plasticidad, como capacidad de recibir y dar forma, pero también de destruir sin posibilidad de retorno, se convierte aquí en una clave para interrogar tanto la experiencia subjetiva del trauma como los procesos históricos y sociales que configuran identidades.

Las contribuciones reunidas en este volumen muestran la fecundidad de su pensamiento en diversos registros:

- Luis Silva Díaz-Guerrero, en *Mimesis en la destrucción*, examina la relación entre mimesis y sobrevivencia desde la noción de plasticidad negativa, proponiendo que el trauma postraumático abre la posibilidad de una identidad configurada en el sufrimiento y la desconexión.
- David Antonio Villanueva Pérez, en *¿No hubo revolución? Malabou y la apuesta por un Proudhon para el siglo XXI*, explora el reciente libro de la filósofa sobre la revolución francesa, especialmente a la tesis anarquista de la propiedad y el inicio de la memoria, vinculándolo con el desarrollo de la idea de tecnofeudalismo.

- Francisco Javier Parra Bernal, en *La plasticidad de la forma como subjetividad y tiempo*, se adentra en la lectura malabouana de Hegel, mostrando cómo la plasticidad se constituye como figura del tiempo y del devenir, más allá de un principio abstracto, en una dialéctica abierta al porvenir.
- Iván Galán, en *Las presencias de la plasticidad: diferencia, cambio y evento en el pensamiento de Catherine Malabou*, explora cómo la plasticidad transforma la noción de presencia en el cruce entre dialéctica, deconstrucción y Heidegger, proponiendo una ontología donde la presencia misma se revela siempre cambiante.

Con estos trabajos, este Dossier busca no solo rendir homenaje a la obra de Malabou, sino también abrir un espacio de diálogo en torno a los modos en que su pensamiento nos interpela frente a los desafíos contemporáneos: el trauma, la violencia, la temporalidad y la identidad en transformación. La plasticidad, en su doble faz constructiva y destructiva, se nos presenta así como una categoría indispensable para pensar el presente y sus metamorfosis.

Queremos agradecer de manera muy especial a Patrick Llored, maestro y amigo que ha motivado siempre la lectura y el estudio de diferentes alternativas filosóficas.



Luis Silva Díaz-Guerrero

Mímesis en la destrucción

Resumen: *En diálogo con la filósofa Catherine Malabou, el texto explora la pregunta por la mimesis en la destrucción. Sobrevivencia y mimesis son dos conceptos en la dislocación del drama tradicional de la subjetividad en su pensamiento de la plasticidad negativa. Se propone al sobreviviente como el «modo de ser sin genealogía» y, en esta línea, se sostiene la hipótesis de que el proceso mimético se entrelaza con la destrucción de la identidad en cuanto desconexión que la modela junto a otros, resaltando la posibilidad de que la mimesis se ligue al sí mismo en el sufrimiento de la forma para configurar la identidad en la experiencia postraumática.*

Palabras clave: *Mimesis, sobrevivencia, identidad, destrucción, sufrimiento.*

Abstract: *In dialogue with the philosopher Catherine Malabou, the paper explores the question of mimesis in destruction. Survival and mimesis are two concepts in the dislocation of the traditional drama of subjectivity in the thinking of negative plasticity. The survivor is pointed out as the «way of being without genealogy,» and in this sense the paper maintains the hypothesis that mimic processes are interlaced with the destruction of identity as the disconnection that shapes it alongside others, highlighting the possibility of mimesis to attach itself to the*

suffering of the form that configures the identity of the posttraumatic experience.

Keywords: *Mimesis, survival, identity, destruction, suffering.*

Introducción

En diálogo con la filósofa Catherine Malabou se sostiene el debate de la sobrevivencia y la mimesis. Se trata de dos conceptos que marcan la dislocación del drama tradicional de la subjetividad en su pensamiento sobre la plasticidad destructiva que, en sus riesgos y acontecimientos, desencadenan múltiples interrogantes. Entre ellas, ¿será posible pensar la mimesis en la sobrevivencia como un problema contemporáneo?

Malabou (2018a) caracteriza al sobreviviente en el teatro de la ausencia que «no es una ausencia de forma sino en la forma de su ausencia» (2018a, 48), como la capacidad de perder la forma. Ella plantea que:

El teatro de la ausencia es la expresión privilegiada del aparato afectivo y de la metamorfosis destructora. Su retórica no es ni más ni menos que la de la interrupción, la pausa, la cesura, los blancos, aquello que se produce cuando la red de conexiones es destrozada, la circulación de la energía paralizada. Dicho teatro es el que Deleuze



llama “teatro de la identidad agotada”. Esto es lo posible que nace tras el agotamiento de los posibles. (2018a, 100)

Muestra la destrucción de la subjetividad en la obra plástica de la vida ¿momento de re-plan-tear la subjetividad? ¿Pensarla en su explosión? ¿Será posible que el agotamiento implique la deconstrucción de la identidad? En su innovadora perspectiva ¿de qué manera su pensamiento desafía el surgimiento de una nueva identidad? ¿En qué medida radicaliza en lo posible a la mimesis? En la sobrevivencia, el trauma o herida trae consigo la ausencia de dirección, la provocación de una crisis profunda en la subjetividad; rasgos que también reflejan a la sociedad contemporánea que, además de desafectada y sin conexión, diré, hace del dolor espectáculo y del sufrimiento su banalización.

Para Malabou, en su analítica de la plasticidad, la forma y manera de ser se entienden como la capacidad de recibir y dar forma; auto-transformarse y tomar forma. En el otro lado de la plasticidad, «la nueva cara de la plasticidad» (2018a, 46), evidencia el carácter explosivo de su ontología. Plasticidad negativa, escasamente problematizada en el pensamiento tradicional.

En las escenas de la vida, Malabou sostiene que la subjetividad se expone a sus accidentes como acontecimientos materiales traumáticos que configuran el cambio drástico de la propia vida; la biología y la autobiografía sufren una radical transformación por la plasticidad. Esta no solo destruye, sino que también crea forma por la capacidad de la metamorfosis negativa que opera de modo inédito en la «*creación por destrucción de forma*» (2018a, 47). Desde su perspectiva, la ruptura de binarismos y jerarquías para dar cuenta de los nuevos heridos: sobrevivientes al psiquismo que designan a la subjetividad y la identidad que surge de la destrucción y la pérdida, del extrañamiento de sí mismo, sin retorno, sin continuidad en su historia. Sin lugar a duda, esto abre un potencial horizonte en el devenir del ser, lo biológico y simbólico en una sola vida en su ontología de la plasticidad.

Si bien la filósofa Malabou no explora de manera explícita cómo la mimesis se relaciona con el trauma, se puede inferir su perspectiva en su concepto de plasticidad destructiva y

su impacto en la subjetividad. La hipótesis de lectura que me propongo explorar será que la mimesis podría entenderse como un proceso que se entrelaza con la destrucción de la identidad para, de manera radical, configurar la nueva identidad en el sufrimiento de los sobrevivientes. Al irrumpirse por el trauma, el intercambio de recibir y donar la forma para modelar la identidad junto a otros, así como el sentido de su desconexión, hará posible que la mimesis se ligue a sí mismo en el propio sufrimiento de la forma, para configurar la identidad en la experiencia postraumática.

El trabajo se compone de tres actos, a saber: el primero corresponde a *Sobrevivencia y mimesis en problemas*, se explora su concepción de la subjetividad en los nuevos heridos, la manera en que la plasticidad da cuenta de la vida y la muerte en la sobrevivencia y la mimesis. El segundo acto, *Destrucción y sufrimiento*, delinea el diálogo que la filósofa entabla con el psicoanálisis y las neurociencias para plantear la plasticidad negativa y su afectación en sufrimiento. Es importante considerar que la vinculación entre la mimesis y las emociones exige reflexión, debido a que ha sido una temática poco atendida en el diagnóstico epocal. Finalmente, el tercer acto corresponde a *Mimesis en la herida*, en el cual se explora la mimesis en la destrucción, el singular papel que esta juega en la teoría de la identidad y que, por la plasticidad negativa, logra configurar la identidad en la alteridad absoluta del sobreviviente. Los sobrevivientes «*son parte integrante del paisaje psicopatológico*» para pensar los traumatismos contemporáneos (2018a 35) en el nuevo modo de ser *sin genealogías* y en ellos a la mimesis en la destrucción.

Sobrevivencia y mimesis en problemas

«¿No hay nadie cuando vivo?»

(Malabou 2018a, 311).

Catherine Malabou señala que problematizar es un proceso crítico que cuestiona y descompone las estructuras existentes de pensamiento.

En este sentido, se trata de problematizar la noción de mimesis en relación con la sobrevivencia en su analítica de la plasticidad destructiva.

Es preciso indicar que el significado de ciertos términos establece relaciones para la puesta en escena de un después (Silvana 2017). Según el diccionario de los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm (1889) el verbo alemán *nachleben* se define con un doble significado *sobrevivir* e *imitar*. El prefijo *nach* refiere la *despuedad*, después de algo: ¿será después de la vida, después del original? El pensamiento de Jacques Derrida y Malabou indica lo anterior, considerando sus distanciamientos y cercanías. Por ejemplo, la manera en que logran, él en la *escritura* y ella en la *plasticidad*, la deconstrucción de las diadas vida/muerte y la de original/copia para dar cuenta de la sobrevivencia y la mimesis.

Malabou es crítica de aquellas perspectivas tradicionales que atribuyen a la sobrevivencia un papel al margen de la propia vida; advierte que no se trata de preservarla, tampoco implica un estado de vida como un «simple vegetal» (*légume*) (Malabou 2018a, 15), ni de limitarse a la resiliencia, en la medida en que define la elasticidad como aquella capacidad de recuperar la forma (2018a 181). En su perspectiva, se trata de cambiar la *definición de fenómenos* y, en este sentido, también la forma de pensar en la mimesis. Malabou cuestiona y propone otra manera de limitar el potencial de la subjetividad, sin que esto llegue a ocupar un lugar secundario y comprenderse como copia, simulación, engaño, reproducción. ¿En qué medida vincula la sobrevivencia y la mimesis? ¿De qué manera busca darle su lugar al sobreviviente? ¿Cómo su pensamiento desafía a la identidad en su relación con la mimesis?

Malabou y Derrida comparten la deconstrucción de diadas y jerarquías para plantear la sobrevivencia. El filósofo cuestiona aquellas concepciones de muerte y vida:

Mi hipótesis, hoy, es que todas las precomprensiones aducidas del sentido de la palabra muerte, al igual que todos los análisis semánticos u ontológicos refinados que distinguirían por ejemplo el morir (Sterben) del hombre o del Dasein (solo el Dasein muere, dice Heidegger) de las

formas objetivas del parecer o del acabar animal, del deceso objetivo, social, etc. (véase Heidegger y Aporias), esos análisis semánticos-ontológicos refinados deben, al tiempo que lo niegan, fiarse de un supuesto sentido común, de un conocimiento objetivo y familiar aducido, considerado indudable, de lo que separa un estado de muerte de un estado de vida, separación determinada o registrada o calculada por el otro, por un tercero, es decir, de la supuesta existencia de un instante objetivable que separa al vivo del moribundo. (Derrida 2017, 202)

Se trata de pensar de otro modo, así ¿la muerte es un final absoluto, un cierre definitivo? Derrida propone la vida como huella que es más allá de sí misma y de toda presencia, así la vida es muerte; la muerte se inscribe en la propia vida, ella es huella de la muerte:

Indudablemente la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia (*différance*). Pero hay que tener cuidado con esa formulación: no hay vida primero presente, que a continuación llegase a protegerse, a aplazarse, a reservarse en la diferencia. Ésta constituye la esencia de la vida. Más bien, como la diferencia no es una esencia, como no es nada, no es tampoco la vida, si el ser se determina como *ousia*, presencia, esencia/existencia, sustancia o sujeto. Hay que pensar la vida como huella antes de determinar el ser como presencia. Esa es la única condición para poder decir que la vida es la muerte, que la repetición y el más allá del principio del placer son originarios, y congénitos de aquello que precisamente transgreden. (Derrida 1989, 280)

Derrida plantea que «no hay *Sustancia vida*» (2000, 80). Propone lo vivo como huella: «*La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica» (81). Concibe la huella como origen de toda repetición. La repetición es, además, considerada como fundamental en su perspectiva de la mimesis; puesto que ésta resiste a limitarse conceptualmente. Se caracteriza por su falta de estabilidad y la *iterabilidad* de su significación. En este sentido, la mimesis cambia de forma en

el lenguaje. Se trata de la mimesis en relación con la duplicación especular y la apariencia, por tanto, su repetición es indefinida y de simulación a sí misma. De tal manera que logra la deconstrucción de la metafísica de la presencia en el binarismo jerárquico del original sobre la copia.

Malabou cuestiona a la *identidad* y la *diferencia* sostenidas por Jacques Derrida y Hegel. La plasticidad subordina a dichos conceptos. Para ella el ser es una estructura, que muestra su modo ser, por el cual hay *espaciamiento*;¹ una distancia que define que es *estructural* en la *diferencia*, ella opera la plasticidad en *trans-diferencial*. De tal manera, en el *espaciamiento* su distancia afecta la *diferencia*, de modo que sin el primero el segundo no tiene existencia, como tampoco una ontología. Ese proceder se da de forma similar a cómo lo realiza la célula madre que al dividirse produce nuevas células. En esta línea se encuentra mi hipótesis: la trans-diferencia es también una operación de la mimesis puesto que el proceso de la diferenciación implica *replicar* a la célula madre. De tal manera que, por la plasticidad, el concepto malabouneano conlleva el vínculo con la mimesis. La identidad no se disuelve en la mimesis. Propone, entonces, que la plasticidad, en suma, «es la forma de la alteridad cuando ya no queda ninguna trascendencia, huida ni escape» (Malabou 2018c, 11).

Advierte que *el ser es su huella misma* y no la *huella de algo*. Si bien comparte con Derrida entender la mimesis sin original y copia, así como desde el juego de diferencias; Malabou llevará a la mimesis a su teoría de la identidad para dar cuenta de su potencial creador en la re-configuración de la identidad. Invita a dejar la huella para seguir el movimiento de la forma:

el concepto de forma pensada como coincidencia entre el surgimiento y la explosión de la presencia, abre la vía para un nuevo materialismo y para una nueva destitución del sujeto, iniciativas aún más radicales que la deconstrucción, de las que sin embargo son herederas. (Malabou 2018b, 7)

Sobre la *repetición* afirma que lleva consigo la formación y el cambio de aquello que repite plásticamente. Para Malabou la plasticidad

constituye la propia vida, que se hace desde la misma vida, la afecta y actúa en ella: «El sustantivo ‘plasticidad’ designa el carácter de lo que es plástico, es decir, de aquello que es susceptible tanto de recibir como de dar la forma» (Durán 2010, 88). La vida no refiere a un estado fijo, sino, por el contrario, a lo dinámico. Esto hace que la posibilidad de explosión o destrucción de las formas existentes, constituyan el devenir material que da sentido a la subjetividad e identidad en las maneras de ser: «Y toda la vida, de este modo, no sería más que una serie de deflagraciones consagradas a la forma, y de formas consagradas a la deflagración» (Malabou 2018b, 90). No hay un más allá de la forma. En su diálogo, Butler señala que

Supongo que el concepto de vida en sí implica para Hegel la disolución de la forma y excede toda vida finita y particular. Estar con vida, estar vinculado a la vida, significaría estar vinculado a la propia disolución, o descubrir que la vida nunca es exclusivamente la nuestra. (Butler y Malabou 2021, 87)

Entiende Malabou que la subjetividad se modela a sí misma, por tanto, deviene en sustancia plástica: «el ser no es *más que* su plasticidad» (2018a, 82). Por ello no se trata de una cualidad del ser de lo plástico. Así, la vida implica la capacidad de transformación y regeneración del sujeto:

la plasticidad también designa la formación por parte de la cultura o la educación (se habla de plasticidad del lactante, del niño, de la plasticidad del cerebro). [...] Finalmente, la plasticidad designa, en histología, la capacidad que poseen los tejidos para regenerarse luego de haber sido lesionados, los procesos de cicatrización y curación. (Durán 2010, 88)

En su análisis ya no se trata de acallar a la biología y con ello a la propia vida, sino de interrogarla desde la filosofía y de ahí los conceptos de plasticidad, epigenética, células, regeneración, cobran un importante lugar en cómo los conceptos biológicos constituyen una *posición filosófica y crítica*. Su nuevo materialismo es el «conjuro a la

pasividad» (Malabou 2018b, p.87) que implica «la transformabilidad de los seres, nunca su estabilidad sustancial» (Malabou 2011, 136).

En su diálogo, no comparte la postura de Michael Foucault (1990) para quien el biopoder significa incorporar y controlar la vida. Bajo la sentencia de *hacer vivir o dejar morir*, el biopoder implica el mantener, multiplicar y normalizar la vida; en tanto, la muerte representa el derecho del soberano a matar. El autor destaca que, a mayor control sobre la vida, mayor será la capacidad de muerte del poder. En ese tenor, tampoco coincide con el filósofo italiano Giorgio Agamben (1998) quien plantea partir de la definición del griego antiguo entre dos términos que significan vida: uno es *zoe* que alude al simple vivir, en su sentido orgánico y, *bios*, que refiere a la vida particular, en tanto política, ya sea de forma individual o en grupo. Esto implicó para la filosofía helénica clásica que lo político era condición de vivir en la polis y conformar una comunidad política. En su propuesta la subsunción de *zoe* en *bios*.

Malabou sustenta que no es posible la distinción entre vida biológica y simbólica, ya que ambas se interrelacionan y se influyen entre sí. Plantea que la biología es una deconstrucción del programa, la familia y la identidad. Esta última se conforma por lo ontogenético y filogenético. Una manera dialéctica entre el individuo, la especie de la que es parte y de todo lo vivo: *El yo es una fuente de reproducción*. Lo que permite una liberación del biopoder.

En la crítica a las estructuras simbólicas que tienden a fijar significado, la plasticidad posibilita su reinterpretación para entender que lo simbólico es un proceso dinámico y metamórfico, implica que la identidad y la cultura pueden adaptarse y transformarse. Esas metamorfosis de la subjetividad tienen lugar a través de sus contextos sociales y políticos. Contextos capitalistas cuyas ideologías dominantes pretenden homogeneizar la subjetividad. Destaca el carácter simbólico, en tanto que es sincrónico y diacrónico, así como mutable.

En otros términos, como define el símbolo Claude Levi-Strauss; un intercambio de una cosa por otra; en cuanto a lo cultural; a la reproducción, a lo biológico. Por tanto, afirma

que hay *solo una sola vida* (Malabou 2015), la vida simbólica y la vida biológica. Con ello, dará cuenta del proceso de retroalimentación mimética entre el organismo y su entorno de capital importancia en las metamorfosis humanas, cada vez más transitadas por la tecnología. Piensa la vida en interconexión dinámica con la muerte, posible en su concepto central de plasticidad, constructiva y destructiva, una sola, la vida y la muerte. Entonces, la muerte es una continuidad del devenir del ser.

Ahora bien, para Derrida, la sobrevida no es un concepto *derivado*, lo que significa que no proviene de un origen: no es lo que resta de la vida, tampoco es vida después de la muerte; corresponde a un *cuasi-concepto* en términos de un sentido posible y no por su significación, así plantea que es más que la vida y más que la muerte:

No pienso más que en la muerte; pienso siempre en ella; no pasan diez segundos sin que tenga presente su inminencia. Analizo constantemente el fenómeno de la supervivencia como estructura del sobrevivir; es en verdad la única cosa que me interesa, pero precisamente en la medida en que no creo en la supervivencia post mortem. A fin de cuentas, es esto lo que rige todo, todo cuanto hago, soy, escribo, digo. (Derrida 2009)

Sobrevivir como estructura indica algo previo: «lo que está vivo como inscripción anterior de un presente vivo» (Derrida 2000, 80). Esto no se comprende como el sentido común de un *después*, supervivencia/sobrevida, como la escritura que no vive ni muere, solo sobrevive:

no hacia la muerte sino hacia un sobre-vivir, a saber, una huella cuya vida y cuya muerte no serían ellas mismas sino huellas y huellas de huellas, un sobre-vivir cuya posibilidad viene de antemano a desquiciar o desajustar la identidad consigo del presente vivo así como de toda efectividad. (Derrida 2003, 14)

Efectividad que es la muerte misma. Afirma que no se vive ni se muere, que sólo se sobrevive. De tal modo que la sobrevida se entiende en términos de *la muerte en vida*; se trata de un *plus*

de vida que afirma a la propia vida, lo otro de la vida en la vida; constituye el marco de su pensamiento sobre la economía de la muerte:

Esto no quiere decir simplemente que la muerte o el/lo muerto sean los únicos que pueden dar. No, únicamente una 'vida' puede dar, pero una vida en la cual se presente y se deje desbordar esta economía de la muerte. Ni la muerte ni la vida inmortal pueden dar jamás, solamente una singular supervivencia (survivalance). (Derrida 2015)

La sobrevida es más allá de toda presencia. En este contexto, para Derrida la vida misma es supervivencia. Desde otro ángulo, Anne Dufourmantella (2021) proopone que el riesgo es el medio para vivir, de tal forma se evitará *morir en vida*. El riesgo como instante decisivo que determina el pasado y el porvenir; del riesgo emerge la libertad. Cuando se toma la decisión del riesgo se inaugura otro tiempo; al igual que ocurre con el traumatismo, pero en sentido positivo; es decir, que lo extraño también es traumático. El riesgo está en las antípodas de la neurosis, dado que arriesgarse permite el horizonte del presente.

Uno de los tantos riesgos que comenta es la dependencia que implica una relación con el otro cuerpo del posparto. El riesgo también es permitir el virus y hacer el cuerpo más resistente. El amor es un arte de dependencia. Así, la supervivencia se convierte en corporal y por ende afectivo.

En el pensamiento de Malabou la supervivencia podría caracterizarse como *concepto herido*, el riesgo de la explosión de la forma, el proceso de la plasticidad destructiva configura su innovadora propuesta en los *nuevos heridos*; su análisis plantea la transformación radical del sujeto, la *metamorfosis de un lazo ontológico* (Malabou 2018a, 15-16) del sobreviviente. Destaca que «la estructura del viviente es susceptible de hacer estallar», explotar «una nueva relación frente a la muerte» que lleva a «una nueva experiencia de la finitud» (2015, 40).

Reencontrar en otras preguntas, en otros nudos de la vida, el camino de lo ominoso, de la muerte, lo desconocido, señala volver a encontrar aquellas diferentes formas de

existencia. Experimentar la vida de otra manera en el encuentro con lo que está por venir, será sobrevivir en composición con lo extraño, aun así, lo más íntimo, la subjetividad postraumática. Es en este punto donde habrá que discutir la afirmación de Derrida según la cual la idea de la crueldad psíquica permanece extraña a las ciencias positivas, según lo cita Malabou: «ningún discurso, (...) genético, fisicalista, cognitivista, etcétera, sabrá abrirse a esta hipótesis (hipótesis de la crueldad). Todos estarán hechos para reducirla, excluirla, privarla de sentido» (en Malabou 2018a, 260).

En esta línea, ¿cobra singular importancia explorar la mimesis en la destrucción? Malabou se propuso pensar la plasticidad de la muerte, la plasticidad destructiva. Los nuevos heridos son aquellos con traumatismos:

La palabra "trauma" significa en griego "herida" y deriva de *tritosko*, que significa perforar. Así, el trauma designa una herida con efracción, sea ésta física (herida "patente") o psíquica. En todos los casos se trata de un choque viene a forzar, perforar una barrera de protección. (Malabou 2018a, 30)

Los nuevos heridos son los sujetos que sufren traumatismos cerebrales o sociopolíticos por las guerras, el terrorismo, los abusos sexuales, la opresión y la esclavitud (2018a, 332). Malabou vislumbra una frontera que se diluye: «la guerra social puede tener la misma fuerza de impacto que una lesión cerebral, y que la violencia de guerra puede golpear como una bala o una barra de hierro» (2018a, 249). Es importante acotar que los traumas son múltiples y complejos, cuyos sentidos se desplazan con determinada agudeza en sociedades y épocas, un desplazamiento del trauma que también es generacional.

De tal manera, se plantea la «supervivencia sin relevo», la vida en la «transformación a muerte» (Malabou 2018a, 333), la muerte en un nuevo comienzo. «Aparece una forma de vida que despidе a todos los antiguos modos de ser del sujeto» (Malabou 2018a, 322). Se entienden los traumas o heridas como «...rupturas de tiempo, improvisaciones existenciales que provienen de la anulación de pasado» (Malabou 2018a, 323).

En su potente perspectiva, los sobrevivientes son *formas de muerte en vida*.

La muerte como parte de un ciclo de transformación, la «tendencia a la formación por aniquilamiento» (2018a, 321). Así, la muerte puede ser reinterpretada y re-imaginada, pensar a los nuevos heridos, los nuevos sobrevivientes. No hay un *antes* o un *después* de la vida, lo que hay son «modos de ser sin genealogía» (Malabou 2018c, 12). En estos nuevos modos de ser ¿de qué manera pensar la mimesis en la tragedia?

Destrucción y sufrimiento

«Los nuevos rostros del sufrimiento»

(Malabou 2018a, 22)

Los sobrevivientes son las *figuras impensables* de nuestros tiempos, aquellos rostros producidos por la plasticidad destructiva. Configuran la herida abierta del sufrimiento, los fragmentos que toman la forma de su nuevo ser.

Malabou interroga: «¿Podía ser entonces que el cerebro sufriera? ¿Podía ser que este sufrimiento se manifestara bajo la forma de una indiferencia al sufrimiento? ¿De una imposibilidad del sufrimiento a volver en sí?» (2018a, 12). En su diálogo, cuestiona al psicoanálisis: «¿Podía ser que hubiera ignorado en particular el sufrimiento cerebral y, con él, la dimensión a la vez emotiva y emocional del cerebro?» (2018a, 14). En Freud se trata del sufrimiento psíquico, advierte su amenaza por tres frentes: el propio cuerpo, el mundo exterior y las relaciones con los otros.

Advierte además que:

La filosofía, aún más que el psicoanálisis, se quedaba muda. Ninguna de las versiones metafísicas de la huida del mundo es susceptible de ayudarnos a entender la deserción de los enfermos cerebrales. Ni la teoría platónica de la huida del alma, su precipitación en abandonar el cuerpo ni el pensamiento existencial de la angustia, de la tentación del suicidio, del ocio o del aburrimiento puede aclarar esta desherencia. Hay que decirlo: ningún filósofo abordó nunca el

inmenso problema del sufrimiento cerebral. (Malabou 2018a, 15)

Será, entonces, que ella piensa desde la filosofía el sufrimiento, cerebral y psíquico ¿cómo lo logra? Sustentada en su lectura de Hegel, el psicoanálisis y la neurociencia, argumenta sobre la «complicidad innegable que liga el cerebro a lo psíquico y a lo mental» (Malabou 2007, 84). Este es el marco de deconstrucción de la dualidad cerebro/psique para buscar el sentido de la tensión entre interioridad y exterioridad. De tal manera que crea el puente entre lo neuronal y lo ontológico en su nuevo materialismo.

El descubrimiento de la plasticidad cerebral designa la capacidad que tienen las sinapsis para modificar sus conexiones bajo el efecto de la experiencia. La plasticidad propia del cerebro no trata de un *rebasamiento* sino del *redoblamiento* que permite lo biológico y lo psíquico. Esta es su «segunda naturaleza» que, al redoblar desde lo neuronal, «lo neuronal como espejo» (Malabou 2018a, 311), construye, mediante la *plasticidad del paso*, el *estadio del espejo del espíritu* es decir la *primera forma de identidad* del sí mismo (Malabou 2013, 58). Ahora bien, Malabou también señala que:

En efecto, si existe un punto de paso entre lo cerebral y lo psíquico, éste consiste necesariamente en la exploración de esta zona sensible que constituye el cerebro emocional, secreto de una economía de los afectos y hogar oscuro de esa plasticidad destructora (...). Resulta ser esta economía la que habrá que confrontar con el concepto tradicional del inconsciente. (2018a, 21)

Su nuevo materialismo, además, rechaza la separación entre el cerebro y el inconsciente (Malabou 2018a, 211-112). En diálogo con Freud re-materializa el concepto de inconsciente y de tal manera nombra el *inconsciente cerebral* (Malabou 2018a, 82) para designar el auto-afecto del cerebro como proceso activo y de regulación de todo viviente con base en la homeostasis que equilibra la vida y la propia supervivencia del organismo biológico.² Una economía afectiva (Malabou 2018a, 123) que resulta del fundamento de la constitución de los afectos y de la

identidad. Inconsciente cerebral que le permite replantear que: «El psiquismo se presenta de ahora en adelante como el núcleo que reúne, en la misma economía energética, la exigencia constante de la supervivencia, el vínculo con uno mismo y el deseo por el otro» (Malabou 2018a, 80). Se trata de la economía de afectos, homeostasis, identidad, deseo.

¿Qué lleva al sufrimiento? Ella busca ampliar la comprensión del trauma o herida cuando se refiere al «enigma de un segundo nacimiento que no es un renacimiento» (2018c, 90). Según la filósofa, lo traumático debe entenderse como «un acontecimiento desastroso que no juega ningún rol en un conflicto afectivo supuestamente preexistente», por lo tanto, «incompatible con la posibilidad de ser imaginado» (Malabou 2018a, 8-9), representado o elaborado psíquicamente:

Una lesión cerebral, una catástrofe natural, un acontecimiento brutal, súbito y ciego no pueden, por definición, ser reintegrados *a posteriori* en una experiencia. Dichos acontecimientos son puras fuerzas de impacto, que desgarran y agujerean la continuidad subjetiva y que no permiten ninguna justificación ni repetición en el psiquismo. ¿Cómo interiorizar una lesión cerebral? ¿Cómo hablar del déficit emocional cuando las palabras para decirlo deben ser acarreadas por los afectos cuya ausencia constatamos aquí? (Malabou 2018c, 29)

¿De qué manera este drama se entreteje en la subjetividad? Lo hace al proponer la plasticidad de la muerte, la plasticidad destructiva en su diálogo con la pulsión de muerte del psicoanálisis freudiano y de la muerte de la pulsión en la neurología (Malabou 2018a, 51), para dar cuenta del sobreviviente. Malabou cuestiona así lo siguiente:

Abandonado por el psicoanálisis, ignorado por la filosofía y sin nombre propio en la neurología, el fenómeno de la plasticidad patológica, de una plasticidad que no repara, de una plasticidad sin compensación ni cicatriz, que corta el hilo de una vida en dos o en muchos segmentos que ya no se volverán a encontrar, tiene sin embargo su

propia fenomenología, que exige ser descrita. (Malabou 2018c, 14)

Se trata de entender la fenomenología desde *los modos de ser sin genealogía* en los nuevos heridos, por la plasticidad destructiva que designa *al tercer sentido de la plasticidad: la explosión y el aniquilamiento* de toda forma; los otros dos sentidos son los de creación: recibir y donar la forma.

Malabou dialoga con el psicoanálisis en un *más allá del principio del placer*, poniendo atención a la pulsión de muerte que no logra pensar, puesto que queda en el mismo placer en sus figuras de sadismo y masoquismo. Para Sigmund Freud el psiquismo es indestructible: «a saber que en la vida anímica no puede sepultarse nada de lo que una vez se formó, que todo se conserva de algún modo y puede ser traído a la luz de nuevo en circunstancias apropiadas» (Freud 1992, 70).

¿Qué plantea cuando el aparato psíquico se afecta por el trauma? El trauma hace referencia a un *peligro económico*, aumento de excitación de la vida psíquica, la cual no puede ser elaborada habitualmente lo que daría lugar a trastornos en el funcionamiento energético. Esto resulta excesivo para el aparato psíquico, tanto si fue una emoción muy intensa o acontecimiento violento, o bien una acumulación de excitaciones. Lo que falla, dirá, es el principio de constancia, el aparato psíquico no puede descargar la excitación.

En este sentido, Malabou cuestiona la noción freudiana de trauma al considerarla como un retorno a conflictos infantiles o recuerdos reprimidos; un conflicto reprimido del pasado al que se puede acceder. El sujeto no logra huir de su historia y queda atrapado en la compulsión a la repetición, lo cual limita su capacidad de cambiar su experiencia. La filósofa destaca que los cambios en el cerebro alteran la capacidad de procesar experiencias, no puede ser elaborado simbólicamente; en su lugar, propone entender el trauma sin genealogía. El sufrimiento no solo es psíquico sino también cerebral.

En cuanto a la neurología, destaca que: «El mantenimiento de la excitación a su grado más bajo, necesario para la supervivencia, actividad elemental del sistema, es productor de afectos:

el cerebro se afecta a sí mismo al regular la vida» (Malabou 2018a, 75). La neurología señala el trauma como el desgaste energético de sus recursos cuando el cerebro se somete a cambios que lo conducen a nuevas conexiones o alteren sus esquemas sinápticos; una ruptura de las conexiones se plantea como ruptura de plasticidad, lo cual provoca el sufrimiento cerebral, los cambios en la conectividad neuronal corresponde al sufrimiento biológico que se experimenta. Refiere que el trauma cerebral impacta en la organización neuronal, en particular en la zona constitutiva de los afectos (Malabou 2018a, 111), lo que lleva a reconocer que el cerebro sufre. Ella aporta al dar cuenta que una lesión no solo trata de la destrucción de la plasticidad cerebral, sino que se integra de acontecimientos psíquicos que reconectan a nivel neuronal.

El *rematerializar* conceptos le permite dar cuenta de la plasticidad destructiva en las lesiones cerebrales y, en esta línea, propone la *cerebralidad* que implica que las experiencias traumáticas afectan a la psique como también la estructura cerebral: «Mientras que el cerebro designa el conjunto de las *funciones cerebrales*, la *cerebralidad* caracteriza propiamente el valor causal de los daños sobrevenidos a estas funciones, es decir, su capacidad de determinar el curso de la vida psíquica» (Malabou 2018a, 25). Esto lleva a comprender la «cerebralidad como una redistribución de la economía libidinal, más que su demolición» (Malabou 2018a, 109). Desde esta concepción también se entiende el sufrimiento. Se trata de una concepción fundamental para entender la creación en su destrucción y la manera en que Malabou cuestiona y encausa los acontecimientos psíquicos y el sufrimiento. La plasticidad destructiva lleva la posibilidad de la destrucción del psiquismo y el cerebro, particularmente en las lesiones o traumas para plantear, entonces, la «supervivencia del psiquismo a su propia aniquilación» (Malabou 2016).

Su aporte original es que el trauma por acontecimientos orgánicos provoca el sufrimiento, afecta al psiquismo e inclusive la destrucción de la capacidad afectiva, el inconsciente cerebral: «la entrada de la frialdad y la desafección a la escena de la psicopatología mundial nos autoriza a afirmar que un más allá del principio del placer

se está manifestando y tomando forma» (Malabou 2018a, 199). Las nuevas formas de subjetividad y sufrimiento dan cuenta de la plasticidad destructiva en los supervivientes.

¿Qué sucede cuando el cerebro emocional se afecta? Para la filósofa solo existe el circuito de energía neuronal. El vínculo entre el cerebro y lo psíquico es el cerebro emocional y cuando se afecta la experiencia carece de profundidad y significado, queda sin sentido. Surge una nueva forma de subjetividad, en tanto «todo movimiento es metabólico» (Malabou 2008, 70). Esta será la forma de los nuevos rostros del sufrimiento, «marcada por la indiferencia afectiva» (Malabou 2018a, 321) como «síntoma traumático más frecuente» (Malabou 2018a, p. 46). De tal manera, los nuevos heridos comparten la desafección radical «... en la medida en que todo trauma provoca trastornos en la base del ‘yo’, todas las transformaciones traumáticas de la personalidad presentan tal desafección o deserción» (2018a, 49). Aparecen destrucción y sufrimiento.

La plasticidad negativa en su operación muestra las nuevas economías del sufrimiento. El sufrimiento es una cuestión económica. El sobreviviente en su sufrimiento se recrea. Sufre en la indiferencia a sí mismo y a la vida, afectando la identidad y su propia libertad. Se da el sufrimiento como indiferencia al propio sufrimiento. La forma de muerte en vida, el sobreviviente se convierte en sujeto del sufrimiento y del otro.

Mímesis en la herida

«Todo sufrimiento es formación de la identidad de aquel que la padece»

(Malabou 2018a, 47)

Malabou destaca que la plasticidad trabaja en nuestra naturaleza para esculpirla y formar nuestra identidad; en su exploración la relación entre la plasticidad cerebral y la identidad. El cerebro nace con una herencia genética, la que esculpe la forma determinada (Malabou 2007, 25); pero se forma en la experiencia epigenética:

«El papel del *medio* es ahora fundamental» (Malabou 2007, 26), nos dice que *el cerebro se hace al aire libre*, quiere decir que el determinismo genético de la plasticidad del desarrollo se vincula al medio, refleja la capacidad de cambio, y «... a medida que el número de conexiones (sinápticas) crece, la identidad de un individuo comienza a diseñarse» (Malabou 2007, 27). Aquí la identidad se redefine constantemente en su sinapsis.

La mimesis, que sustenta su origen orgánico en las llamadas neuronas espejo, actúa en el modelado de la identidad mediante la re-conexión sináptica con la experiencia e interacciones con su medio (Silva 2024). Malabou afirma la identidad en el sí neuronal y el sí mismo: «el sujeto se vive como idéntico a sí mismo como si fuera otro», un *tacto de sí* originario y ese «contacto produce la diferencia entre sí y sí mismo y le permite... constituirse como sujeto en el doble movimiento de la identidad y la alteridad de sí» (Malabou 2018a, 81).

El cerebro como naturaleza y materia se forma y se transforma: «hacemos nuestro cerebro» y una biografía se escribe en cada interacción y experiencia del sujeto y así... todos los cerebros humanos se asemejan en cuanto a su anatomía, ningún cerebro es idéntico en cuanto a su historia» (Malabou 2007, 31). La experiencia y el entorno modelan la identidad generando vínculos genealógicos entre ambos: «Existe una especie de *creatividad neuronal* que sólo depende de la experiencia de cada individuo, de su vida y de las interacciones con su medio» (Malabou 2007, 28). La experiencia no solo es recepción de información sino capacidad activa de modificación y creación. Malabou también señala que Derrida deconstruye la obra de arte, de modo que ella es síntesis de la experiencia del autor. La filósofa considera que la vida misma es la suma de experiencias; así cada experiencia es singular en cada ser. Plantea el sentido ontológico de la experiencia en términos de la propia auto-transformación en relación con su entorno. Ella le llama *experiencia íntima del afuera*.

Afirma que la contingencia es parte de la formación de la subjetividad, «la identidad para durar debe paradójicamente alterarse o accidentarse» (Malabou 2007, 80). En la interacción

entre lo predecible y lo inesperado tiene lugar una improvisación existencial que cohabita con el porvenir. No se trata de contener el accidente «más bien una fuerza plástica, se enfrenta a sí mismo de alguna manera y se da la forma que recibe» (Butler y Malabou 2021, 79). Encuentra un momento de negación y reconfiguración, un proceso que posibilita nuevas formas de existencia. La negatividad hace que lo existente sea alterado sin ser aniquilado, *conserva el cambio*. La transformación modifica una forma sin destruirla. La negatividad es condición para que surja una nueva forma de ser. Este proceso implica una auto-negación, negarse para poder constituirse en una nueva esencia.

En esa contingencia todo viviente está expuesto al riesgo de explosión de la forma, al posible acontecimiento material como evento traumatizante (Malabou, 2018a, 43), «pensado como *accidente* y amenaza de destrucción» (Malabou 2018a, 321) que «proviene siempre –de una forma u otra– de una intimidad inextricable entre el adentro y el afuera» (Malabou 2018a, 37). Ontología del accidente que sustenta aquellos eventos azarosos, inesperados pero traumáticos que logran destruir y crear una nueva identidad:

el camino se bifurca y un personaje nuevo, sin precedentes, cohabita con el antiguo y termina por tomar todo su lugar. Un personaje irreconocible, cuyo presente no proviene de ningún pasado, y cuyo futuro no tiene porvenir; una improvisación existencial absoluta. Una forma nacida del accidente y nacida por accidente. (Malabou 2018c, 11)

En su pregunta filosófica: ¿Qué sería una identidad por destrucción? El inédito pensamiento de la plasticidad destructiva sostiene que la destrucción «forma a la psique a través de la desconstitución de la identidad» (Malabou 2018a, 21). El trauma puede llevar a la destrucción radical de la identidad previa, un vacío en la subjetividad; proceso que a su vez abre la posibilidad de una nueva forma *nacida por accidente*. En diálogo con la neurobiología, su *crítica de la ideología neuronal* para dar cuenta de la desconstitución de la identidad:

considerar la plasticidad cerebral destructiva se impone como un arma clínica para comprender e intentar aproximarse a los rostros contemporáneos de la violencia. Vosotros sois vuestras sinapsis no significaría solo una asimilación del ser del sujeto a la formación plástica constructiva de su identidad, sino también el estallido de toda identidad posible. (Malabou 2012, 125)

¿Qué hay de la experiencia de los sobrevivientes? Ella sostiene que «la experiencia traumática es primero y siempre una experiencia de la ausencia de sentido» (Malabou 2018a, 155). Esta experiencia no se reintegra a sus vivencias anteriores, sino que el sentido se ve desplazado, lo que provoca desestabilizar la identidad y la desconexión emocional. Estalla la identidad y estallan los afectos.

Así, quienes que sufren daño cerebral «trastoca la identidad del sujeto y trastorna su economía afectiva» (Malabou 2018a, 14). En tanto el modo de ser *nunca deja la identidad en paz* (Malabou 2011, 136), Malabou se pregunta: ¿Podía ser que existiera un tipo de sufrimiento que creara una identidad nueva, la identidad desconocida del desconocido que lo sufre?» (2018a, p.12). En la destrucción la identidad se disloca y al mismo tiempo surge una identidad postraumática que refiere a «la formación de una identidad del sobreviviente» (2012, 118).

Subraya que no se trata de la reconstrucción de la identidad, sino de la formación de otra identidad radicalmente distinta y nueva que se crea en el traumatismo mismo. Ella advierte que se trata de la plasticidad de la ruptura. Allí nace una nueva identidad del sobreviviente, en una nueva forma de vida. Su análisis argumenta: «El poder plástico formador- destructor de la herida tal y como la pensamos aquí podría enunciarse así: *todo sufrimiento es formación de la identidad de aquel que la padece*» (Malabou 2018a, 47).

El sujeto no puede representar su sufrimiento ni encontrar un sentido en él. Esto crea una desconexión entre el individuo y su entorno, lo que viene a generarse en la *alteridad absoluta* en su condición de aislamiento y extrañamiento; la plasticidad destructiva transforma la identidad en nuevas experiencias y relaciones con su entorno:

«Es el propio *espacio de la alteridad* el que queda descompuesto bajo el trauma» (Malabou 2018a). Por tanto, cuando no hay escapatoria, existe aún la posibilidad de la transformación radical de la subjetividad, pues no solo cambia de forma, puede implicar incluso la autodestrucción en una forma nueva de alteridad, desde la cual el sujeto se enfrenta a sí mismo y se reinventa el ser. Esa forma de subjetividad configura el extrañamiento radical de uno mismo. Puede llevar al sujeto a no reconocerse en la forma anterior: deviene completamente distinto del yo pasado y se convierte en extraño para Otros. En este sentido, carece de reconocimiento de sí mismo y de los otros.

Por tanto, la alteridad absoluta refiere a una forma de identidad que emerge de las experiencias traumáticas y se caracteriza por un distanciamiento radical de la identidad previa. El sujeto experimenta un vacío existencial y se convierte en un nuevo sujeto: «A cada instante, somos susceptibles de convertirnos en *nuevos heridos*, unos prototipos de nosotros mismos, sin relación esencial con la forma pasada de nuestra identidad» (Malabou 2018a, 322). El sujeto postraumático da cuenta de un *refugiado ontológico* a quien se le despoja de su historia, de su identidad anterior. «Si hay creación de una identidad después de la lesión cerebral, ésta es entonces *creación por destrucción de forma*» (Malabou 2018a, 47). En los nuevos heridos se modela su propia forma en la destrucción.

De esta forma, la identidad postraumática no se trata de una reconstrucción de la vieja identidad, sino de una identidad radicalmente diferente, nueva, que tiene lugar por el trauma que sufre. Implica la transformación del sujeto de modo radical, la identidad se configura mediante su experiencia traumática, en su sufrimiento: la «tendencia a la formación por aniquilamiento» (Malabou 2018a, 321).

¿Qué papel juega la mimesis en la identidad? ¿La mimesis resulta un vínculo vital de la identidad en la tragedia? En diálogo con Malabou, en esa otra cara de la plasticidad se establece la *conexión destrozada*, como *energía paralizada e identidad que nace*. Si bien la identidad del sí mismo se modela junto a otros, a otros cuerpos ¿qué pasa cuando no hay *otros* en el proceso de

recepción y donación de forma? ¿De qué manera opera su desconexión con los otros y su entorno? Lo que ocurre es que se da una pérdida de libertad, de la *voz de la vida* - dice Malabou. La mimesis no es pasiva, sino que juega en el intercambio entre recibir y donar la forma junto a otros para modelar la identidad que, al irrumpirse ese intercambio por el trauma, el sentido de desconexión hará posible que la mimesis se vincule a sí mismo, en el propio sufrimiento de la forma, para crear la identidad postraumática.

Entendiendo que la mimesis «es a la vez mímica del otro y prohibición de esta misma mímica»; mímica que experimenta cambio y la prohibición de «una imposible posibilidad» (2018b, 63), comprende a la plasticidad misma en «... el doble movimiento de la vinculación a sí mismo (*soi*) y a la desligadura extática de esa vinculación» (Butler *et. al.* 2021, 83). La mimesis es el *intento* de la desligadura extática. Señala que «lo que viene a formarse» (Malabou 2018b, 8) en el doble movimiento mimético habrá un intento de identidad en *resistencia* a su deformación y explosión «en el seno del intercambio de identidad, se crea una defensa, aunque frágil, caduca e irrisoria, contra la identificación con el otro» (Malabou 2018b, 22). Indica *ser uno y otro a la vez*, puesto que la distancia al *movimiento de identificación con el otro* produce el contacto (Malabou, 2018b, 22), fobia al contacto con el otro en tanto de ser afectado. «El proceso de imitación y el proceso de puesta a distancia infinita» (Malabou 2018b, 22) son sentidos contrarios que se sostienen mutuamente. Al considerar esto, se podrá dar cuenta del proceso de la mimesis trágica en los sobrevivientes por la destrucción del espaciamento, aquel que refiere como el espacio de la alteridad que queda descompuesto, lo que lleva a la afectación también de la distancia. En esa plasticidad negativa que produce la alteridad absoluta y el potencial creador de la mimesis se configura la nueva identidad en su experiencia traumática de sufrimiento.

Se trata de una economía afectiva que se ve desconecta, que sufre y en su incapacidad de establecer relaciones significativas, puesto que la vinculación a sí mismo junto a otros, señala un intento de «desligadura extática» (Butler *et. al.* 2021, 83) que posibilita la experiencia mimética que ahora se ve destrozada. En los sobrevivientes

ya no implica un acto de autoformación en términos de la capacidad de la subjetividad de establecer una relación dinámica con su propia identidad. Afirma que las emociones son experiencias singulares que se modelan por factores sociales y culturales, ella prefiere llamar vida simbólica a lo que se hace en conexión a otros.

La afectividad constituye el núcleo de la subjetividad y un motor para el desarrollo singular y social. La afectividad que es fundamental para la formación de la identidad y la capacidad de relacionarse con los demás, resulta desconectada. Con el trauma la plasticidad de la ruptura implica la ruptura de lazos de ser junto a otros: «autoafecto, deseo, amor, odio, placer» (Malabou 2018a, 34-35), así como sufrimiento y ausencia del otro. Por tanto, la estructura material del ser sufre la mimesis trágica, pues ya no hay capacidad de ser afectados por otros. El sufrimiento *toca* la experiencia postraumática tal y como se refleja en la sociedad contemporánea:

La dificultad para ser afectado, tocado, es el mal de nuestra época, el resultado paradójico de las heridas. Ser herido, en efecto, es ser tocado, alcanzado por el golpe, como una dice “*touché!*” en una sesión de esgrima. Por cierto, tocar significa precisamente herida (“ha sido tocado, herido de gravedad”). Pero el “tocar” de la herida genera hoy en día una insensibilidad al tocar, una *incapacidad de ser tocado afectivamente, la cual es el signo de que uno fue tocado, es decir, herido.* (Malabou 2018a, 250)

En los riesgos de explosión de la forma y sus acontecimientos, la herida aloja nuestra subjetividad.

A manera de conclusión

Vivir las guerras, las catástrofes naturales o en un acto criminal, me llevan a preguntarme lo siguiente: ¿cuál es el porvenir de aquellos que lo padecen? ¿Habrá otros *nuevos heridos*? ¿Otras heridas acontecidas, como las que vendrán por la inteligencia artificial? Estas y más interrogantes

se desprenden al explorar la relación entre sobrevivencia y mimesis en su destrucción.

En diálogo con la filosofía de Catherine Malabou, he buscado delinear la manera en que sustenta una teoría compleja y profunda del sujeto; su pensamiento singular de la plasticidad nos hace ver la posibilidad de la subjetividad para cambiar de forma y de identidad. Los conceptos biológicos ocupan un lugar importante para definir su *posición filosófica y crítica*; su capacidad de fundir lo biológico y lo simbólico en una *sola vida*.

Su potente pensamiento de la mimesis sobresale dentro las nuevas formas de ser de la sociedad contemporánea. ¿Cómo libera a la mimesis de su simplicidad? Desafía las nociones de degradación de la mimesis a lo largo del pensamiento y en su lugar encuentra el potencial creativo y transformador. Este potencial constituye el punto cardinal de una manera nueva de comprenderla. Argumenta que la mimesis, desde el concepto de plasticidad, define el carácter dinámico de la vinculación a sí mismo en conexión a otros y en la reconfiguración de la identidad, lo que posibilita nuevas formas de subjetividad y relaciones. Malabou sostiene que la mimesis tiene impacto material en el cuerpo y en la identidad. Proceso de retroalimentación mimético entre lo biológico y lo simbólico fundamental de las metamorfosis humanas contemporáneas, cada vez más transitadas por la tecnología.

La reinención de la subjetividad y su pensamiento de los *Nuevos heridos* constituyen una apertura para entender el riesgo de la explosión de toda forma, así como la operación de la plasticidad destructiva en las nuevas maneras de ser sin genealogías. Considerando esto es que propuse la pregunta por la mimesis en la destrucción. Sostener que el proceso mimético se entrelaza con la destrucción de la identidad en el sentido de desconexión que la modela junto a otros, abre la posibilidad para que la mimesis se ligue al sí mismo en el sufrimiento de la forma para configurar la identidad en la experiencia postraumática.

Su pensamiento convoca a pensar las patologías miméticas actuales. También a pensar a otros sobrevivientes desde las formas de mimesis que distorsionan la identidad, pero que también se configuran en formas de sufrimiento que devienen de la plasticidad misma del sujeto ante la pérdida de identidad singular. Esta última solo se

mimetiza con patrones externos como consecuencia de traumas o heridas derivadas de presiones sociales. El problema se da cuando la identidad no se reconfigura y en su lugar se tensa y genera crisis existencial como desconexión emocional, mostrando un estado de enajenación y ausencia de reconocimiento de sí mismo y del otro. El sujeto se reduce a la reflexión de las expectativas sociales.

En un marco de relaciones miméticas ¿qué posibilidades de escapatoria existen? Malabou encuentra la salida en el propio encierro. La plasticidad en su capacidad material para cambiar, lo es también de resistencia. Resistencia mimética en términos de una oposición a las estructuras normativas de la sociedad contemporánea capitalista que exige mayor flexibilidad y que constriñen la libertad del sujeto. Será, entonces, necesario replantear acciones posibles de transformación. El aclamo de Malabou por una «clínica por venir» (2018a, 323) para los sobrevivientes podría ser el comienzo de la *potencia de la dulzura* que propone Anne Dufourmantelle.

Notas

1. Derrida refiere al espaciamiento como lo que separa al signo de otros en la cadena del contexto interno, posibilidad de ser sacado e injertado. No se trata de negatividad, sino la condición que posibilita la huella.
2. «El mantenimiento de la excitación a su grado más bajo, necesario para la supervivencia, actividad elemental del sistema, es productor de afectos: el cerebro se afecta a sí mismo al regular la vida» (Malabou 2018a, 75).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. Sovereign power and Bare Life*. Traducido por Daniel Heller-Roazen. Redwood City: Stanford University.
- Butler, Judith y Malabou, Catherine. 2021. *Sé mi cuerpo. Una lectura contemporánea de la dominación y la servidumbre en Hegel*. Traducido por Mónica Mansour. Ciudad de México: Paradiso Editores.
- Freud, Sigmund. 1992. «El malestar en la cultura». En *Obras Completas*, Tomo 21. Buenos Aires: Amorrortu.

- Derrida, Jacques. 1989. «Freud y la escena de escritura». En *La escritura y la diferencia*. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos.
- . 2000. *De la gramatología*. Traducido por José María Valverde. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- . 2003. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducido por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- . 2009. *El gusto del secreto*. Traducido por Pablo Oyarzún. Buenos Aires: Amorrortu.
- . 2017. *La pena de muerte, I (1999-2000)*. Traducido por José Miguel Alarcón. Madrid: La Oficina.
- Dufourmantelle, Anne. 2021. *Elogio del riesgo*. Traducido por Simone Hazan. Buenos Aires: Paradiso Editores.
- Durán Rojas, Cristóbal. 2010. «Dialéctica, Deconstrucción, Plasticidad (entrevista a Catherine Malabou)». En *Papel Máquina. Revista de Cultura* 2, no. 5. Santiago: Palinodia.
- Foucault, Michel. 1990. *Historia de la sexualidad*. Vol. I. Traducido por Ulises Guinazú. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.
- Malabou, Catherine. 2007. *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Traducido por Enrique Ruiz Girela. Madrid: Arena Libros S.L.
- . 2008. *La plasticidad en el atardecer de la escritura*. Traducido por Javier Bassas Vila y Joana Masó. Vilaboua: Ellago Ediciones.
- . 2011. *Changing Difference. The Feminine and the Question of Philosophy*. Translated by Carolyn Shread. Cambridge: Polity Press.
- . 2012. «Formas de destrucción, sufrimiento cerebral, sufrimiento psíquico y plasticidad». Trad. Cristóbal Durán, R. Liminales. *Escritos sobre psicología y sociedad I*, no. 1: 115-127. Santiago de Chile: Universidad Central de Chile.
- . 2013. *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Traducido por Cristóbal Durán. Madrid: Editorial Palinodia, Ediciones La Cebra.
- . 2015. «Une seule vie. Résistance biologique, résistance politique». *Esprit* 1 : 30-40.
- . 2016. «Lecciones cerebrales. De la novela neurológica al teatro de la ausencia». Traducido por María Bacilio Alcántara. *Revista Iberoamericana de ensayo y literatura. Fractal* 79. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal79Malabou.php>.
- . 2018a. *Los nuevos heridos. De Freud a la neurología—pensar los traumatismos contemporáneos*. Traducido por Simone Hazan. Ciudad de México: Paradiso Editores.
- . 2018b. *La plasticidad en espera*. Edición y traducción Cristóbal Durán y Manuel Valdivia. Santiago de Chile: Palinodia. Colección Archivo feminista.
- . 2018c. *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Traducido por Cristóbal Durán. Santiago de Chile: Pólvora Editorial.
- Pavez, Javier. Jaques Derrida, un plus de vida. 2015. *Intus-Legere Filosofía* 9, no. 1.
- Silva, Luis. 2024. *La plasticidad a través del espejo*. Tesis de maestría. Ciudad de México: 17 Instituto de Estudios Críticos.
- Silvana Vargas, Mariela. 2017. «Nachleben [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin». *Veritas* 38. Argentina: Universidad Nacional de Salta.

Luis Silva Díaz-Guerrero (luisilvadg@gmail.com). Licenciado en filosofía por la Universidad Autónoma de Querétano, México. Tesis: *La simpatía y las otras mentes en David Hume* 2019. Maestro en teoría crítica por 17, Instituto de Estudios Críticos. Tesis: *La plasticidad a través del espejo* (2024). Estudiante de doctorado en teoría crítica por 17, Instituto de Estudios Críticos. Miembro fundador de Comunidad de Estudiantes de Filosofía delegación profesionistas y estudiantes de posgrado. Líneas de investigación: Teoría crítica, Filosofía de la diferencia, Filosofía británica de los siglos XVII-XVIII, Nuevos materialismos, Filosofía de la mente, subjetividad e intersubjetividad en la biología.

Recibido: 29 de septiembre, 2025.

Aprobado: 3 de diciembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2755

David Antonio Villanueva Pérez

Malabou y la apuesta por un Proudhon para el siglo XXI

Resumen: *El presente artículo desarrolla la propuesta de Catherine Malabou sobre la lectura deconstructiva que realiza de ¿Qué es la propiedad? del anarquista francés Proudhon a partir de la proposición de «No hubo revolución». En este sentido, se parte del reconocimiento sobre las condiciones de dominación feudales que persistieron en el capitalismo como una extensión del droit d'aubaine y que permiten hoy en día hablar de un tecnofeudalismo. Así, a través de una lectura hermenéutica se desarrollan los puntos principales de la propuesta de la filósofa francesa, partiendo de la crítica política y jurídica que realiza Proudhon a la propiedad para finalmente mostrar su relevancia para la actualidad. Culminando con la cuestión sobre qué implicaría revolucionar finalmente al mundo como una superación, no sólo de la explotación, sino también de las condiciones de dominación que existen en el mundo bajo la dinámica de la rentabilidad que se presenta hoy en día como vasallaje del capitalismo y del proletariado.*

Palabras clave: *propiedad, Proudhon, tecnofeudalismo, dominación, aubaine*

Abstract: *This article develops Catherine Malabou's proposal regarding her deconstructive reading of What is Property? by the French anarchist Proudhon, based on the proposition that «there was no revolution». It begins by recognizing the*

persistence of feudal forms of domination within capitalism, understood as an extension of the droit d'aubaine, which today allows us to speak of techno-feudalism. Through a hermeneutic approach, the article explores the main points of the French philosopher's proposal, beginning with Proudhon's political and legal critique of property and culminating in an argument for its contemporary relevance. It concludes by raising the question of what it would mean to truly revolutionize the world—not merely to overcome exploitation, but also to dismantle the enduring structures of domination that persist under the logic of profitability, which today manifests as a form of vassalage between capitalism and the proletariat.

Keywords: *property, Proudhon, techno-feudalism, domination, aubaine.*

A modo de introducción

Me gustaría comenzar este trabajo con la siguiente cita:

Cuando sobre un hecho físico, intelectual o social, nuestras ideas cambian radicalmente a consecuencia de observaciones propias, llamo a este movimiento del espíritu *revolución*. Si únicamente ha habido extensión



o modificación de nuestras ideas, es *progreso*. Así, el sistema de Ptolomeo fue un progreso en astronomía, el de Copérnico una revolución. De modo que en 1789 hubo lucha y progreso, pero no hubo revolución. (Proudhon 1840, 19)

Seguramente estas palabras fueron las que inspiraron a Catherine Malabou al momento de escribir su obra *Il n'a pas eu de Révolution* (2024), pues lo que subyace en la afirmación de Proudhon en su famoso libro *¿Qué es la propiedad?* No es sólo la crítica al sistema capitalista naciente desde de una visión de la economía política, como aquella en la que sin duda destaca Marx, sino en un análisis sobre el horizonte político y simbólico de la propiedad posterior a la Revolución y su relación espectral con el feudalismo.

La propuesta de Proudhon, nos dice la autora, no pasa exclusivamente como lo creía Marx por una crítica de la economía política, sino por el peso simbólico de estructuras que se perpetuaron aún después de iniciado el Nuevo Régimen. Nunca hubo revolución, pues la estructura esencial de la propiedad feudal aún proseguía sólo que bajo otra dinámica. Lo que hubo entonces, fue progreso, modificación o extensión de ideas sin alterar la esencia de aquello que se crítica. No obstante, ¿cuál es la propuesta de lectura de Malabou a partir de Proudhon? ¿cómo se relaciona con la actualidad? Estas son las preguntas que estructuran el presente artículo.

No hubo revolución... La construcción de una analogía histórica

La crítica de Marx a Proudhon es bastante conocida, ya que fue tan destructiva al grado de que prácticamente hundió la obra del francés al olvido dentro de los círculos académicos. Estudiar a Proudhon implica, hasta cierto punto y con sus evidentes excepciones, un acto de curiosidad dentro de la historia del pensamiento y no tanto el conocer la obra de un gran filósofo. No obstante, ¿en qué consiste esta crítica? Si bien la misma requeriría una gran cantidad de páginas, me gustaría centrarme en una en particular, aquella que

se desarrolla en la *Carta a Annenkov* de 1846, misma que se centra en la crítica a la metodología histórica de Proudhon. Nos dice Marx:

Incapaz de seguir el movimiento real de la historia, Proudhon nos ofrece una fantasmagoría con pretensiones dialécticas. No siente la necesidad de hablar de los siglos XVII, XVIII y XIX, porque su historia discurre en el reino nebuloso de la imaginación y se remonta muy por encima del tiempo y del espacio. En una palabra, eso no es historia [...] sino historia sagrada: la historia de las ideas. (1987, 134–135)

La obra a la que crítica particularmente Marx, *Filosofía de la miseria*, se caracteriza por el desarrollo de los temas sin una linealidad histórica. Por un momento se puede estar en la Antigua Roma y, al siguiente párrafo, ubicarse en la Modernidad. Lo que particularmente realiza Proudhon es una historia donde pareciera que las cosas serían eternas, sin modificaciones, olvidando que «las formas de la economía bajo las que los hombres producen, consumen e intercambian, son *transitorias e históricas*» (Marx 1987, 134) y haciendo que el humano no sea más que «un instrumento del que se vale la idea o la razón eterna para desarrollarse» (135).

Hay afirmaciones como la siguiente: «la historia de las sociedades, para nosotros, no es más que una larga prolongación de la idea de Dios, una revelación progresiva del destino del hombre» (Proudhon 1846, XXVIII). Estas son las que posibilitan la crítica que le realiza Marx a Proudhon. No obstante, a juzgar de Proudhon, la religión, principalmente la cristiana, tiene un papel muy importante en las condiciones de dominación que han persistido a lo largo de la historia. En este sentido, pareciera proseguir con la crítica que propone el filósofo alemán en su *Introducción para la crítica de la Filosofía del Derecho*: «la crítica de la religión es la premisa de toda crítica» (Marx 1844). Algo que se comprende a través de la *Introducción general a la crítica de la economía política* de 1857, donde establece que,

su crítica [de la economía burguesa] de las sociedades anteriores, sobre todo del feudalismo contra el cual tuvo que luchar

directamente, fue semejante a la crítica dirigida por el cristianismo contra el paganismo, o también a la del protestantismo contra el catolicismo. (Marx 1989, 56)

Marx, como lo han hecho notar principalmente los filósofos latinoamericanos, establece un paralelismo entre la religión cristiana y el desarrollo del capitalismo. En este sentido, es donde para Malabou subyace lo interesante de la propuesta de Proudhon, pues más allá de ver el desarrollo histórico como el despliegue de una idea eterna, el revolucionario francés pretendería la desmitificación del concepto de propiedad en la economía política capitalista.¹ ¿Cómo? Mostrando su imposibilidad a través de las contradicciones que subyacen en ella o, en palabras de la propia autora:

Proudhon deconstruye uno a uno los fundamentos tradicionalmente asignados a la propiedad privada: el derecho natural, el contrato o consentimiento universal, el derecho del primer ocupante y el trabajo, finalmente, la idea por la que el hombre sería propietario de sí mismo y de su cuerpo. (Malabou 2024, 73)

¿Cómo logra esto? Si por una parte Marx acusa a Proudhon de entender los conceptos como si fuesen ajenos a la historia, lo cierto es que en el fondo el francés no hace otra cosa más que historizar el concepto de propiedad con el objetivo de dar cuenta de cómo todo aquello que lo sostiene, lo contradice empíricamente. *Historizar el concepto de propiedad* a partir de considerar el extenso debate sobre el mismo que viene desde el siglo XVI (Blaufarb 2019): he ahí la clave de la crítica de Proudhon al Nuevo Régimen y su ideología dominante.

En su ensayo *La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización* de 1976, Ignacio Ellacuría, quien por lo menos leyó de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*, al reflexionar sobre esta en El Salvador dentro del marco de la Reforma Agraria impulsada por el coronel Arturo Armando Molina (1972-1977), dirá que «las ideologías dominantes viven de una falacia fundamental, la de dar como conceptos reales e históricos [...] unos conceptos

o representaciones [...] que son abstractos y universales» (Ellacuría 1991, 591). De esta manera, lo que el concepto de historizar implica es «la desideologización de una superestructura» (Ellacuría 1991, 592), es decir, de dar cuenta de cómo y por qué hay una contradicción entre el concepto como abstracción y la realidad en la que se despliega.

Incluso tres años antes, en el ensayo de 1973, *Un marco teórico-valorativo de la reforma agraria*, el catalán-salvadoreño concebirá al problema de la propiedad como «un problema político», en el que se juega «la forma de humanidad [...] que va a ir tomando el hombre, [sic] salvadoreño por una u otra actualización en su forma de vivir» (Ellacuría 1991, 570). El problema de la propiedad determina cómo vive una población, pero más allá de eso, implica la posible legitimación de una serie de estructuras que atentan contra aquello que dicen defender.

Esto mismo, nos dice Malabou, es lo que lleva a cabo Proudhon: su propuesta no es la de una crítica desde la economía política al concepto de propiedad, sino una crítica desde la política, pasando por sus formas jurídicas que le legitiman. De ahí el subtítulo de la obra *Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Esta tiene por objetivo dar cuenta de cómo se perpetúan determinadas lógicas de dominación bajo la promesa de una igualdad y libertad abstractas, pero que se contradicen con su *realidad efectiva*.

Pero entonces, ¿en qué consiste la apuesta de la autora? Esta consiste en mostrar otra posible lectura de Proudhon que vaya más allá de la que habitualmente se ha considerado. Así la hipótesis estructurante de su lectura es la siguiente: «La propiedad privada es ante todo un robo de memoria y de sentido, que transforma la esclavitud —inmemorial y permanente— en una garantía de emancipación» (Malabou 2024, 12). A diferencia de Marx, para quien la propiedad privada debe entenderse primordialmente desde la economía política, el francés iría por una explicación desde la política, por lo mismo la discusión entre ambos tendría niveles distintos: Marx se enfoca, principalmente, en la forma de la explotación que subyace en la propiedad capitalista; mientras que Proudhon se enfoca en la dominación que se

efectúa y legítima a través de la forma jurídica que da nacimiento a la propiedad. Se entiende por dominación aquello que carece de «recursos constructivos» y que «refiere unívocamente al sometimiento y a la alienación» (Malabou 2022, 25).

De lo anterior puede entenderse la famosa frase «La propiedad, es el robo» (Proudhon 1840, 2). No se trata de comprenderla desde la visión económica política donde Marx criticaría a Proudhon por presuponer la existencia de aquello que analiza, sino desde una visión que desmonta la legitimidad política y moral de la propiedad al prometer como vía de emancipación las mismas vías que caracterizaban a la dominación feudal. Porque lo cierto es que la crítica de Proudhon se mueve siempre en dos sentidos: propiedad desde el punto de vista económico (capitalismo) y propiedad desde el punto de vista político (feudalismo). Esta última adquiere poder político, en la Francia feudal, por medio del *droit d'aubaine* que se extenderá, de manera espectral, en la propiedad revolucionaria.

Es importante considerar que el *droit d'aubaine* (Blaufarb 2019), indicaba la capacidad del señor, luego del rey, de aprehender, de hacerse, de las propiedades de los extranjeros en caso de que estos fallecieran en territorio francés. Es decir, el *droit d'aubaine* señalaba la incapacidad del extranjero para poder heredar y testar lo que es de suyo, siendo sus propiedades enajenadas para su linaje. En otras palabras, cuando Proudhon dice que *La propiedad, es el robo* refiere a esta incapacidad de heredar y testar del extranjero, pero cuya lógica conceptual habrá de generar *extranjeros internos* extendiendo la exclusión que caracterizaba a la propiedad feudal. Pues, como lo hace ver Louis Lütz en su tesis de licenciado en derecho en 1866, el término *aubaine* se aplicó en la Edad Media para aquel que «era ciudadano de una diócesis o de otro señorío se convertía en *aubaine* del justiciero del lugar, si después de un año y un día de residencia, no había reconocido a un señor» (Lütz 1866, 12).

Nos dice el propio Lütz más adelante, le *droit d'aubaine* nace de una necesidad en específico: aquella del extranjero de sentirse protegido por el señor justiciero. No obstante, como se mencionó, la misma se extiende a los otros siervos en el caso de Francia, particularmente

con la condición jurídica del *main-mortable*, el cual causaba que fuese «colocado al nivel de las cosas, pues no podía testar ni ser heredero», en otras palabras, «ocurría como los animales cuyos servicios y descendencia pertenecían al amo por derecho de acesión» (Proudhon 1840, 22). Tal es el caso del *aubaine*, pues el siervo compartía la misma condición de exclusión respecto a la propiedad. Condenado a trabajar la tierra siempre y cuando pagase la renta, su *propiedad* no era de dominio absoluto, sino usufructo, capacidad de usarla más nunca sería suya.

Misma suerte que el bastardo, el cual tampoco podía testar ni heredar sus propiedades a su descendencia, pues tanto los *aubaines*, siervos, bastardos, se regían por una misma condición: la *épavité* como extensión del *droit d'épave*, que implicaba la posibilidad del señor de adueñarse de los objetos que naufragasen en sus dominios, siendo esto en lo que piensa Proudhon como metáfora al decir que son reducidos a cosas.

Será esta última característica la que se mantendrá aún después de la Revolución y en la cual se enfoca la crítica del anarquista francés a la propiedad. Se ha mencionado que cuando se habla de propiedad en su obra, siempre nos movemos entre un registro económico y un registro político que se confunden constantemente, pero esto no sería un error, sino que señalaría cómo ciertas estructuras feudales de dominación persisten² en el capitalismo. Estructura que subyace en la forma jurídica y a la cual, dedica todo el segundo capítulo de *¿Qué es la propiedad?*

«El derecho romano definía la propiedad [...] como el derecho de usar y de abusar de la cosa en la medida que lo autorice la razón del derecho» (Proudhon 1840, 28), pero el sentido de abusar debe ser entendido como el de un *dominio absoluto* sobre la cosa. Estas nociones se repiten de la misma forma en la Constitución de 1793 y en el código de Napoleón (1804), por lo que también se replica la misma estructura excluyente de la propiedad romana: todos tienen la posibilidad de ser propietarios, pero no todos pueden serlo efectivamente. «El pueblo quiso que la condición de propietario fuese la misma para todos; que cada uno pudiese gozar y disponer libremente de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria» (Proudhon 1840, 22–23).

El pueblo francés dispuso de la necesidad de proseguir con la propiedad, de universalizarla, pero al final resultó que la misma era una abstracción cuyo ejercicio excluía al otro, porque la propiedad conlleva inherentemente en su lógica la exclusión.

La etimología permite establecer que *propiedad* —nos dice el filósofo francés Pierre Dardot en el prefacio de *Au-delà de la propriété* de Benoît Borriss— viene del latín *propietas* que deriva de *privatus*, el cual significa «particular», «propio» o «individual» y deriva de el mismo *pro vivo* que tiene el sentido de «a título particular», diciendo en una líneas más adelante que «la propiedad es por su naturaleza, exclusiva en la medida en que excluye del goce del derecho a cualquier persona distinta del titular». (Dardot 2018, p. 7)

He ahí la trampa para Proudhon, de cómo la matriz política de la propiedad feudal pudo persistir aún después de la Revolución y la abolición de ese sistema en 1789. Pues, por más ficciones que se creasen en torno a ella, los privilegios de las clases ricas se perpetuaron y se mantuvieron, sólo que ahora bajo la protección de un Estado que defiende una abstracción: «Porque si la propiedad es un derecho natural, como lo quiere la declaración del 93, todo lo que me pertenece en virtud de este derecho es tan sagrado como mi persona» (Proudhon 1840, 33). De esta manera, atentar contra la propiedad es atentar contra la vida misma del propietario.

¿Cómo llegar a tal conclusión? Proudhon denunciará cómo la economía política francesa de su época tiene que recurrir a ficciones, malversaciones y derivaciones inadecuadas para poder justificar la idea de propiedad. Así, por ejemplo, el político y filósofo liberal francés Destutt de Tracy en su *Traité d'économie politique* puede derivar la justificación de la propiedad de la siguiente forma: la facultad de querer es una propiedad del ser humano y, por el hecho de querer, es que puede reconocerse a sí mismo y distinguirse de los demás. Por ende, de la facultad de querer se derivan propiedades, que en otras ocasiones las llama facultades, inherentes a su condición. A demás plantea cómo estas

propiedades le son suyas y le permiten distinguirse de los demás, es decir, individualizarse y devenir propietario del mundo:

La idea de propiedad y de propiedad exclusiva nace, por tanto, necesariamente en el ser sensible, debido a que es el único susceptible de pasión y de acción, y ella nace porque la naturaleza le dotó de una propiedad inevitable e inalienable, aquella de su individuo. (de Tracy 1823, 16–17)

Es porque poseo propiedades sobre mí mismo que puedo poseer propiedades sobre lo otro. Esta extraña afirmación encontrará su réplica en *La ética de la libertad* del teórico de ultraderecha Murray Rothbard, padre del mal llamado anarcocapitalismo. Allí, hace una reivindicación del método robinsoneano, que es la abstracción del humano para dar cuenta de su «naturaleza». Concluye que «Crusoe es dueño y propietario de sí mismo y de la extensión de sí mismo dentro del mundo material» (Rothbard 1995, 67), porque la propiedad no es más que la afirmación del yo individual en el mundo.

No obstante, para Proudhon, el error de Tracy radica en que «confunde [...] los bienes exteriores de la naturaleza y del arte, y las potencias o facultades del hombre, llamando propiedades a unos y otros, y favoreciéndose de este equívoco pretende establecer de manera inquebrantable el derecho de propiedad» (Proudhon 1840, 46). La propiedad es entonces para el anarquista francés un concepto abstracto que no parte de las relaciones históricas materiales, lo que justifica que sus ideólogos tengan la necesidad de evadir cualquier análisis histórico y decidan moverse únicamente por medio de abstracciones y ficciones.

Si la propiedad fuese condición de posibilidad de la libertad, lo cierto sería que la gran mayoría de las personas no fueran libres, y si la propiedad fuese compatible con la igualdad, lo cierto es que la misma sería repartida de forma equitativa y superaría la lógica de exclusión. Por lo mismo, tampoco vale la idea de que la propiedad sea derivación del trabajo que se imprime sobre la cosa, pues es cierto que aún después de la Revolución las propiedades

estaban mayoritariamente repartidas, por lo que el derecho de propiedad no es una más que una condición *de jure*, pero no de facto. Y mientras esto no se solucionase, el *droit d'aubaine* se mantendrá operando en el concepto de propiedad. Por consiguiente, lo único que queda para garantizar el derecho de propiedad es que esta fuese entendida como potencia, una posibilidad dada por la naturaleza a cada humano, pero no una realidad, porque en la realidad la propiedad no conlleva a la igualdad, todo lo contrario, lleva a la desigualdad y al sometimiento.

«La propiedad sólo puede comenzar como robo, pero el robo es precisamente el robo del comienzo» (Malabou 2024, 104), el robo de la memoria de la servidumbre para hacer de la misma la condición de posibilidad de la libertad y la igualdad. Es el robo de la posibilidad de revolucionar el mundo, de crear un nuevo orden, y en su lugar mimetizar las estructuras previas bajo nuevas dinámicas: «el acontecimiento real *nunca* suprime lo que le precedió, sino que, al contrario, propone una interpretación completamente renovada»³ (Belhaj Kacem 2020, 224).

La libertad y la igualdad son valores universales que se constituyeron en Francia a partir del concepto de propiedad. El propietario es libre e igual, más no así el resto de la población. Privada del linaje, privada de la posibilidad de heredar, de tener algo que le sea propio, la población ve en la riqueza del propietario la posibilidad de su propia libertad. Trabaja incansablemente para ello, produciendo así mayor riqueza para los propietarios y, en lugar de pagar las rentas como antes, percibe ahora un mínimo salario que le permite su subsistencia. Pero esta relación de dominación persiste de manera inmemorial como promesa de realización de la propia persona, de la posibilidad de algún día *poder ser* la clase privilegiada. Bajo silencios históricos, la *esclavitud* persiste. Una esclavitud que, en Proudhon, resulta recursiva para designar esta condición de una mayoría que no posee nada, pero que genera la riqueza para unos pocos. Paradójicamente, esa esclavitud es la que permitió la construcción de la *polis*, del *leviatán* y del régimen de propiedad moderna que se ejemplifica perfectamente con John Locke.

...y sigue sin haber revolución. Proudhon y el tecnofeudalismo

El *droit d'aubaine* era la forma que el señor feudal disponía para afirmar su autoridad sobre el siervo, decidiendo la suerte de este si la renta no le era pagada o si fallecía; el siervo hacía uso de la tierra, más no era el dueño. Así, Proudhon distingue entre propiedad y posesión, siendo la segunda el usufructo, el uso de las tierras. El siervo, entonces, se veía obligado a tener que producir, mientras que el señor feudal mandaba a su *sheriff* cada cierto tiempo para cobrar la renta. El siervo producía; el señor únicamente vivía de la renta. Esta estructura denotaba una relación de dominación en la que, en cualquier momento, el señor podía hacer patente su autoridad.

En *L'invention de la propriété privée*, Blaufrarb (2019) analiza cómo la propiedad feudal establecía una equivalencia entre el término de propiedad y el poder político, debate que desde el siglo XVII derivó en un intento de superar dicha equivalencia, como lo fue el caso del jurisconsulto Charles Loyseau, pero que no dio frutos. La propiedad feudal (las tierras) devino capital escindido de la tierra. Ahora, aquel que tuviese más capital, dentro del capitalismo, poseía más poder político. Esta estructura es la que ve Proudhon: la propiedad feudal y su señor no *producen* nada, pues requiere del trabajo del siervo; el capital y el capitalista, a su vez, tampoco *producen* nada, pues requieren de la *explotación* y de la *generación* de plusvalía por parte del trabajador.

«La propiedad es el *droit d'aubaine*, es decir, el poder de producir sin trabajar. Sin embargo, producir sin trabajar es hacer algo de nada, en una palabra, es crear» (Proudhon 1840, 127). La propiedad, antes que nada, no es más que una ficción jurídica cuya función sería la de legitimar una relación asimétrica entre el propietario y el no propietario, llámese de la forma que se quiera. Por ello Proudhon decía en su proposición para demostrar el axioma que estructura su afirmación que «La propiedad es imposible, porque de nada exige algo» (Proudhon 1840, 130), porque ella no produce y resulta que la «famosa «rentabilidad» del capital, en la medida que depende completamente de la intervención del

trabajo humano es, por tanto, una mistificación» (Malabou 2024, 67).

La propiedad, en la discusión en la que se encuentra Proudhon, no tiene origen, sino que, para dársele, tienen que crearse ficciones: recurrir a Dios, al derecho del primer ocupante, a la confusión entre las facultades y la propiedad, etc. Se trata, en el fondo, de una relación de dominación, que se perpetua después de la Revolución en tanto forma, pero no en sustancia.

Será, quizá, por este razonamiento incipientemente analógico, por el que Marx veía en Proudhon un sujeto que planteaba leyes eternas, pero también es el mismo Proudhon que, encerrado en el espíritu cientificista de su época, no dio cuenta claramente de ello y, por lo mismo, fue incapaz de estructurar correctamente su razón analógica. Esto sin mencionar que no es un planteamiento ahistórico, sino que el suyo es un debate francés, quizá demasiado francés, al grado que resulta necesario tener conocimiento de los largos debates para entender adecuadamente las analogías que plantea el anarquista.

De este modo, en la época feudal el capitalismo no solamente se caracteriza por la explotación, sino por una relación de dominación que persiste y que estructura toda la vida social. Y quizá sea esta *persistencia* de las formas de dominación feudales, las que han podido dar lugar al reciente debate en torno al *tecnofeudalismo* ¿Qué entender por este?

En su libro, Malabou hace una muy breve referencia sobre el tema, tomando como horizonte de discusión el libro del economista francés, Cédric Durand, *Technofeudalisme. Critique de l'économie numérique*. No obstante, dicha obra parte principalmente de la concentración de los datos de las grandes empresas digitales (Meta, X, Google, Microsoft, Amazon y, más recientemente, TikTok), para moldear preferencias de sus usuarios y controlar los datos. De ahí que quien controle más datos habrá de tener más poder; en otras palabras, quien tenga más usuarios, es más poderoso: «En la época feudal se trataba de controlar la tierra; hoy se trata de controlar los datos y la capacidad de tratamiento de aquellos» (Malabou 2024, 185), por lo que una «vez asumidos los gastos fijos de recolección y del tratamiento de los datos, los efectos útiles de los

servicios digitales pueden ser desplegados casi sin gastos» (Durand 2021, parr. 18).

A pesar de ello, Malabou le reprocha a Durand nunca hacer referencia a Proudhon, quizá esto se debe a la censura existente sobre el mismo dentro del marxismo, siendo concebido como un autor refutado y superado; pues, dirá la autora, a partir de él se puede entender mejor esta dinámica de dominación tecnofeudal ¿Cómo? No lo explica, pues su tratamiento del libro de Durand es más un reproche que una propuesta analítica sobre la situación que plantea.

No obstante, consideramos que si la propuesta de Malabou-Proudhon puede ser útil para realizar dicho análisis, el mismo debe de hacerse siempre analógicamente. Primeramente, me gustaría traer a colación una serie de puntos del libro de Yanis Varoufakis, *Tecnofeudalismo. El sigiloso sucesor del capitalismo* (2024), por dos razones: la primera es que, a diferencia del libro de Durand, este libro es escrito después de la pandemia, por lo que los efectos de la misma sobre las grandes empresas digitales son considerados; la segunda, no menor, es que por lo menos Varoufakis se esfuerza, bien o mal, en generar una narrativa histórica coherente para sustentar su tesis. Algo de lo que adolece Durand.

De esta manera el economista griego menciona que para comprender el auge del tecnofeudalismo, resulta importante considerar lo siguiente:

1. La renta siguió persistiendo en el capitalismo, aunque fuese de forma parasitaria: «Los cárteles, las estafas a los consumidores, la exitosa fabricación del deseo por cosas que no necesitamos y que llevó a cabo la tecnoestructura, la liquidación de activos financierizada..., todas estas prácticas han generado rentas crecientes dentro del capitalismo» (Varoufakis 2024, 189).
2. La conformación de lo que Galbraith llama tecnoestructura, la cual tiene lugar tras la crisis de 1929 e implicaba una alianza entre los empresarios y el gobierno estadounidense. Esto conllevó a que «los mismos matemáticos, científicos, analistas

y gestores profesionales poblaran ambas cosas» (Varoufakis 2024, 40).

3. Tras el fin de la guerra y la ausencia de garantía de compradores y precios, las empresas buscaron nuevos clientes, para lo cual recibieron ayuda del gobierno en la búsqueda de clientes en el extranjero. Esta situación implicó «crear un nuevo mercado para nuestra atención basado en la emoción pura» (Varoufakis 2024, 41), cuyo auge se suscita gracias a la televisión comercial.
4. El auge del neoliberalismo posibilitará una fe ciega en el mercado que derivará en la crisis de 2008, donde la gran mayoría de las empresas se enfocaron, con el dinero recibido por parte del Banco Central, a comprar sus propias acciones. A esto se suma el auge del internet que, combinado con esta crisis, aceleró la necesidad de la digitalización.
5. Un grupo en específico que, a partir de esa crisis, vio en ella la posibilidad de su expansión a través del acceso a capital para invertir en infraestructura digital, aprovechando la política monetaria expansiva que implementaron la mayoría de los gobiernos, principalmente el estadounidense.
6. La pandemia.

Esta narrativa permite, por lo menos, entender que el fenómeno del tecnofeudalismo no es algo *ex nihilo*, sino que fue un proceso de larga duración en el que determinados factores contribuyeron a su auge, particularmente la pandemia. Mientras la mayoría de las empresas entraron en una crisis que derivó en despidos, en pérdida del valor de sus acciones, aquellas empresas tecnológicas fueron expandiéndose con mayor rapidez al permitir un acceso más ágil y fácil para satisfacer las necesidades de las personas.

Luego, entonces, lo que se ha suscitado es el auge de un capital de la nube, caracterizado «físicamente, como la acumulación de maquinaria conectada en red, software, algoritmos basados en IA y hardware de comunicaciones que recorren todo el planeta y realizan una amplia variedad de tareas, nuevas y antiguas» (Varoufakis

2024, 389). De esta manera se despegaría del capital habitual que depende enteramente del mercado y el beneficio. Si bien las dinámicas a las que refiere Varoufakis son demasiadas, me gustaría enfocarme en dos: el vasallaje de las otras empresas y el vasallaje universal. Comencemos con el primero.

«Los vasallos capitalistas son productores capitalistas que, para poder vender sus mercancías, deben pagar una renta de la nube con el fin de acceder a los feudos en la nube de los nubelistas» (Varoufakis 2024, 396). Es decir, los nubelistas o tecnofeudales, se caracterizan por no producir, sino por rentar sus espacios, pero para lograrlo requirieron de circunstancias que permitiesen su auge. Las rentas persistieron en la economía capitalista, tal como se ha mencionado anteriormente, pero sólo a partir de la pandemia y del aislamiento de los individuos, fue posible que pudieran expandirse cada vez más, siendo sus dueños los únicos que incrementaron sus fortunas: «Y así, entre 2010 y 2021, la riqueza en papel de estos dos hombres [Musk y Bezos] —es decir, el precio total de sus acciones— pasó de menos de 10.000 millones de dólares a unos 200.000 millones de dólares cada uno» (Varoufakis 2024, 183).

La infraestructura que ofrece Amazon, por ejemplo, permite que el comprador pueda adquirir sin salir de casa un producto de otra empresa, pero esta misma para poder vender en dicha plataforma, ha de ceder una parte de su venta que suele variar entre el 8% al 20%, dependiendo del producto y puede incrementar si se hace uso de *Fulfillment by Amazon*. Este es un servicio directo de almacenaje, empaque y envío del producto vendido.

Así la idea de Amazon es la de tratar de liberar al vendedor de toda logística e interacción con el comprador, siendo mediados ambos por la nube y los algoritmos, pero su finalidad principal es la de hacer que las empresas puedan *vender más* en cualquier parte del país o del mundo, sólo si están dispuestos a ofrecer una parte de su venta. Dicho de otra forma, Amazon no produce nada, tiene una fuerte infraestructura en la que invierte constantemente, pero su finalidad no es «para vender mercancías con el máximo beneficio posible, sino para extraer las máximas rentas

de los capitalistas que si lo hacen» (Varoufakis 2024, 225).

Es decir, la economía actual ya no se definiría tanto por aquel capitalismo que planteaba la necesidad de un mercado, de un beneficio y de la explotación laboral a partir de la cual el capitalista extraía plusvalía, sino que ahora las grandes empresas se apropian de una parte de la ganancia del capitalista por hacer uso de sus plataformas bajo la idea de promover un mayor número de ventas, a costa de depender de una infraestructura que lo aísla de otros competidores.

En este sentido, el tecnofeudalismo ya no se caracteriza por la búsqueda de la innovación y la competencia, sino por la expansión de su territorio en la nube y un fortalecimiento de su infraestructura para extraer la mayor cantidad de renta posible al capitalista. En *La acción humana*, Von Mises definió al emprendedor como el sujeto caracterizado por el «permanente empeño de mejoramiento», pues «readapta continuamente la producción, para del mejor modo posible, atender las necesidades de los consumidores» (Von Mises 1986, 795). Al nubelista ya no le interesaría eso, pues sólo pretendería la mayor extracción de renta posible:

Al igual que Ford, Edison y Westinghouse, los nubelistas de Amazon, Tencent, Alibaba, Facebook, Apple y Google, también invierten en política, en marketing, en el desmantelamiento de los sindicatos y en tácticas propias de un cártel, pero, una vez más, no lo hacen para vender mercancías con el máximo beneficio posible, sino para extraer las máximas rentas de los capitalistas que si lo hacen. (Varoufakis 2024, 211)

En este sentido, empresas como Google que invierten constantemente en el desarrollo de su software para celulares, Android, como en su caso Apple, no se guían exclusivamente por la venta de nuevas mercancías que resulten innovadores. Más bien, eso les toca principalmente a las empresas desarrolladoras de hardware, en el caso del primero. Todo lo contrario, plantean un software que brinde la mejor experiencia posible para el usuario. Tendrán sus dispositivos, pero en el que no se enfoquen de lleno en el desarrollo

de aplicaciones, esas tareas le corresponden a un tercero, quien desarrollará las apps, pero que para poder publicar su aplicación tiene que pagar primero una tarifa de inscripción, luego una tarifa para poder publicar cada aplicación que desarrolle y, si es el caso, un porcentaje de las ventas que realice. Pues la *playstore* como la *apple store*, son concebidas como almacenamientos de publicación de apps, cuya subsistencia depende principalmente de la renta que extraen de los desarrolladores.

El resultado fue una industria global del smartphone con dos corporaciones nubelistas dominantes, Apple y Google, la mayor parte de su riqueza era producida por desarrolladores externos no asalariados, de cuyas ventas extraían una comisión fija. Esto no son beneficios. Es la renta de la nube, el equivalente digital a la renta del suelo. (Varoufakis 2024, 215)

Por ello, lo que caracteriza al tecnofeudalismo es su relación con el capitalismo a partir de la generación de una dependencia del segundo con el primero, misma que hace que la renta disfrazada como comisiones, suscripciones o tarifas, poco a poco se vaya hegemonizando ¿Es posible una salida para estas empresas? Evidentemente sí, pero para ello requerirían desarrollar su propia infraestructura, lo que equivale a una inversión millonaria, posicionarla en el mercado y, por supuesto, considerar la posibilidad de perder la accesibilidad a los datos que posean estas empresas. Ejemplo de ello es la casi imposibilidad de varias empresas y gobiernos de migrar sus servicios de la nube, sus bases de datos o herramientas de análisis al depender, gracias al auge del modelo digital, de una empresa que le brinda esos servicios, dígame AWS de Amazon, Oracle Cloud con sus contratos agresivos y de larga duración, o Azure de Microsoft. Esto genera, paradójicamente, una relación asimétrica entre el tecnofeudal y el capitalista, sin importar si sea pequeño o grande.

Todo capitalista vasallo sabe que si se elimina un enlace de su sitio en la nube podría perder el acceso a la mayor parte de sus clientes. Y con la eliminación de uno o dos

enlaces del motor de búsqueda de Google o de un par de páginas de comercio electrónico y redes sociales, podrían desaparecer por completo del mundo online. El tecnofeudalismo se fundamenta en un terror aséptico. (Varoufakis 2024, 219)

Pero lo que Varoufakis llama tecnofeudalismo no sólo se queda ahí, pues con él viene la universalización de la condición de *servidumbre* que tanto caracterizó al feudalismo. Varoufakis pone dos ejemplos de ello: el proletario de la nube y el siervo de la nube. ¿Qué tenemos que entender por cada uno? El proletario de la nube es aquel que, al igual que el anterior proletario, se ve obligado a trabajar para el capital para así generar plusvalía. No obstante, la diferencia primordial es el hecho de que su relación de explotación no se ve mediada por una persona, sino por un algoritmo que evalúa el grado de desempeño y efectividad de un trabajador haciendo abstracción de sus condiciones físicas. Ejemplo de ello es Amazon, el cual, de acuerdo con una investigación de 2019 de *The Verge*, se caracteriza por monitorear y supervisar a sus trabajadores por medio de algoritmos. Así, «los trabajadores despedidos por el algoritmo caen en una espiral kafkiana, incapaces de hablar con un humano que pueda explicarles el porqué de su cese» (Varoufakis 2024, 144).

Pero hay otra dimensión más preocupante e inquietante de este nuevo proletariado, su obligación para poder trabajar pagando una renta. Este modelo que es implementado por las empresas como Uber, Rappi o Didi, se caracterizan por mantener una relación informal entre el trabajador precarizado y la empresa, en la que el primero se expone constantemente sin recibir protección alguna. Sin embargo, se venden como posibilidades de generar ganancias, sea conduciendo o entregando paquetes, siempre y cuando ellos lo quieran. Empero, es bien sabido el esquema de *gamificación* del que hacen uso para explotar más a estos trabajadores: sea ofreciendo recompensas por llegar a cierto número de solicitudes completadas en un determinado periodo, la facilidad de asignación de solicitudes cuanto mayor sea su calificación, notificaciones y recordatorios de los objetivos a realizar para obtener una bonificación. Ahora bien, para acceder a

ello, el trabajador tiene que estar dispuesto a ceder una parte de su ganancia a la plataforma.

No se puede comprender la existencia de los “nuevos siervos”, no se puede hacer la constancia de un neofeudalismo hoy en día, sin ver que el mundo del trabajo, especialmente el trabajo precario, toma forma en un contexto de estigmatización generalizada de los externos, que devuelve a los trabajadores “nacionales” debilitados, como en un espejo, sus imágenes de extranjeros internos. (Malabou 2024, 188)

Si Proudhon entendía por la propiedad el *droit d'aubaine*, era porque la misma universalizaba esta condición a todos aquellos que carecían de tierra, generando así una relación de dependencia con el señor feudal. Algo parecido ocurre con estos trabajadores, muchos de ellos desempleados que ven en esta forma una posibilidad de ingresos ante la escasez global de empleos formales. En este sentido, la relación de precarización, que evidentemente es una relación asimétrica, les es indiferente al vivir bajo la *necesidad* de reproducir su vida y la de sus familias. No obstante, estos «están privados de las ventajas de una asociación franca y completa» (1840, 159), diría Proudhon, pues es imposible la idea de un *sindicato* de conductores de Uber, Rappi o Didi. ¿Por qué? Porque, como en el caso de las empresas vasallas, están aislados, sin posibilidad de interactuar uno con otro.

Como se ha mencionado, Durand concibe la recolección de datos como el principal rasgo del tecnofeudalismo, lo que hasta cierto punto es cierto, pero no explora nunca el potencial de poder político que subyace en ello. Para Varoufakis, la condición de siervo se universaliza, que es distinto al proletario de la nube, pero esta universalización se da por medio de las redes sociales donde son los usuarios los encargados de reproducir el capital de la nube y mantener viva a la misma. Sus creadores sólo generan la infraestructura para sus publicaciones, pero son ellos quienes se encargan de generar los contenidos. Cada *me gusta*, cada publicación, cada compartido, reproducen este capital y, a su vez, como pago para mantener esta interacción, cedemos nuestros datos. Datos que pueden ser ocupados de diversas formas: como

alterar nuestras preferencias o generar deseos de consumo. No obstante, llama la atención que ninguno de los autores mencionados haga referencia al escándalo *Cambridge Analytica*, cuando es un claro ejemplo del potencial que implica poseer nuestros datos⁴.

Entonces, ¿qué sentido tendría usar a Proudhon en un contexto como este? ¿Por qué a Malabou le interesa ofrecer una nueva perspectiva sobre el gran anarquista francés? La respuesta se dio en el anterior apartado: las relaciones de servidumbre que instauró el feudalismo no se terminaron entre 1789 y 1793, sino que las mismas persistieron y se reconfiguraron. Aquella noción del *droit d'aubaine* persistió ahora como venta de fuerza de trabajo al capital, sólo que a la dominación se le llama ahora libertad e igualdad en la venta de fuerza de trabajo y los feudos devinieron capital que se independizó de la tierra.

El pueblo no inventó la propiedad; pero como ésta no existía para él al igual que para los nobles y tonsurados, decretó la uniformidad de este derecho. Las formas acerbas de la propiedad, el trabajo pesado, la mano-muerta, el control, la exclusión de los empleos han desaparecido; el modo de disfrute ha sido modificado: el fondo de la cosa ha permanecido igual. Se ha avanzado en la atribución de los derechos; no hubo revolución. (Proudhon 1840, 23)

Creuyendo universalizar la condición de propietario, el pueblo revolucionario creyó que la desigualdad y las relaciones asimétricas de la feudalidad se terminarían. Sucedió todo lo contrario, la dimensión política que dotaba de gran poder al señor feudal paso a ser del capital, la dimensión de dependencia del siervo en relación con su tierra ahora pasaría a ser una relación de dependencia con la explotación. Pero, pese a ese intento de establecer una distinción radical entre lo público y lo privado, de la propiedad como ámbito privado que no tendría más influencia política, resultó porosa. Ahora, los que no poseían nada, se creían libres, pero viviendo en una situación de incertidumbre. Es la paradoja de Jean Valjean y Javert, del pobre que no posee nada y deviene un *aubaine*, un *homo sacer*, un extranjero por buscar alimentar a su familia al robar un pan y de la ley

que se ejecuta, no por defensa del pueblo, sino por la sacralización de la propiedad que instauró la Revolución que ve en ese pan una extensión de la persona del propietario. Atentar contra la propiedad es atentar contra la vida del buen ciudadano, atentar contra el capital es atentar contra la ley del Estado.

Hoy, pareciera que aquella promesa de emancipación de la tecnología paradójicamente devino en la instauración de una nueva servidumbre. Creyéndose libres y buscando beneficios, los capitalistas ceden parte de su ganancia a los nublitas, lo que conlleva a una intensificación de la producción para extraer más plusvalía que lo compense. Creyéndose libre el trabajador precarizado, hoy se ve sometido por algoritmos e incentivos que derivan en una mayor renta para estas empresas, disfrazado bajo la promesa de la flexibilización y la independencia. Creyéndose libres, los usuarios de redes mantienen con vida las redes sociales a través de sus publicaciones y, con ello, reproducen aquel *capital de la nube* que a la larga implica mayores ganancias para estas empresas. Ninguna de ellas produce, pero su infraestructura resulta hoy indispensable para nuestro día a día; subsisten de las rentas y su única inversión es en su infraestructura para expandir su dominio haciendo creer que, las relaciones de dominación que han construido son las vías para mantener y garantizar una mayor libertad.

El robo es robo de la memoria, del recuerdo de la existencia y del origen de la condición servil [...] La invención de la propiedad privada por parte de los revolucionarios franceses repitió y transformó este entierro [de la condición servil]. A partir de ahí, hay también en Proudhon un enfoque recursivo, que consiste en exhibir no esta memoria en sí, ya que se ha perdido, sino su espectro. (Malabou 2024, 226–227)

¿Cómo pudo haber revolución? A modo de conclusión

Entonces, la apuesta de Malabou en su relectura de Proudhon, no es otra que la de rehabilitar

la discusión sobre las relaciones de dominación que persistieron aún en el capitalismo, pero bajo otras dinámicas. La sacralización de la propiedad llevada a cabo por la Revolución implicó también la sacralización de la violencia que subyacía en la propiedad y que implicó una transferencia del poder político feudal al capitalista. Propiedad que nace de la violencia: la violencia de las invasiones germánicas que dieron lugar a la propiedad feudal, luego la violencia del proceso de acumulación originaria que dio lugar a la propiedad privada del capitalismo. La propiedad es violencia que mistifica las relaciones de dominación. Entonces, ¿cómo fue que pudo haber una revolución?

Proudhon, reacio a que las leyes partieran de la voluntad, sea del monarca o del pueblo, pues la misma es voluble y siempre presupone al yo propietario, consideraba la necesidad de que las leyes partieran de un hecho, no la propiedad que somete la libertad, la igualdad y la fraternidad. Este hecho que Proudhon piensa y tematiza en su *De la justice*, no es otro que «el respeto, sentido espontáneamente y recíprocamente garantizado de la dignidad humana, en cualquier persona y en cualquier circunstancia en que se vea comprometida, y a cualquier riesgo que su defensa nos exponga» (Proudhon 1858, 182–183). Mientras la defensa de la dignidad humana no sea el eje de la justicia, «todas nuestras aplicaciones legislativas serán malvadas, nuestras instituciones viciosas, nuestra política errónea; en consecuencia, habrá desorden y mal social» (Proudhon 1840, 14). Y la propiedad, como algo que nace de la violencia, violencia física y robo violento hacia la memoria, en el fondo siempre atenta contra la dignidad humana ¿Cómo defender la misma en el horizonte del tecnofeudalismo, donde algoritmos y plataformas digitales pareciera reproducir aquella servidumbre que se creía superada? Esta es una pregunta que, desde el horizonte planteado por Proudhon, se traduce en el cómo revolucionar finalmente el mundo.

Notas

1. Marx y Engels reconocen esta desmitificación de la propiedad privada en *La Sagrada Familia*: «La antigua economía política partió de la riqueza que el movimiento de la propiedad privada se reputa produce para las naciones y ha llegado a resultados que hacen la apología de la propiedad privada. Proudhon parte del punto de vista opuesto, sofisticamente oculto en la economía política; parte de la pobreza producida por el movimiento de la propiedad privada y llega a resultados que niegan la propiedad privada. La primera crítica de la propiedad privada toma naturalmente como punto de partida el hecho donde la esencia contradictoria de esta propiedad aparece en la forma más tangible, más llamativa, en la que rebela más al sentimiento humano; el hecho de la pobreza, de la miseria» (Marx y Engels 1971, 49).
2. Proudhon tiene una intuición bastante interesante sobre el tiempo histórico, donde el pasado no es algo superado y que se encuentre muerto, pues sigue interfiriendo espectralmente en la historia. La intuición que tiene del tiempo pareciera circunscribirse en la noción del tiempo como intensidad que desarrollará el escritor y filósofo francés Tristan Garcia: «todo lo que pasó no es igualmente pasado. Todo lo que tuvo lugar no es contemporáneo en la nada, sino *relativamente presente y relativamente pasado*, y esto último en cantidades variables» (García 2023, 419).
3. Así en su discusión contra el acontecimiento siempre positivo de Badiou, el filósofo francotunecino nos ofrece otra posible explicación, la cual pretende explicar que el acontecimiento no necesariamente implica una ruptura que derive en la liberación, sino en la modificación de las formas de dominación que toman inspiración de las previamente existentes.
4. El caso *Cambridge Analytica* se caracterizó por la obtención de datos de distintos perfiles de Facebook, por medio de la empresa *Global Science Research* del psicólogo e investigador ruso Aleksandr Kogan de la Universidad de Cambridge y mediante un cuestionario que se realizaba a través de una aplicación llamada *This is my digital life*. Con estos datos, se crearon modelos de comportamiento a través un análisis exhaustivo que contribuyeron a la creación de un algoritmo que «mostraba anuncios publicitarios dentro de Facebook y por otro pretendía crear perfiles de personalidad para enviar anuncios microsegmentados a los diferentes grupos de votantes» (Piqueras Montes 2021, 29) en Estados Unidos y Reino Unido, llegando a escalar en las elecciones presidenciales del primero y el Brexit del segundo.

Bibliografía

- Belhaj Kacem, Mehdi. 2020. *Système du pléonectique*. Anarchies. Zurich: Diaphanes.
- Blaufarb, Rafe. 2019. *L'invention de la propriété privée: une autre histoire de la Révolution*. La chose publique. Ceyzérieu: Champ Vallon.
- Dardot, Pierre. 2018. «Préface». En *Au-delà de la propriété: pour une économie des communs*, de Benoît Borrits, 7–10. Paris: La Découverte.
- Durand, Cédric. 2021. «Lógica del tecnofeudalismo». *Jacobin Revista* (blog). el 28 de julio de 2021. <https://jacobinlat.com/2021/07/logica-del-tecnofeudalismo/>.
- Ellacuría, Ignacio. 1991. *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989): escritos políticos*. Tomo I. 1. ed. Colección Estructuras y procesos, v. 9. San Salvador, El Salvador: UCA Editores.
- García, Tristan. 2023. *Laisser être et rendre puissant*. MétaphysiqueS. Paris: PUF.
- Lütz, Louis. 1866. *Essai historique sur le droit d'aubaine en France*. Gênéve.
- Malabou, Catherine. 2022. *Au voleur ! anarchisme et philosophie*. Paris: PUF.
- . 2024. *Il n'y a pas eu de Révolution: réflexions sur la propriété privée, le pouvoir et la condition servile en France*. Bibliothèque Rivages. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Marx, Karl. 1844. «Introducción para la Crítica de 'La filosofía del derecho' de Hegel». Traducido por Angélica Mendoza de Montero. 1844. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm>.
- . 1987. *Miseria de la filosofía: respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon*. 10a ed. México: Siglo XXI.
- . 1989. *Introducción general a la crítica de la economía política - 1857*. Traducido por José Aricó y Jorge Tula. México: Siglo veintiuno.
- Marx, Karl, y Federico Engels. 1971. *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes*. Traducido por Carlos Liacho. Buenos Aires: Claridad.
- Piqueras Montes, Paloma. 2021. «La desprotección intencionada de los datos en internet: estudio del caso Cambridge Analítica». Tesis de maestría, Torcuatto di Tella. <https://repositorio.utdt.edu/handle/20.500.13098/12008>.
- Proudhon, Pierre-Joseph. 1840. *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*. Paris: Facsimil. Bibliothèque nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8626552d?rk=300430;4>.
- . 1846. *Système des Contradictions Économiques, ou Philosophie de la Misère. Tome 1*. Paris: Facsimil. Bibliothèque nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040730t>.
- . 1858. *De la justice la révolution et dans l'église. Tome Premier*. Paris: Facsimil. Harvard University.
- Rothbard, Murray Newton. 1995. *La ética de la libertad*. Traducido por Marciano Villanueva Salas. Madrid: Unión Editorial.
- Tracy, Desttut de. 1823. *Traité d'Économie Politique*. Paris: Facsimil. Bibliothèque nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6524712t.textelimage>.
- Varoufakis, Yanis. 2024. *Tecnofeudalismo: El sigiloso sucesor del capitalismo*. Traducido por Marta Valdivieso. S.I.: Deusto.
- Von Mises, Ludwig. 1986. *La acción humana. Tratado de economía*. Traducido por Joaquín Reig Albiol. Madrid: Unión Editorial.

David Antonio Villanueva Pérez (villanueva95@hotmail.com). Licenciado y maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y actual doctorante en Ciencias Políticas por la misma Universidad. Con especialidad en filosofía latinoamericana y filosofía política. Miembro del Seminario de Historia de las Ideas del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (UNAM) y del Seminario Internacional de Justicia y Derechos Humanos con sede en la Universidad Veracruzana, Ciudad de México, México.

Recibido: 29 de setiembre, 2025.

Aprobado: 27 de noviembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2753

Francisco Javier Parra Bernal

La plasticidad de la forma y la forma de la plasticidad como tiempo.

Una lectura inicial al Hegel de Catherine Malabou

Resumen: *En el siguiente artículo se examinará el análisis que hace Malabou en su tesis doctoral dedicada a Hegel, en torno a la plasticidad, el tiempo y su relación dialéctica. El objetivo es discutir el estatuto de forma sin trascendencia de la plasticidad, que renunciaría a todo carácter abstracto para acoger y devenir la temporalidad. Malabou no va a separar la forma de la acogida de forma, y ello le permitirá separarse de las filosofías de la huella y del acontecimiento en tanto que esa acogida de la forma es el tiempo temporalizándose como esa misma acogida. Para ello se seguirá la dialéctica de su análisis y se pondrá en discusión algunos puntos fundamentales con el fin de mostrar la radical importancia de este elemento. Esto permitirá incluir la temporalidad como plasticidad sin tener que recurrir a ella como un momento transcendental.*

Palabras clave: *plasticidad, tiempo, forma, subjetividad, sustancia.*

Abstract: *In the following article, we intend to examine the analysis that Malabou develops in her doctoral thesis on Hegel, concerning plasticity, time, and their dialectical relationship. The aim is to discuss the status of form without transcendence in relation to plasticity — a plasticity that thus renounces any abstract character in order to embrace and become temporality. Malabou does not separate form*

from the receptivity of form, and this allows her to distance herself from the philosophies of the trace and the event, insofar as this receptivity of form is time temporalizing itself as that very receptivity. To do so, we will follow the dialectical movement of her analysis and bring into discussion several fundamental points, with the aim of showing the radical importance of this element that makes it possible to include temporality as plasticity, without having to invoke it as a transcendental moment.

Keywords: *plasticity, time, form, subjectivity, substance.*

Dedicado a Iván Galán

—Yo sé quién soy —respondió don Quijote—, y sé que puedo ser, no solo los que he dicho, sino todos los Doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron se aventajarán las mías.

Don Quijote de la Mancha, Cap. V.

Podríamos atrevernos a decir que el concepto de plasticidad refiere, para Malabou, al sujeto (en el doble sentido de *subject* o *sujet*) de su pensamiento. La plasticidad encuentra sus porvenires acogiendo figuras y presencialidades sin ser ella misma un principio abstracto, sino más



bien la formación misma de esas figuras. Síntesis previa que da forma a toda síntesis, podríamos incluso decir, parafraseando uno de los subtítulos de Derrida en su *Memoria* (El tema de la génesis y la génesis del tema, la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, Derrida 2015), que en Malabou se trata de una co-implicación inicial, la plasticidad del cambio y cambio de plasticidad. Pero la plasticidad no es una totalidad que sobrevuele sus figuras, no es un principio trascendental o una estructura cerrada a priori. De ahí que sea tan fundamental que su interpretación de Hegel, filósofo donde la multiplicidad se ordena en una efectividad radical, constituya una forma de salvar la dialéctica. En efecto, los críticos de todo concepto abstracto que sintetice la totalidad claman en contra de la exclusión de alteridad² que allí acontece, pero no miden los alcances más que en términos presencialistas. La plasticidad no es ni un sistema mecánico (un mecano sistemático) ni un progreso circular del todo reencontrándose; alberga mucho más que eso. En este artículo expositivo pretendemos dar cuenta de esas características formales de la plasticidad y de la plasticidad de dichas características formales.

Y es que la plasticidad se dice, pues, de muchas maneras. Esto es, se predica en juicios sintéticos de diferentes realidades, en situaciones límite que interesan especialmente a Malabou y que al mismo tiempo energiza: en la anarquía, cuya plasticidad radica en un cierta nada robada, en el accidente cerebral en la que los nuevos enfermos dan forma a la no forma de la explosión plástica, en el feminismo en la que el clítoris es el símbolo del no-símbolo, en el cerebro cuya sinapsis plástica no deja huella, en la epigénesis cerebral donadora de cambio plástico, en la cuestión ecológica, en la que el nuevo materialismo hace pie ya no de manera trascendental (Malabou 2010a, 2014, 2022a, 2022b). ¿Podría decirse, entonces, que se trata aquí de figuras de la plasticidad? Malabou no es una pensadora del sistema o de la totalidad, no hay una dialéctica progresiva en las diferentes instanciaciones de lo que podríamos llamar un principio (por muy anárquico que sea) de plasticidad. Ello no quiere decir, empero, que esas instanciaciones no sean formaciones de la plasticidad, informaciones de

la forma. De algún modo constituyen no ya las posibilidades o la diseminación de la plasticidad, sino su cambio y su venir a ser, su por-venir. Tampoco podemos decir que sea una filósofa con un método, pero la plasticidad sí intensifica la presentificación de momentos de la forma que ponen de manifiesto la forma como figura, esto es, la figura como borde del paso, como cambio o explosión.³ ¿De qué manera podemos pensar la filosofía de Malabou en términos de un todo sin caer en metafilosofías y sin crear un Uno absoluto y plástico? Creemos que la idea de porvenir marcado en la tesis dedicada a Hegel proporciona respuestas. En efecto, la tesis doctoral de Malabou (2013), presentada en 1994 y publicada dos años después, plantea el profundo problema del cambio en la plasticidad sin que las figuras de ese cambio sean manifestaciones de un principio, liberando precisamente la unidad de su presente. Pero todo ello sin dejar a Hegel, sino encontrando, en su interior, lo que podríamos llamar, en términos de Iván Galán, posibilidad de *auctoría*, de encuentro generativo (no deconstructivo) con la historia de la filosofía. Malabou incluye en la verdad de su filosofía la posibilidad de devenir toda filosofía, encontrando en el pensar las potencialidades del concepto, y así con Hegel. Veremos entonces si todo ello se sostiene en la lectura que proponemos de la introducción de dicha tesis, donde están las bases de la relación plasticidad, dialéctica y tiempo, y ello en cierta cascada especular de mutua generación plástica interna entre los desdoblamientos del concepto.

Descubrir el tiempo⁴

El punto de partida de la cuestión es el tiempo. Malabou comienza señalando, para criticarlas, las lecturas sobre Hegel en las que se dice que el tiempo mismo se queda sin porvenir (2013, 18-23). Estas lecturas indican que la dialéctica del espíritu absoluto, al llegar a su fin, se queda sin movimiento y que todo movimiento está ya esperado, es funcional, limitando las opciones de Hegel en el diálogo contemporáneo. El tiempo sería un *aún no*, un *pasaje*, y su relación con el futuro sólo consistiría en direccionalidad teleológica que se reafirmaría en su negatividad

puntual. Heidegger también se une a la lista de críticos de Hegel. Tal y como lo retoma Malabou, el tiempo configurado en la filosofía hegeliana es el tiempo vulgar. A este se refiere la imagen del tiempo como sucesión de instantes, como relación de puntos, una serie de horas *ahí delante*, continuador así de Aristóteles, dice Heidegger: Hegel estaría determinando la puntualidad del instante y el tiempo como negación y yuxtaposición, pero no bergsonianamente o heraclíteamente como la huida de lo indeterminado, sino como un siempre pasado que ya sabe que pasará. Leen entonces en esta yuxtaposición de instantes la reducción de la duración, de la temporalidad, a tal punto que podría hablarse de cierto cierre ontológico del tiempo. Realmente ni espera ni esperanza hay, pues la realización del Espíritu no acoge sorpresas para estos críticos y el porvenir es ya muy tardío o inocente para el filósofo del concepto. ¿Qué futuro tiene Hegel y qué futuro tiene el porvenir en Hegel? Malabou sí va a encontrar esperanza de porvenir en el sistema filosófico hegeliano a partir de los rendimientos fundamentales de esa idea de cambio, encontrando en el cierre apertura y en la formación plástica su propia explosión, pues ya en dicha yuxtaposición se encuentra el borde del cambio, la doble instancia de la plasticidad, ser y no ser lo mismo sin síntesis trascendental o anulación de alteridad (ni sujeto ni sustancia, al menos de modo clásico), como intentaremos mostrar (Malabou 2013, 8).

La cuestión acerca de las posibilidades de futuro en la filosofía de Hegel concierne realmente a toda filosofía que, como esta, se dé en figuraciones dialécticas y en experiencias múltiples: la filosofía que abre Malabou es una filosofía que potencializa lo óntico y, con ello, la nada del ente. En este sentido, la plasticidad radical del cambio ya en obra en el momento mismo en que la ocurrencia adviene le permite plantear dicha onticidad de otro modo. Se trata del instante en el que algo pasa-cambia-transforma, en la certeza sensible del ahora. Por ello, considera remarcable, en Hegel especialmente, la formación misma de la forma, del porvenir plástico como temporalidad dialéctica, y, así, preguntarse de qué manera esta forma de la plasticidad, esta promesa de futuro a todo aparente cierre,

esta potencialización de la presencia constituye ya un método que no hace sino deshacerse en sus presentificaciones, un método que deviene existencia tempo-modal. Dicho de otra manera, ¿de qué manera la forma destruye precisamente su propia forma deviniendo promesa de forma? ¿Y cómo constituye un porvenir? En suma, la importancia de abrir la posibilidad del tiempo en una filosofía de la totalidad consiste en que la ruptura con la propia clausura no está en la huida hacia un afuera radical, ni en una instancia gestual sin presencia (la *différance* de su maestro Derrida), sino en la transformación misma, en la temporalización del tiempo (Malabou 2010b, 9). La discusión con Derrida y con Levinas está aquí también abierta.

Trabajar el concepto

La posibilidad de abrir el porvenir de la transformación en el interior del sistema pasa por trabajar el concepto de plasticidad (Malabou 2013, 28-36). Si trabajar es moldear y romper la rigidez de algo, entonces el concepto en general, el concepto como tal, es en sí mismo trabajo: trabaja la movilidad de relaciones en las que todo se recibe y en las que todo se da. Concibe y capta, captura, y libera. Es lo que vemos precisamente en la transformación de la plasticidad en concepto, siendo así el *con-cepto* de plasticidad, plasticidad de sí, la primera formación que dando forma se deja formar. Pero, al mismo tiempo, es la formación de la forma. Es decir, dicho trabajo permite que el porvenir sea más que una duración estable, que sea más que mero futuro-ahora, pues la plasticidad también, como tal, es la cambiabilidad sin previsión, es acogida de transformación, haciendo del futuro más que una espera ya envejecida, una in-espera e incluso una des-espera. ¿No está al mismo tiempo y mutuamente la plasticidad dándole forma al trabajo del concepto, al concepto mismo? No es, por tanto, la unilateralidad del trabajo sobre una materia lo que tenemos aquí, sino una cascada de cambiabilidad y ello será la base del nuevo materialismo malabousiano. Y es que, en efecto, concurre así la doble condición de formación de su propia condición de inteligibilidad, pues trabajar

conceptualmente la plasticidad implica contar ya con la propia plasticidad como condición de posibilidad para que ella misma reciba su propia formación. Implica, además, contar hasta con la propia plasticidad del concepto como trabajo, contar con su cambiabilidad, con su temporalización como porvenir.

Malabou no es, pues, derrideana, no practica la deconstrucción.⁵ Trabajar un concepto no se plantea desde la opción de una sospecha de lo no dicho, sino desde la extracción productiva de variaciones, de generatividades y de especularidades sintéticas. Malabou parte, en efecto, no del silencio de la palabra sino del múltiple sentido de esta, siendo ese múltiple sentido desplazamiento (y no deferencia), movilidad y no huella, de la cual se aleja precisamente la plasticidad. Si trabajar el concepto de plasticidad es dar forma, en este caso concreto, al acto de dar forma, trabajar un concepto no es deconstruirlo sino potencializarlo. ¿Y en qué consiste dar forma (trabajar) al acto mismo de dar forma? La importante cita de Canguilhem (Citado en Malabou 2013, 28) es ejemplar:

Trabajar un concepto es hacer variar su extensión y su comprensión (sus individuos y su definición), generalizarlo a partir de la incorporación de trazas de excepción, exportarlo por fuera de su región de origen, tomarlo como modelo o buscarle un modelo, en suma, conferirle progresivamente, por transformaciones regladas, la función de una forma. (1970, 206)

Trabajar un concepto es abrirlo a figuras excepcionales, y en el caso de la plasticidad, es darle a la formación figuras excepcionales de formación, producir porvenires no atrapados en una sola modalidad, dejar advenir formas de la forma. No es meramente variar la extensión sino estallarla, hacer de lo eventual, lo general. Lo que está haciendo Malabou es más que un estudio preparatorio, está de hecho dándole a la eventualidad estatuto de formación, está desformalizando la forma para que ella misma pueda recibir múltiples extensiones de forma. El procedimiento es entonces el de hacer variar la extensión y la comprensión, la definición del conjunto.

Aquí procedemos, no a un análisis fenomenológico de la plasticidad, sino a una formación conceptual de la misma, dicha múltiplemente: el concepto recibe diferentes cumplimientos y esto no es baladí, al contrario, es altamente significativo y es la clave de la cuestión. En primera instancia, plasticidad se refiere, a partir de la idea de modelaje, a la susceptibilidad de cambiar (materiales plásticos como la arcilla y el barro) y al poder formar. La plasticidad, como carácter de lo que es plástico, es susceptible de recibir y dar forma, de la misma forma en que *sano* se decía, en términos aristotélico, de aquello que podía dar la salud y de aquello que podía recibirla. Lo que sucede es que en este caso no hay un cierre hacia un sentido eminente, ambas posibilidades discurren en mutua tensión, sin dejar hueco de evasión o de *différance*. Lo que sí hallamos es que, al buscar la forma, al intentar modelar el sentido de lo plástico, estamos ya presuponiéndolo en tanto lo estamos precisamente modelando. La plasticidad, como la dialéctica, no pueden tomar distancia suficiente, están ya en cierta apertura nacida, en un estado de *yecto* no limitante. Sin embargo, Malabou sí plantea la necesidad de romper, o mejor, de ensanchar ese círculo trabajando, es decir, exportando sus propios límites, diseminando posibilidades, siendo más de lo que se puede, a partir de los múltiples sentidos de este concepto que así se reconceptualiza.

Para modificar ese círculo, el de presuponer la misma plasticidad para darle forma a ese concepto, Malabou aplica el trabajo, dispositivo hermenéutico presente desde Aristóteles, pero aquí llevado a la especulación, de la variación de extensión. Vemos entonces que el sentido de modelación se ve y se ha visto desplazado a otras áreas:

- Las artes plásticas, en tanto elaboración de formas, distribuyen la noción de plasticidad en dos líneas, como donación de forma (el escultor) y como recibir forma (la obra).
- El modelaje educativo a través de la cultura y la educación, acudiendo además a la plasticidad del espíritu humano, de los niños.

- En la histología, la plasticidad se refiere a la posibilidad que tienen los tejidos para reformarse.
- El plástico es también la sustancia explosiva.

Así, la plasticidad se refiere a la maleabilidad que al mismo tiempo guarda la forma, no un mero polimorfismo sino cierta posibilidad de recepción y per-duración (porvenir), *designa lo que cede a la forma y a lo que resiste deformación*. Pero al mismo tiempo designa la aniquilación de la forma, que es ella misma otra forma de plasticidad. Al variar su extensión, encontramos figuras universales de la plasticidad que exceden la extensión del concepto, encontrando la plasticidad misma otras formaciones de sí en sus propias variaciones. El trabajo conceptual no busca entonces una definición última sino una multiplicación de sentido: la plasticidad del concepto alberga el propio concepto de plasticidad.

En Hegel también hallamos formaciones de plasticidad. En efecto, él mismo trabaja y da forma al concepto de plasticidad a partir de tres dominios co-implicados en síntesis no cerradas, en encuentro. Primero, la plasticidad como donación y recepción de la forma en las artes plásticas, particularmente la escultura griega. En segundo lugar, en las individualidades ejemplares que se realizan. Tercero, en la plasticidad filosófica. En los primeros dos casos sobresale el hecho de hacer aparecer figuras de lo universal, en las cuales aparecen las figuras de los grandes hombres de la antigüedad o la realización universal del individuo. Estas figuras conectan la singularidad interior y la universalidad externa: ser universal como proyecto de realización, llegando a ser sí mismo. Aquí cabría decir que en un pensamiento como el de Levinas sobre la alteridad se desplazaría tal figuración en función precisamente de un inacabamiento, pues en la base se encuentra la crítica radical a la presencialidad. Esta la desarrolla Malabou, sin embargo, en términos muy diferentes, o como ella misma dice, «la convertibilidad absoluta es la situación infranqueable del juego del mundo» (2010b, 11). El tercer dominio, no independiente de los anteriores, es el de la plasticidad filosófica. Dicha plasticidad se da tanto en la actitud filosófica (la capacidad de

renunciar a uno mismo, de dejarse alienar para acoger y darle forma a la idea, a la cosa misma), como en el modo de ser propio de la filosofía en tanto despliegue de contenido especulativo en su exposición. Respecto a la actitud filosófica, la plasticidad de dar y recibir se produce en la capacidad de renunciar temporalmente a uno mismo, de desasirse de su forma inmediata, de renunciar a la impaciencia de afirmarse (el momento de no-saber, o incluso un momento epojético resuelto de manera muy diferente a como pasa en la fenomenología husserliana), dejando que la cosa misma se manifieste, recibiendo cierta forma y al mismo tiempo dándole forma a lo recibido. No es ni una indeterminación ni una apropiación ni mucho menos una fusión, sino que poniéndose *retardativamente* (la palabra es de Iván Galán igualmente), la propia forma, la cosa de la que se trata, recibe la forma en la acogida. Esto es, al recibir lo universal del concepto, lo encarna, dándole precisamente forma, haciendo que el individuo devenga ser ahí en lo sensible espiritual. La formación que brinda una idea, al ser recibida como saber, se hace con nosotros y nosotros con ella. Otra distancia radical frente a un filósofo como Cioran, quien, como considera en su *Genealogía del fanatismo*, por ejemplo, la idea pierde su pureza cuando entra en contacto con el hombre y su acción⁶ (Cioran 2014), pero es que precisamente la in-formación/en-carnación de esta plasticidad consiste en su realización universal sensible: ¿cómo exigir o incluso asumir que una idea nunca sea sabida, encarnada, realizada? La plasticidad es hambre de realidad y alimento de realidad. En suma, pues, en lo que toca al filosofar, la plasticidad se puede resumir como proceso de in-formación mutua de lo universal y lo particular, y, de ahí, esa singularidad que es la individualidad ejemplar y que sólo es ejemplar en tanto que plástica, como sucede al filosofar.

Por otro lado, y esto es esencial para el pensamiento de Malabou, tenemos la plasticidad en sentido filosófico desde el punto de vista de la exposición especulativa. Malabou toma de la *Fenomenología del Espíritu* una frase esencial que podríamos vincular con la idea de trabajo de Canguilhem: «La exposición filosófica obtendrá un valor plástico sólo cuando excluya rigurosamente

el género de la relación ordinaria entre las partes de una proposición» (Hegel 2010, 127).

Así como anteriormente hablábamos del momento receptivo del filósofo cuando suspende su afirmación para recibir, cuando se desplaza para dar a otra instancia, así mismo el valor plástico de la exposición radica en su dimensión especulativa, esto es, en la capacidad de movilizar los términos de relaciones de juicio para concebir definiciones universales que amplían la región, es decir, deformar la relación sustancia-accidente. En concreto, lo que tenemos aquí es el trabajo mismo del concepto, el desplazamiento de fronteras como apertura de porvenires y una nueva extensión de la definición, de tal manera que los predicados transformen la sustancialidad de la sustancia, cual epigénesis judicativa.

Cuando se rompen esas fronteras, y concretamente para el concepto de plasticidad, hallamos la relación como autodeterminación, pasando así de la mera predicación a la especulación (algo inimaginable si no se cuenta con la actitud del filosofar). Lo que hace a la plasticidad especulativa es entonces elevar la relación del sujeto con sus predicados a una dimensión especular, deviniendo autodeterminación de lo universal y lo particular, in-formándose mutuamente en forma de despliegue de la sustancia. Dicha sustancia se hurta, se repliega precisamente para, negándose, ponerse como sujeto de cambio. Esto ocurre de la misma manera en que las personalidades griegas se repliegan en su particularidad para ponerse como subjetividad. Este repliegue que *da lugar* a la figuración de novedades y de porvenires indica el carácter de negatividad infinita del sujeto. Su identidad, en esta potencialización especular de la predicación, se (des)(con) figura en la diferenciación originaria, afirmándose en su diferenciarse y reafirmando en su negación. Muy lejos del diferir de la *différance*, la inmediatez de la plasticidad en su repliegue productivo permite un ensanchamiento del sentido que no da lugar al no lugar más que para llenarlo de espacio.

Este movimiento de autodeterminación radica en la afirmación de la sustancia como sujeto y predicado al mismo tiempo, haciendo de la relación autoformación y pase absoluto, testimoniando la plasticidad de la sustancia y su capacidad para recibir y formar contenido. Esta dimensión

especulativa es la operación plástica de plasticidad, la forma plástica de la propia plasticidad que en la exposición especulativa se autodetermina en receptora de figuraciones elevadas a universales. En cierto modo, Malabou está salvando de Hegel la dimensión especulativa y dialéctica (en tanto que allí acontece una negatividad plástica muy lejos del poder de negación) para el lenguaje filosófico. Esto le permite ver en las determinaciones la posibilidad de su elevación a figuras testimoniales de la plasticidad.

El porvenir como carácter de la plasticidad

¿Y cómo vincular aquí la cuestión del porvenir? Como ya ha sido medianamente indicado, la plasticidad es tanto maleabilidad como resistencia a maleabilidad, acogida de forma y sostenimiento de la forma, al mismo tiempo y en doble temporalidad: es tanto el cambio como perduración. Veamos.

La autodeterminación del proceso dialéctico surge, pues, de la tensión entre dos momentos, el ahora particular en su determinación y el de la disolución en lo universal, que disuelve precisamente la posición fija. La inmediatez del cambio es despliegue en una tensión o, dicho de otro modo, la dinámica de la autodeterminación implica un ahora doble, de tal manera que toda igualdad es al mismo tiempo su propia negación, su propia suspensión: la plasticidad implica una temporalidad que consiste en la propia dialéctica del cambio, articulando la inmovilidad (lo fijo), la vaciedad (su propia suspensión) y la fluidez. La contradicción de esta doble temporalidad radica, pues, en las operaciones contradictorias y el doble ahora que contempla: la doble condición es la de tomar forma y la negación de toda forma. Malabou hace aquí un apunte que consideramos esencial: el desarrollo procede, en efecto, de una doble tensión, la que hay entre la aparición y la explosión de la forma. La totalidad aparece así en cada figura que se muestra con más fuerza que en las demás, sin purificarse de su pasado y manteniendo sus potencialidades, pero con una figura que gana más enjundia que las pasadas

o futuras: se sostiene el ahora sin fijarse. En cierta aceleración dinámica, constituye saltos o parpadeos que pasan a lo otro de sí sin dejar agujero pasado, emergencia de lo opuesto en un salto cuya figura nace antes de devenir consciente, como los cambios del metal fundido o el hongo explosivo de una bomba. La clave de esta cita fundamental de Hegel que refiere Malabou (2013, nota 40) es señalar que la contradicción dinámica no se absuelve de figuras, sino que se transforma a través de ellas, siendo precisamente la totalidad una especie de continuo con parpadeos, con saltos que hacen vibrar la estructura toda. La plasticidad tiene así la capacidad de cambios y metamorfosis reveladas en figuras sostenidas que al mismo tiempo se prestan a plasticidad y resisten la transformación sin abrir el espacio trascendental de un proceso que las domeñase. O, también, siendo este proceso una nada abierta, una nada anárquica que no podría darse sin figura. Es de esta forma como no deja de darse.

Así aparece precisamente el vínculo entre plasticidad, temporalidad y dialéctica, pues la formación del porvenir mismo pasa por el accidente, el *συμβεβηκός*, que es tanto continuación como emergencia, algo que llega y algo que sigue. Tiene un doble sentido, el lógico en tanto secuencialidad y, el cronológico, en tanto eventualidad de un porvenir. La autodeterminación es, así, relación de la sustancia que sigue con lo que adviene, con el porvenir, la transmutación del accidente. La sustancia recibe sus determinaciones como propias, como continuaciones que al mismo tiempo la transforman, haciendo precisamente del tiempo este cambio. Por ello, el porvenir no habría de ser leído meramente como una instancia futura del ahora, dentro de lo que Heidegger llamaba concepción vulgar del tiempo, de lo cual acusaba a Hegel por llevar al extremo la física del tiempo aristotélica. Más que una instancia en una secuencia de puntos que aún no es, su propuesta obliga a ampliar el significado del tiempo a una dimensión plástica. El tiempo no estaría aquí diferenciado trascendentalmente de la propia dialéctica, aunque parpadee en ella, y no ocupa un lugar o un metalugar en el sistema. «El tiempo es una instancia *dialécticamente diferenciada*, que solo se determina como momentos

de una forma *momentánea*» (Malabou 2013, 36). La momentalidad del tiempo, el porvenir del tiempo está titilando en la propia plasticidad de las figuras y cede precisamente a ellas, es casi la sustancia misma del cambio. Podríamos decir, más bien, que el tiempo (vinculado a la dialéctica y la plasticidad) es lo que anticipa actuando en la subjetividad hegeliana en tanto que ve un (por)venir.

Pero este porvenir que se anticipa no es la vejez prematura que intuían los críticos de la ausencia de la temporalidad hegeliana. El *advenir* como *porvenir* no sólo es la espera teleológica de la evolución de los acontecimientos, también es un *ver venir*, la intuición de una posibilidad que encierra la sorpresa de su aparición: así como el ejemplo de la fundición del metal por saltos, ver venir un acontecimiento no anula su sorpresa, sino que provee su proximidad. El porvenir de la propia totalidad se eleva en su propia interioridad, combinando la doble tensión de pasar y venir. Todo ello indica que Hegel trabaja, precisamente, con dos tiempos a la vez y que en su filosofía el tiempo mismo, forma de formas, se forma y cambia de forma. Las dos temporalidades son, por un lado, la secuencialidad de instantes, la progresión, y con él, el sentido instantáneo, el tiempo que es y no es, cuyos momentos se anulan mutuamente, siendo el instante presente un punto entre dos entes, co-implicación de la presencia y la nada: aquí también hay un doble *momentum*, el tiempo como instante y el tiempo como continuidad no se excluyen, se llaman; y por otro lado, en tanto tiempo que nunca es lo que es, que se niega a sí mismo, que nunca permanece, excediéndose a sí por fuera del cambio: «El *concepto* del tiempo tiene él mismo momentos, se diferencia y, por consiguiente, *se temporaliza* a sí mismo» (Malabou 2013, 39). Dicho de otro modo, como dijimos anteriormente, el tiempo es radicalmente múltiple, se temporaliza en instancias, se diferencia de sí. Estamos diciendo algo fundamental a través de esta lectura de Malabou que ya rompe con las lecturas sobre la temporalidad de Hegel: aquí Hegel ya no está remitido a una filosofía sin temporalidad, sino, aún más, al filósofo de la variabilidad del tiempo como tiempo, a la posibilidad de pensar el tiempo de diferentes formas.

Tamaño pensamiento, que el tiempo varíe sus formas de temporalización, es de tal profundidad que no logra transmitirse completamente en palabras más que recorriéndolo.

Retomemos las dos diferencias temporales que recoge Malabou: en lo que respecta a la diferenciación lógica, dicha determinación alude al sentido aristotélico del tiempo en la *Física* y al kantiano en la *Crítica de la razón pura*. En estos casos, el tiempo obedece al mismo principio del Yo=Yo de la conciencia pura de sí: tomando el resultado del Yo pienso kantiano, el tiempo no sólo sería un continuo de puntos sino también una instancia sintética y, por tanto, un sensible-no sensible, una forma pura de la intuición. De este modo, el sistema hegeliano no sólo hace referencia al ahora o a lo que se produce en el devenir, pues es el propio devenir, es la propia producción de la síntesis temporal y su propia continuidad. En palabras de Hegel con Malabou: «no es en el tiempo donde todo se produce y pasa, sino que el tiempo es el devenir» (Malabou, 2013, 40). Derrida, nos lo recuerda Malabou, lo declara claramente: «en Hegel hay una crítica a la intratemporalidad» (Derrida 1972, 49), una crítica a la metáfora del tiempo y a los vacíos positivos, siendo así una meditación no trascendental del tiempo activo. Por ello toma del vínculo Kant-Aristóteles el tiempo como síntesis y como continuidad, siendo la síntesis el propio despliegue. La propia aporía aristotélica de la imposible coexistencia de instantes se desborda en coexistencia diferenciada: en efecto, hay cierta complicidad o co-implicación que mantiene (*maintien*) juntos los ahora (*maintenants*) en esa figura que sostiene la vibración de la totalidad. *Simul*-taneidad o con-junción, de ahí surge la posibilidad de pensar el tiempo de la física como serie y como síntesis al mismo tiempo. El *simul*, tema derrideano por excelencia, expresa entonces la co-implicación originaria del tiempo (síntesis de la coexistencia de puntos) en la que el comparecer es condición de todo aparecer. El análisis de la relación tiempo-espacio también lo revela: así como los puntos no instauran el elemento positivo del espacio, sino que define el espacio la posibilidad sin posición de toda separación y negación, síntesis originaria que permite la distancia, así el tiempo es unidad sintética

negativa. El inicio de la *Fenomenología del Espíritu*, al comenzar con la certeza sensible, señala el ahora que, siendo muchos ahora, se constituye como la síntesis de los apareceres puntuales, pudiendo así autodiferenciarse. Su carácter plástico le permite, pues, autodiferenciarse doblemente, de manera sincrónica (no tiene un único significado, hay teleología y eventualidad) y diacrónica (el tiempo no es siempre lo que es, se diferencia de sí, genera diferentes tiempos, pero no como modalidades temporales, sino diferentes formas de tiempo, genera la historia de lo que no tiene historia). El tiempo genera su propia historización y no se resume en ella.

En lo que respecta a la diferencia cronológica, el ver venir anticipatorio subjetivo tampoco es igual a sí. Como anticipación, es al mismo tiempo posibilidad originaria del encuentro con sus propias posibilidades, pero produciéndolos de diferentes maneras en los momentos de la historia: la diferencia cronológica del porvenir revela, pues, que no siempre es el mismo porvenir ni el porvenir en el mismo sentido, que el porvenir vive cambios esenciales, sustanciales. Así, Hegel toma dos momentos fundamentales en la historia de la filosofía, el momento griego y el momento moderno, en los que se da testimonio de la doble diferencia a partir de la relación entre sustancia griega (οὐσία, ὑποκείμενον) y la sustancia (sujeto) de la modernidad. Teleología y síntesis comprueban a la sustancia como sujeto y al sujeto como sustancia en relación especular. La filosofía hegeliana sintetiza ambos momentos como cambios incoados uno en el otro, con el cristianismo como gozne. El cristianismo es donde el sujeto difiere de sí mismo, en sentido lógico y cronológico: es al mismo tiempo una doble síntesis, primero como *sustancia-sujeto* y luego como *sustancia-sujeto*, variando el énfasis del cara a cara de las dos temporalidades en cada caso, sin purificarse totalmente una de la otra. ¿Cómo transforma Hegel, y bajo qué síntesis, las modalidades? En un cara-a-cara, *vis-a-vis*, encuentro filosófico, especulativo-especular: ambas ponen de manifiesto una doble acepción del *en sí* y *para sí*, según la potencia y el acto en el despliegue teleológico de los griegos, y según el momento subjetivo (certeza y vivencia de la verdad) y objetivo (la verdad) de la unidad

sintética de apercepción en tanto fundamento de la *Vorstellung* desde el punto de vista moderno. Ambas se espejean y se especulan, recordándose mutuamente y siendo una el porvenir y el *ver venir* de la otra. Dicho de otro modo, arriesguemos decir que se trata de la combinación de la temporalidad como el todo de la historia que se abre y la temporalidad de la síntesis que acontece en el ahora, mezclando en ambos casos perduración y cambio. El tiempo aparece como todos los tiempos, historizándose sin que esta historia lo resuma. El instante presente, mi duración ahora, no es una exclusión de la historia, y viceversa, la historia no resume los momentos singulares, ambas están en diálogo o encuentro de producción temporal.

Producir el tiempo

Por todo ello, dice Malabou, la lectura de Hegel es «más agotadora que cualquier otra» (2013, 42), pues significa estar en dos tiempos a la vez, en un cumplimiento retrospectivo (ver el progreso) y un cumplimiento prospectivo (ver el advenir), en la síntesis y en la teleología. Así, se está siempre en la espera secuencial (lineal) y al mismo tiempo en la presuposición de que ya la secuencia se ha cumplido (teleología). Ambos momentos, que constituyen dos modos de temporalidad cronológica, espejándose, plantean la promesa de la temporalización inmanente del sistema. Esto sucede en dos porvenires que no tienen lugar al mismo tiempo, y que obligan a una síntesis de tipo advencial, cuya naturaleza será precisamente el trabajo que hará Malabou en esta tesis. Lo que en el fondo se abre es, entonces, el exceso interior del tiempo que a través de su propia figuración engendra su propia diferencia esencial, engendra su propio porvenir en tanto cambio. En Hegel, estamos realmente hablando de una temporalidad del tiempo y, por tanto, de un descerrojamiento del sistema desde adentro. Se trata entonces, lo dice el propio Hegel, de un tiempo que excede su definición inmediata (Malabou 2013, 44), un tiempo anárquico, de la velocidad cerebral que podríamos ver-venir aquí. Es un tiempo que excede pero que al mismo tiempo no se tematiza, no es exposición, no tiene

un *archimomento especulativo*, no sobrevuela el sistema porque no tiene un estatuto trascendental. El sistema hegeliano no tiene afueras, y por ello no acoge un trascendentalismo que se incluyese en lo que lo hace posible. En este sentido, la no-exposición de esta temporalidad es su propia inclusión en el pensamiento, es su propia plasticidad, está presupuesta en la propia manera de crearse, como el trabajo mismo sobre el concepto de plasticidad. Y es que precisamente la singularidad es el propio pasaje a la exterioridad, su propia esquematización: el ser se esquematiza a sí mismo, pero no en una reflexividad que se viva sino en una entrega, en un envío, una comparecencia previa, que sólo se hace efectiva en lo recibido. La excedencia del tiempo respecto de sí mismo es el envío de un exceso interior.

Así pues, la lectura del porvenir de Hegel tendrá como guía el ver venir como síntesis temporalizadora de la filosofía (anticipación que proyecta a la subjetividad ante sí comprometida en su proceso de determinación y que encuentra la formación de su propia forma) y la plasticidad como *energía* diferencial que trabaja en ese *ver venir*, apareciendo como condición de posibilidad. Ese ver venir tiene, como vimos, una doble diferencia: la lógica (la lineal de los instantes que se inter-excluyen y sintética de autodeterminación, traducción sensible del concepto) y cronológica (en tanto que tiene él mismo una historia a la cual no se reduce, aunque en ella se despliegue, y esa diferencia es la sustancia *viéndose venir* en dos momentos, el griego y el moderno, con su propia modalidad de síntesis y de hipotiposis). Esta elasticidad infinita de la forma absoluta, como temporalización o cambio inagotable de la sustancia sujeto es al mismo tiempo determinación para cada momento sustancia-sujeto, es decir, da una relación con el contenido de la verdad: su verdad nunca llega a ser metaverdad ni intraverdad. Más bien, es un juego entre su momento total y su momento particular, entre el objetivo y el subjetivo. Y es que la efectividad del espíritu consiste precisamente en ese avance-anticipado que abraza el despliegue temporal donde parece no estar, cultivándose, educándose, exteriorizándose para enviarse.

A modo temporal de conclusión

La plasticidad nos permite entonces pensar el cambio como tiempo en doble diferenciación. Al trabajar el concepto, descubrimos que el sistema en su totalidad alberga economías de transformación, explosiones y formaciones que desdoblán la fijación del sentido. El campo trascendental estaría en cierto modo ya copado por el propio movimiento, sin posibilidad de un afuera radical. Frente a Levinas, por ejemplo, la alteridad no se daría en distancia absoluta para romper la tara del ser, su finitud (Levinas 2011), sino que se crearía en el propio movimiento del cambio que produce el estar sujeto a la plasticidad. Esto significaría que la condición del filósofo radicaría más en su poder de transformación de la realidad, en doble instancia de dar lugar a la forma y formar ese dar lugar, que en su pasividad absoluta. La actividad formadora desborda las fenomenologías de la pasividad para dar paso a la actividad con sus instancias negativas. El poder de negación es, para Levinas de nuevo, una falsa distanciamiento, pues realmente resume en sistema sintético toda producción de distancia. Ahora bien, lo que Malabou abre aquí es la posibilidad de pensar una doble instancia de la negación a mayor profundidad, pues el hecho de poder cambiar y dar forma restituye un poder de liberación a la subjetividad que podría, precisamente, acoger al otro de otra manera.

Notas

1. Dedico este artículo a mi gran amigo Iván Galán, cuyo trabajo especulativo de profunda filosofía y amistad no ha hecho más que darme sabiduría, muchas de estas ideas han surgido compartiendo con él y gracias a él. En particular la idea de *auctoría*, es decir, la de una mutua fecundidad de autores, y la de generatividad (Galán 2017).
2. Desde Kierkegaard hasta Levinas, pasando por Benjamin y por Rosenzweig, la idea de un todo que cubra lo singular ha sido objeto de profundas y fundadas críticas. Ahora bien, resultará siempre interesante saber entonces qué es tal totalidad, cuál es su significación (García Baró, 2007, 124).
3. En algunos puntos sí llega a hablar Malabou de hermenéutica de la plasticidad, por ejemplo, en Malabou (2022b, 189).
4. Convendría discutir la digresión que, según Iván Trujillo, hace Malabou de la metáfora en ciertos textos de Derrida, en los cuales la metáfora implicaría un cuestionamiento de la lectura del tiempo en Hegel. Todo se jugaría en la posibilidad de que la huella aparezca o no como deferencia de su propia posibilidad a nivel temporal. Es la clave incluso para que, también en palabras de Trujillo (2019), se pueda desplazar la diseminación con respecto a la formación plástica. En todo caso, no hay que olvidar que Malabou toma como bandera la crítica a las filosofías de la huella, es una filósofa de la inmediatez del tiempo.
5. «En sí misma, toda idea es neutra o debería serlo; pero el hombre la anima, proyecta en ella sus llamas y sus demencias; impura, transformada en creencia, se inserta en el tiempo, adopta figura de sucesos».
6. Agradezco la referencia a Iván Galán.

Bibliografía

- Canguilhem, Georges. 1970. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. París: Vrin.
- Cioran, Emil. 2014. *Breviario de podredumbre*. Traducido por Fernando Savater. Barcelona: Taurus.
- Derrida, Jacques. 2015. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Traducido por Javier Bassas Vila. Salamanca: Sígueme.
- García Baró, Miguel. 2007. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme.
- Galán Hompanera, Iván. 2017. *Generativität, Instinktivität und Faktizität im Denken Edmund Husserls*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores.
- Levinas, Emmanuel. 2011. *De la evasión*. Traducido por Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Malabou, Catherine. 2010a. «De la transparence cérébrale comme éclipse du temps». *Le Genre humain 1*, no. 49: 23-34. <https://doi.org/10.3917/lgh.049.0023>.
- . 2010b. *La plasticidad en espera*. Traducido por Cristóbal Durán y Manuela Valdivia. Santiago de Chile: Palinodia.

- . 2013. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Traducido por Cristóbal Durán. Avellaneda: Palinodia.
- . 2014. *Avant Demain. Épigénèse et rationalité*. París: PUF.
- . 2022a. *Plasticity. The promise of explosion*. Edinburgh: University Press.
- . 2022b. *Au voleur !*. París: PUF.
- Trujillo, I. (2019). «La digresión. Malabou, Derrida y el concepto vulgar del tiempo. (Aproximación al problema de la inactualidad de Hegel)», *Revista De Humanidades (Santiago. En línea)*, no. 39:159-179. <https://revistahumanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/110>

Francisco Javier Parra Bernal (francisco-parra96@gmail.com) es Investigador independiente y traductor, Filósofo de la Universidad de Antioquia de Colombia con Máster en Estudios Avanzados de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado recientemente *Mais y a-t-il la guerre ? Levinas face à la finitude infinie comme polémos originaire*.

Recibido: 29 de setiembre, 2025.

Aprobado: 24 de noviembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2754

Iván Galán

Las presencias de la plasticidad: diferencia, cambio y evento en el pensamiento de Catherine Malabou

Resumen: *El siguiente artículo, consagrado al pensamiento de Catherine Malabou, evalúa el concepto de plasticidad, así como su impacto sobre lo que se ha dado en llamar metafísica de la presencia. La plasticidad aparece en la obra de Malabou como una instancia de pensamiento destinada a romper con la determinación unívoca del concepto de presencia, erigiéndose en el acontecimiento en virtud del cual la presencia no se manifiesta sino como cambio de presencia, es decir, como presencia cambiada. El presente texto se ocupa asimismo de la exégesis que lleva a cabo Malabou del texto de Heidegger *Tiempo y ser* en su obra *Le change Heidegger*, sosteniendo que la plasticidad terminará por asimilar, cambiándolo, el evento apropiador (Ereignis).*

Conceptos clave: *plasticidad, diferencia, evento apropiador (Ereignis), deconstrucción, metafísica de la presencia.*

Abstract: *The following article, devoted to the thought of Catherine Malabou, evaluates the concept of plasticity, as well as its impact on what has been called the metaphysics of presence. Plasticity appears as an instance of thought destined to break with the univocal determination of presence by establishing itself as the event by virtue of which presence manifests itself as a change of presence, that is to say, as changed presence. The present text also*

*deals with Malabou's exegesis of Heidegger's text *Time and Being* in his work *Le change Heidegger*, sustaining the thesis that plasticity comes to be assimilated, by changing it, to the event (Ereignis).*

Keywords: *plasticity, difference, event (Ereignis), deconstruction, metaphysics of presence.*

Introducción

La compleja relación que media entre *diáléctica* y *deconstrucción* ha dado pie a toda una proliferación de textos encomendados a elucidar los diferentes aspectos en los que esta se decanta. Pero hablar de relación, usando el singular, equivale ya, quizás, a ceder a una tentación ilícita, como si fuese posible aludir a todo el acervo especulativo que se acumula en la intersección de la doble rúbrica Hegel-Derrida, situándola bajo la advocación del concepto de *relación*.¹ Sin embargo, a pesar de tan inaudita proliferación, se ha solido soslayar una diferencia fundamental entre ambos planteamientos. La deconstrucción, amén de recusar —a diferencia de su contraparte dialéctica— el título de *método*,² parece que jamás podrá ser concebida y objetivada en guisa de *resultado*, algo que contradice, como se sabe,



de manera frontal lo que Hegel nos comunica en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*:

Lo verdadero es el todo [*Das Wahre ist das Ganze*]. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, resultado [*Resultat*], y que hasta el final [*Ende*] no es lo que es en verdad. (2010, 75)

En su lapidario laconismo, estas tres frases epitomizan la comprensión tradicional, pre-plástica o simplemente metafísica del pensamiento hegeliano. Y es que en el espacio conceptual que roturan, se esboza el acceso de la filosofía occidental a la finalización de su cumplimiento (*Voll-endung*) o, más precisamente, a su cumplimiento como finalización.³ Se trata aquí del advenimiento a sí de una tácita aspiración que determina y marca —irrigándolo e imantándolo desde el interior— el devenir de la singladura del pensamiento filosófico occidental en su conjunto. Sabemos que la negación dialéctica, auténtico motor metódico de la filosofía hegeliana, suspende las formaciones de sentido producidas con anterioridad a la emergencia de la especulación dialéctica; pero, lejos de anularlas o desposeerlas de toda validez, la negación las deja en reserva, y ello en aras a destinarlas a su acabamiento sistemático final bajo los auspicios de la síntesis absoluta del espíritu, a la postre verdad y sujeto de la historia. Las formas históricas sufren, por la acción mediadora del quehacer dialéctico, una transformación que las aboca a un fin bien determinado, a saber, al alumbramiento del espíritu como culminación sistemática de un proceso totalizador basado originalmente en la inmediatez histórica (*unvermittelt*) de la experiencia filosófica, la cual accede ahora, con la dialéctica y a través de ella, a la dimensión originaria de su verdad, y lo hace a la manera de un resultado.

El encaminamiento de la experiencia hacia el espíritu como su fin no da, entonces, lugar a una simple tautología, que habría, por consiguiente, de ser asumida como la plasmación finalista de un origen que gerencia de antemano el rumbo de la historia, tampoco como la programación preestablecida de un proceso que la

historia tan sólo se encargaría de desarrollar o simplemente ejecutar. El fin surge sobre la marcha, el sentido de la historia —o lo posibilidad de la historia como sentido— se inscribe en la experiencia de la facticidad histórica, y lo hace como in-formación de la contingencia. Tanto la agencialidad del sujeto como el carácter procesal del desarrollo histórico son disposiciones en las que se señala la emergencia de un evento en virtud del cual la contingencia se separa de sí misma, pero para re-prenderse de nuevo a partir de una imagen (*Bild*) que marca la distancia del sí consigo. La distancia que esta escisión introduce, es necesaria para impulsar el proceso de formación como subjetivación (*Subjektbildung*). A mi juicio, es en este sentido como hay que entender a Fichte cuando plantea que la intuición no es sino la «oscilación de la imaginación entre direcciones opuestas» (Fichte 1845, 231). El proceso de identificación presupone ya siempre un desajuste irrecuperable.

El sujeto (concepto o espíritu), lejos de erigirse de entrada en actor inconsciente de la historia, se establece como la *con*-secuencia de la paciencia, la negatividad y el desgarrar, figuras estas que dan gestación, en virtud de una mirada que abarca y recoge la singladura de la experiencia en la sincronía de un ahora, al sentido de la subjetividad, es decir, a la subjetividad como sentido y destino de la historia. Malabou denomina a este movimiento «*esencialización de la contingencia*» (2013,140). El sujeto, para poder formarse desde su estado substancial conforme al sentido ideal que Hegel le adscribe, ha de sustraerse a las determinaciones fácticas que imperan en los diferentes estados de su desarrollo correspondiente, arrojándose a la virtualidad de un proceso de formación controlado por la vigilancia de un trabajo dialéctico basado en la repetición y el hábito (2013,140). Así las cosas, el sujeto de la fenomenología hegeliana es también —y quizás, ante todo— un sujeto paciente; él es aquella esencia a la que le pasa o acontece cierta transformación, que su experiencia, conmutada en saber, transforma en historia; la esencialidad substancial deviene entonces subjetividad.

La admisión de la substancia a la presencia como sujeto es la respuesta del pensamiento hegeliano a la pasión y el sufrimiento (*sufferre*),⁴

su manera de acumularlo para hacer historia y transformarse en espíritu, cambiando el desgarrar y el trauma en presencia según una economía de la superación. En la gestación de este resultado (que no es además deliberado, gesto que trae a la patencia de un ámbito exterior la incoación de una conciencia gerente en la pureza de su interioridad inmarcesible, sino algo acarreado, gestado, un *gestum*, una *Gestalt*) pone el pensar todo su energía y abnegación. La substancia deviene sujeto en el padecimiento, epigenéticamente (la teleología es la interpretación en clave conceptual a cargo del espíritu sobre su propio devenir epigenético, la conclusión *a posteriori* de una transformación *a priori*). La teleología solamente emerge, entonces, de forma retar-*dada* en la coherencia de una mirada que efectúa, *a toro pasado o après coup*, una reconstrucción de la experiencia: es el espíritu el que se prelude a sí mismo al repetir su gestación, al cambiar (transformar o transmutar) la experiencia y el padecimiento que acarrearón su surgimiento (que lo acarrearón a él) en historia, en *su* historia.

El espíritu recubre —al repasar la experiencia de su gestación— el sufrimiento con toda una serie de actos fundadores de sentido (síntesis) que reinterpretan, por vía de la mediación, la experiencia a la luz del lenguaje y la significación: transformando el pro-ceso en concepto (*Begriff*). El padecimiento y el desgarrar, que no son *a priori* negados, sino afirmados con todo el peso y la rotundidad existencial de la posición más inamovible, reciben *a posteriori* un significado que será solamente retenido en su calidad substancial (la negación es la significación misma del significado o el ser del espíritu) con el advenimiento del espíritu, de la conciencia, del sentido, es decir, del sufrimiento transformado en significación o concepto. Desde aquí podemos columbrar lo que Malabou nos quiere dar a entender bajo el título «mímica del cambio» (2004, 84): espíritu, conciencia, sentido no existen antes del cambio, son *entidades* radicalmente cambiadas, la esencia de su origen es la transformación, tras la cual no hay nada; únicamente metamorfosis, cambio, ductilidad y porosidad ontológica. Con Malabou, es posible ver en qué gran medida Hegel interpreta el espíritu a partir del movimiento y no viceversa. El padecimiento

como realidad última del cambio es lo que hace aparecer la imagen (*Bild*) de lo que con ella y en ella cambia sin determinarla de antemano. El resultado del cambio (la imagen del espíritu o el espíritu como imagen) interpreta su propio cambio cambiando, a través de la *Bild-ung*, el cambio al ser y a la presencia (simulacro del ser como cambio que cambia el cambio en presencia), pero ni el ser ni la presencia pueden ser interpretadas como la esencia del cambio, sino solo como cambios del cambio. Tanto la dialéctica como el espíritu absoluto son el *a posteriori* de una posición que, al retirarse en la reserva de la negación conservada, transforma la positividad del desgarrar en advenimiento y proto-fundación de sentido: la esencia se transforma en sujeto, el sujeto acoge en su resultado la verdad de la esencia.

La deconstrucción, por su parte, jamás podrá darse como resultado, y ello por diversos motivos. El juego invaginador de la diferencia, que abre el adentro y el afuera del texto a una alteridad irreductible a ambos, o el procedimiento o regla de la *doble marca*,⁵ que produce una bifurcación conceptual inmune al trabajo de la reserva y negación dialécticas, constituyen —*verbi gratia*— dispositivos aptos a dislocar y desconcertar cualquier propósito o intento de acumular, es decir, de *entre-tener* el sentido de la experiencia (el sufrimiento y la paciencia) en la unicidad (necesariamente monolingüista) de un resultado. Con todo, lo que irrefragablemente impide a la deconstrucción coincidir con sus propios resultados o igualarse a ellos estriba en la naturaleza de su propia fuerza operativa. La deconstrucción no puede por menos que diferir sus resultados en el momento mismo en el que los produce. En virtud de esta diferenciación de sus resultados, parece verse obligada a habitar perpetuamente el espacio que ella misma abre entre sí misma y su otro, suspendida en cierta (in)eficacia de sus operaciones. Dicho con otras palabras: la deconstrucción tiene una condición (meta-deconstructiva) de su eficacia en la no-deconstrucción de aquello que deconstruye. Un horizonte carente de un sentido aún vivo para los problemas metafísicos, un campo árido completamente agostado por la holladura de la diferencia, terminaría por repeler toda práctica deconstructiva. La deconstrucción ha de

mantener, por ende, tanto a la *onto-teo-logía* como a sus sub-formas suspendidas en el pasaje a su otro, sin dejarlas acceder completamente a él, manteniéndolas en vilo en el *entre* de la negociación que ella misma abre o que, en un cierto sentido, ella misma es. En un horizonte en que la diferencia entre pensamiento y escritura, presencia y firma haya sido del todo desconvocada, dirimida o completamente nivelada, o en el que, transpuesta en su otro, la metafísica se hubiese disipado por completo, la operatividad de la huella no podría sino perder la holgura de sus desplazamientos, dislocaciones y repeticiones.

Derrida nos dice, bien es cierto, que ni el rastro ni la diferencia se pueden pensar «a partir del presente, o de la presencia del presente» (1989, 56), pero esta interdicción se avera como un auténtico *adínaton*, pues todas las definiciones que Derrida aporta hacen uso de y reactivan aquello que la diferencia holla, tacha y difiere, y que solo holla, tacha y difiere en tanto que reactiva. En cierto sentido cabría invertir la afirmación que acabamos de citar diciendo que sólo se puede pensar la huella a partir del presente y de la presencia del presente. Para que el presente pueda hacerse el signo del signo, la marca de la marca, etc. (1989, 59), la marca de la marca ha de manifestarse como la marca de un presente que ella disloca (cuya dislocación ella misma es). Toda la legibilidad de la diferencia en el despliegue ejecutivo de su operatividad pasa por la suspensión de sus resultados y la conservación de sus deconstrucciones en un vértice que mantiene el sentido de la *onto-teo-logía* y de la metafísica de la presencia suspendido en su cierre, sobre su cierre. Enunciaciones del tipo: *la diferencia remite a un pasado que nunca ha sido presente o la diferencia apunta hacia un futuro que nunca será la modificación de un presente* reactivan el sentido de lo que desplazan en la operación misma de su desplazamiento. La diferencia solo puede ser enunciada difiriendo una presencia viva, como la operatividad misma de este diferir, es decir, con el presente que revoca y a través de él.

Así las cosas, la diferencia, al intentar concebirse más allá de la presencia, no puede por menos que convocar la significancia de aquello mismo que pretende dirimir. Es justamente la

convocación y suspensión simultánea de la presencia lo que involucra una extraña necesidad de la historia en la *exposición* de la diferencia. Pues esta se significa con los medios de aquello que deconstruye; la deconstrucción de la presencia es, con otras palabras, la *significancia* misma de la deconstrucción. Todo acontece como si la suplementariedad y la huella solo pudiesen llegar a sí (identidad radicalmente descentrada e incluso ausente), difiriendo la presencia que ellas mismas convocan y subvierten, como si la presencia fuese, en cierto sentido, un episodio del diferir mismo de la diferencia, lo que constituye su *Selbst* de diferencia. Escuchemos a Derrida:

Y sin embargo, el pensamiento del sentido o de la verdad del ser, la determinación de la diferencia (*différance*) en diferencia óntico-ontológica, la diferencia pensada en el horizonte de la cuestión del ser, ¿no es todavía un efecto intra-metafísico de la diferencia? El despliegue de la diferencia no es quizá sólo la verdad del ser o de la epocalidad del ser. Quizá hace falta intentar pensar este pensamiento inaudito, este trazado silencioso: que la historia del ser, cuyo pensamiento inscribe al *logos* griego-occidental, no es en sí misma, tal como se produce a través de la diferencia ontológica, más que una época del *diapherein*. (1994, 57)

Este extraño despliegue, esta extraña *auto-exposición* de la diferencia como presencia diferida o como diferencia *de* la presencia, da lugar a una suerte de hiper-hegelianismo encetado: la *aparición* de la diferencia como el hiato que rompe la unidad y el espesor histórico de la presencia (auténtico *ethos* de la *onto-teo-logía* según Derrida), así como la disimulación de la no-presencia del ser (signo de otro signo, huella de otra huella) en la existencia óntica (pues la diferencia ontológica no es sino un suplemento de la *différance*), constituyen —en una suerte de cuasi-dialéctica— el sentido de la separación y del *afuera* que la *época del diapherein* ocupa con respecto a toda época. Se puede decir que la diferencia no es completamente indiferente a la historia de su despliegue, que ella es, en cierto sentido, ese mismo despliegue, al cabo del cual accede a pensarse de forma retardada, pues ella,

aunque «(es) más “vieja” que la diferencia ontológica o que la verdad del ser» (1989, 57), solo accede y se expone a sí misma de forma diferida en la *epojè* o suspensión deconstructiva que acarrea el *cierre de la metafísica*. La necesidad inmanente que arrastra al suplemento a exponerse como cuasi-resultado (sin permitir, empero, que la presencia pase por completamente a su otro) de su propia suplementación es precisamente lo que autoriza a Malabou a denominar la deconstrucción como «tendencia intrínseca de la metafísica», la cual «puede ser llamada, a fin de cuentas [...] tendencia autodeconstrutora de la filosofía» (2008, 54).

En este impase en virtud del cual la deconstrucción queda suspendida en el hiato epocal que ella misma abre entre su cumplimiento y su otro, entre ella como tendencia y el cumplimiento de esa tendencia como el paso de la presencia a su otro, emerge la «plasticidad» que propone Catherine Malabou como nuevo «esquema motor» de los tiempos (2008, 119). Veremos que el rol que cumple la plasticidad revierte en la transformación de la diferencia a un nuevo régimen de productividad. La plasticidad no se entiende como deconstrucción de una presencia (la presencia), sino como *construcción* de nuevas presencias a partir de la presencia (una presencia) reconstruida, cambiada, alterada. El campo de la presencia no es un territorio monolítico. Lo que en ella se hace presente son los cambios. La presencia es una máscara de transformación, una careta con muchos rostros, huella figurativa que estructura la diferencia. Las huellas que alteran la presencia son, a su vez, alteradas por la presencia cambiada, como los fragmentos de una máscara de transformación, que, idénticos y diferentes a la vez, son alterados por el efecto estructurante de otros fragmentos.

Cambiar de diferencia

Que la economía general que pone en marcha la diferencia precise de una historia del logos, de una arquía del ser en su doble sentido arjético (origen) y arcóntico (principio gerente de toda transformación), que la diferencia tenga que des-plegar sus huellas por todo lo ancho

de la *onto-teo-logía* para irse a sí misma en los alcances, que al fin y al cabo la diferencia tenga menester de una travesía por el continente de la presencia que ella disloca para acceder a sí a través de aquella, que la deconstrucción sólo sea posible en la medida en que habita su propia suspensión diferida, todo esto da testimonio del carácter regresivo de la diferencia, del hecho de que ella sólo puede ser arrojada a partir de una historia cuya validez mete en solfa y cuyo origen socava.

Frente a esta diferencia en suspensión regresiva, Malabou propondrá un cambio de diferencia. La diferencia que surge de este cambio no genera otra diferencia (diferencia de segundo o tercer grado), sino que se trata de la misma diferencia de otra forma, cambiada. En el cambio de diferencia reside la fuerza de la plasticidad o la plasticidad como fuerza del diferir.⁶ Como veremos, el cambio de diferencia que trae consigo el pensamiento de Malabou pretende romper las ataduras regresivas que mantienen la diferencia en estado de suspensión entre la metafísica y su allende o, por decirlo de otra forma, en estado de correlación unívoca con la cuestión de la presencia. La diferencia plástica revocará, hasta cierto punto, el cierre de la metafísica, abriendo la metafísica a las metafísicas, a toda una infinidad de potenciales metamorfosis inusitadas, hasta el punto de que en la presencia misma se pondrá de manifiesto una cierta plasticidad: la presencia cambia, la presencia es cambio. No nos las habemos con un cambio de presencia, sino con una presencia cambiada y siempre cambiante. Con *El porvenir de Hegel* (2013) detona un movimiento de cambio en punto a la presencia y a la diferencia que alcanza toda su amplitud divergente tanto en *Le Change Heidegger* (2004) como en *La plasticidad en el atardecer de la escritura* (2008). El carácter plástico y cambiante de la presencia absorberá a la propia diferencia en su vorágine metamorfa y oscilante, desamortizando así el carácter regresivo y unívoco de su economía deconstructiva (la cual va aparejada o se deriva de una comprensión uniforme de la presencia, de una presencia siempre *una*, de una presencia sin cambio).

En lo subsiguiente nos centraremos en el análisis de *Le Change Heidegger* y en especial

en las primeras páginas de la segunda parte, en las cuales Malabou consagra una atenta lectura al famoso texto de Heidegger *Tiempo y Ser*, del año 1962. La aproximación de Malabou a este texto del filósofo alemán, en el que, como es bien sabido, este aborda la cuestión del ser a partir del problema de la donación, nos ofrecerá una suerte de fanal para colocar en él la cuestión del cambio, de la diferencia y de las presencias de la plasticidad en la obra de Catherine Malabou.

El cambio Heidegger

El cambio Heidegger es descrito por Malabou como una suerte de alternador (*Wandler*) o crisol, el cual lleva a cabo toda una serie de cambios (*Wandeln*), transformaciones (*Wandlungen*) y metamorfosis (*Verwandlungen*) (2004, 9) que funden o fisioan la densidad ideal de los entes, las esencias y los seres. Cambio, transformación y metamorfosis conforman, a la postre, lo que la autora franco-argelina denomina la «triada del cambio» (2004, 10). Esta triada —abreviada por ella a través de las iniciales *W,W,V_* conlleva «conversiones de regímenes ontológicos, simbólicos y existenciales: la mutación de la metafísica, la metamorfosis del hombre, la metamorfosis de Dios, el cambio del discurso, la transformación de la mirada, la mutación del propio Heidegger» (2004, 9).

Llama la atención el uso metonímico del nombre propio *Heidegger* en el sintagma nominal *el cambio Heidegger*. A la triada del cambio se refiere Malabou acogiéndose a una engañosa analogía con, por ejemplo, todas aquellas leyes que reciben —precisamente por obra de una sinécdoque que apela al nombre del autor para designar la obra— su designación oficiosa de quienes las impulsaron (Ley Benot, Ley Azaña, Ley Bosman, etc.). El carácter engañoso de esta apelación estriba en el hecho de que Heidegger, a diferencia de lo que acontece en los ejemplos legales que venimos de aducir, no es, en sentido estricto, el impulsor del *cambio Heidegger*. El uso metonímico del apellido del pensador alemán no alude, a diferencia de lo que pasa con las leyes que a modo de ejemplo acabamos de aducir, a una autoría o progenitura. La sinécdoque expresa

aquí la exposición de la filosofía de Heidegger a toda una serie de cambios, transformaciones y metamorfosis, que ella no impulsa tanto como parece.

No se trata entonces de hacer emerger a la superficie de la patencia un impensado (*Das Ungedachte*) en el pensamiento de Heidegger, la sombra operativa que por caso este arroja tras de sí como, sombra que, constituyendo su dimensión ejecutiva o su núcleo energético, no podría como tal por menos que quedar necesariamente desatendida, soslayada, marginada, constituyendo, por decirlo con otras palabras, su secreto, secreto que tendría, por otra parte, en la pregunta por el ser su camino regio hacia la patencia y la claridad de la presencia. Malabou escribe: «el cambio Heidegger pertenece y no pertenece a este pensamiento [el de Heidegger]. El cambio trabaja dentro y fuera de él» (2004, 9). En el dispositivo el *cambio Heidegger* trabaja un doble genitivo, subjetivo y objetivo. Del trabajo de este doble genitivo resulta el *cambio Heidegger* como aparato de pensamiento a dos tiempos: el cambio germina en la obra *de* Heidegger (genitivo subjetivo) como producto metafísico inscrito en la tradición presencialista, mas no se queda anclado en ella como un atributo estable de este sistema, sino que se autonomiza y actúa sobre ella (genitivo objetivo), afectándola de alteridad, cambiándola en su otro, transformándose así en «el punto de *ruptura y de sutura entra la metafísica y su otro*» (2004, 24).

Esbozemos el itinerario que vamos a recorrer en las páginas ulteriores: en un primer momento expondremos a grandes rasgos el contenido de *Tiempo y Ser*; a continuación nos haremos cargo de la interpretación que Malabou hace del mismo; luego nos esforzaremos en elaborar el peculiar modo de «ser» de la plasticidad, poniendo el acento de nuestras pesquisas en todos aquellos rasgos que nos permitirán asimilar la plasticidad al concepto de propiciación apropiadora (*Ereignis*); para terminar retomaremos, a modo de colofón y corolario, la cuestión de la diferencia, mostrando cómo el concepto de plasticidad nos permite pensar la tradición más allá de la presencia, es decir, como proliferación de presencias.

Tiempo y Ser

En su texto de 1962, *Tiempo y Ser*, Heidegger se consagra a la tarea de pensar el ser sin el ente, haciendo expresa la voluntad de trasponer el umbral de la diferencia ontológica entre ser y ente como hilo conductor de la comprensión del sentido del ser. Como se sabe, el abordaje de la tarea de comprender el ser sin el ente acarrea una sorprendente transformación en la enunciación filosófica del ser y del tiempo. Heidegger, desistiendo del uso predicativo del verbo ser, no dice con Parménides *el ser es (ésti gár einai)*. Del mismo modo, también recusa decir *el tiempo es*. Ni el ser ni el tiempo son algo ente. En puridad, ni el ser ni el tiempo *son*: «El ser y el presenciar se transforman [...]. El ser no *es*. Se da el ser como des-albergar del presenciar»⁷ (2007, 10).

De este modo, la cuestión del ser y del tiempo se torna inseparable de la cuestión de la donación, es decir, de la manera en la cual *se da el ser y se da el tiempo* o, dicho de una forma más literal pero también más esclarecedora, de la manera en la que *se/Ello da el ser (es gibt Sein)* y *se/Ello da el tiempo (es gibt Zeit)*.⁸ Es ser cierto que Heidegger caracteriza al ser con respecto al ente (*im Hinblick auf das Anwesende gedacht*) como *presenciar* o *per-misión en la presencia (Anwesen als Anwesenlassen)* (2007, 9), en *Tiempo y Ser* se dará, sin embargo, especialmente a la tarea de pensar en propio (*eigens zu denken*) el carácter per-misivo que se manifiesta en la admisión del ente a la presencia en cuanto tal (2007, 9). Esto implica pensar el des-albergar (*Entbergen*) y el traer a lo abierto (*ins Offene bringen*), que caracteriza al ser, obviando su carácter fundamentador o fundamentante con respecto al ente, y ello en favor del dar que actúa desde el se/Ello que da ser y tiempo. Tanto la cuestión de la presencia como la del presenciar mismo sufren, por ende, una drástica transformación:

Pensar el ser en propio demanda soslayar el ser como fundamento del ente en favor del dar que juega ocultamente en el des-albergar, es decir, en favor del «se/Ello da». El ser pertenece como la dádiva del «se/Ello da» en el dar. En tanto que dádiva, el ser no es expelido del dar. (2007, 10)

La caracterización del ser como presencia o presenciación (*Anwesenung*) llega a nosotros como la herencia de algo que ya ha acontecido, excrecencia de una determinación pretérita que ha madurado sin nuestro quehacer y que, sin embargo, no puede por menos que ligar o vincular al pensamiento, saturando, hasta cierto punto, el horizonte del mismo con toda la plétora de modalidades de presenciación (fundamentaciones) del ser del ente que se han venido materializando en el curso de la historia como concreto des-albergar del ente. Y es que el presenciar en su devenir histórico testimonia de una cierta riqueza, de una copiosidad transformativa (*Wandlungsfülle*) del ser (2007, 10), sobre la cual se sostiene y cimienta su historia. En y a través del ente mismo —a saber, como sucesión de copiosidades— se va configurando el rostro de la historia del ser en tanto que admisión del ente a la presencia, presenciar o presenciación. Heidegger pone de relieve que la admisión del ente a la presencia en el presenciar fundamentador del ser del ente, ha asumido históricamente una fisionomía harto abigarrada. El ente ha sido determinado en su ser como *hén* o uno unificante, *lógos*, *idéa*, *ousía*, *enérgeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, auto-posición, espíritu, voluntad de poder o, finalmente, como presencia en el sentido de remanente o depósito calculable (como *Bestand* en el *Gestell*) (2007, 11). Pero conviene no confundir esta historia, cuya textura deletrea y decanta la sucesión de todas las determinaciones y fundamentaciones del ente operadas por la copiosidad transformativa del ser en su función des-albergante-presenciante, con aquello que funda la historicidad misma del ser en cuanto tal, a partir de sí mismo y con independencia de la determinación del ente. Para llegar a acceder al secreto de esta historia que opera más allá del presenciar del ser como per-misión⁹ o admisión del ente a la presencia, es menester efectuar una suerte de reducción de la diferencia óntico-ontológica, la cual permitirá desacatar el papel rector que venía ejerciendo la diferencia ontológica entre el ser (el des-albergar) y el ente (lo desalbergado) como instancia rectora del pensar. En efecto, Heidegger se despide una vez más y explícitamente de la historia del ser (*Seinsgeschichte*), siempre sostenida por la respectividad

correlacional del ser y el ente en el seno de la diferencia ontológica. Escuchemos a Heidegger:

El despliegue de la copiosidad transformativa del ser reviste la apariencia (*sieht zunächst aus wie*) de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia [...]. Lo historioforme (*Das Geschichtsartige*) de la historia del ser se determina patentemente tan solo a partir de la forma en la que el ser acontece, [...] a partir de la forma en la que se/Ello da el ser. (2007, 11-12)

En lugar de determinar la acción del des-albergar a partir de la manera en la que el ser genera la permisión del ente a la presencia y definir esta permisión a partir de lo en ella permitido (el ente), Heidegger retira el foco (suerte de reducción óptico-ontológica) temático de lo presentado y lo sitúa en el dar que ofrenda la dádiva del ser en tanto que des-albergar. La historia del ser elaborada a partir de la sustancia nuclear que proporciona la copiosidad transformativa de todas las determinaciones del ente, con aportar el contenido positivo de la historia de la filosofía occidental, no consigue granjearse un acceso al registro que últimamente da cuenta de la mutabilidad del ser, es decir, a aquel sitio que dispone, sin solución de continuidad, su transformación y modificación, instanciando así todas las fundamentaciones del ente como lo históricamente des-albergado en la admisión a la presencia.

Así las cosas, en el comienzo de la historia no se encuentra un impensado que sería menester desentrañar al hilo de la historia del pensar —que no es sino la historia de la relación mutua del ser y el ente agrupada en torno a la diferencia ontológica—, sino una cierta substracción, tan radical como original. Aquello que se sustrae sin paliativos, recusándose de una vez por todas al pensamiento filosófico, no es, como acaso cupiera pensar, el ser, sino más bien el se/Ello da: «En el comienzo del pensar occidental es pensado el ser, pero no el “se/Ello da” en cuanto tal» (2007, 12). Esta substracción va emparejada con una substitución: en el lugar del *se/Ello da* es la presenciación fundamentadora del ser, con su copiosidad transformativa, quien accede

al horizonte temático del pensar. Con lo dicho queda esbozado el corazón de la problemática: la cuestión del dar como lo que se retiene a sí mismo en la dádiva del don o, dicho de otra forma, más sucinta, como el eclipse de la dadivosidad en la dádiva:

A un dar (*Geben*) que solo da su don (*Gabe*) y que sin embargo se retiene (*sich zurückhält*) y sustrae (*entzieht*) mismamente, a semejante dar llamámosle enviar/(e)mitir (*Schicken*). [...] Lo histórico de la historia (*Das Geschichtliche der Geschichte*) se define a partir de lo destinal/misional (*aus dem Geschickhaften*) de un envío/(e)misión (*eines Schickens*). (2007, 12-13)

La historia del ser (*Seinsgeschichte*) se transforma aquí en un momento lateral y dependiente de un despliegue mucho más amplio y profundo, que es, además, estrictamente coextensivo de un repliegue. En el seno de este despliegue propio al dar en tanto que enviar constatamos dos direcciones: una de *descenso* que desemboca en la historia del ser con todas sus transformaciones epocales y figuras de fundamentación óptica; otra de *ascenso* en la que tanto la emisión como el se/Ello se retiran y sustraen, suspenden su exposición a la presencia:

La historia del ser se denomina emisión del ser, en la cual emisión tanto el emitir como el se/Ello que emite retienen (*an sich halten*) su propia manifestación. Retener se dice en griego ἐποχή. De donde se deriva el discurso de las épocas de las emisiones del ser (*Seinsgeschickes*). Época no significa aquí un suceso, sino un carácter fundamental del emitir, su retenerse a sí misma en favor del discernimiento (*Vernehmbarkeit*) de la dádiva, es decir, del ser a propósito de la fundamentación del ente. (2007, 13)

Podemos adentrarnos en la comprensión del carácter bipartito del movimiento de despliegue que el dar efectúa, comparándolo con un doble movimiento de sístole y diástole, mas teniendo en cuenta que en este caso sístole y diástole, lejos de alternarse en fases sucesivas de relevo mutuo, constituyen más bien movimientos

estrictamente coetáneos o simultáneos.¹⁰ La emisión destinal con la diferencia ontológica (el don o dádiva en favor del cual tanto el dar como lo que da quedan epocalizados o suspendidos en la retracción substractora) emigran en la dirección descendente que abre el acontecimiento donador, mientras que tanto el emitir como el se/Ello que emite aniquilan su visibilidad en la suspensión epocal de la retracción eclíptica coextensiva de la emisión.

Pues bien, en el movimiento de despliegue/repliegue emerge una variante plástica de la diferencia que no solo desplaza la diferencia ontológica de su rol centralizante, sino que —amén de desplazar todo centralizar en cuanto tal— se sustrae a cualquier intento de inscripción en la esfera de la presenciación. La sístole emerge entonces como el dorso inusitado de la metafísica, contraparte inasequible a toda pretensión de inscribirla en el espacio que la diástole abre a la presencia y a la escritura metafísica. No es una casualidad que Heidegger encuentre en el pensamiento del ser-emisión (*Seins-Geschick*) un punto de anclaje para dar continuidad (*durchdenken*) a la «destrucción de la doctrina ontológica del ser del ente» (2007, 13) propuesta en *Ser y Tiempo*. El carácter sistólico, eclíptico y substractor del dar y del se/Ello que otorga o dispensa el ser abre una latitud sin presencia (anti-presencial, en el doble sentido de carente y opuesta —como reverso plástico— a la presencia) que, al retirarse y recusarse, absorbe o arrastra —como en una suerte de resaca— al pensar hacia el sitio sin suelo en que se abre camino una alteridad separada de la metafísica. Se prohíbe entonces pensar el evento del dar como historia, como teleología, como variante de la diferencia ontológica o, para resumirlo todo con un término, como presencia.

En los párrafos subsiguientes, Heidegger llega incluso a proponer un giro tan radical como inusitado, en el cual se pone de manifiesto la permeabilidad de la metafísica en relación a su otro. Y es que el pensador alemán va a afirmar el carácter reactivo y responsivo del ser y su historia en relación con el emitir (*Schicken*), acontecimiento sin suelo ni presencia, como acabamos de ver. Heidegger sostiene lo siguiente:

Cuando Platon presenta al ser como *idéa* y *κωνωνία*, Aristóteles como *ἐνέργεια*, Kant como posición, Hegel como concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, estas doctrinas no son traídas a colación de forma casual, sino que son palabras del ser (*Worte des Seins*) en tanto que respuestas a una interpelación/instigación (*Zuspruch*) que habla en el emitir (*Schicken*) que se auto-oculta, en el se/Ello da. (2007, 13)

La emisión que acontece en el dar auto-ocultante despoja a todas las instancias obsequiadas como don del dar (historia del ser, presenciación, diferencia ontológica) de cualquier pretensión en punto al desempeño de un papel rector en la fundamentación última de la filosofía y del pensar. Al asignar al ser, entendido como concreto e histórico des-albergar, el carácter de respuesta a la inveterada interpelación de una instigación (*Zuspruch*) sin fundamento en la historia del ser —y por tanto exterior a la presencia (como su reverso, como la relación cuya irrupción desbancará la auto-referencialidad árquica del ser y la metafísica)—, el autor de *Ser y Tiempo* desintegra el monolingüismo filosófico característico de la metafísica, encerrada desde siempre en el bucle que traza la pregunta por el ser entendida como arcano fundamental del pensar. La pregunta por el ser no puede encontrar su respuesta en una significación original e impensada (eco de una voz que constituye la espacialidad de su propio resonar), respuesta que vendría a resumir y condensar la verdad del ser, sino que esta pregunta se encuentra con el ser mismo como respuesta a una interpelación (*Zuspruch*) sin origen. Precisamente el hiato que emerge entre el ser como respuesta y la inquisición o interpelación de una voz donadora y sin lugar en la presencia, es lo que legitima, en mi opinión, la tesis que caracteriza la aproximación de Malabou a este texto en general y a la cuestión del *Ereignis* en particular. Según esta tesis, el don sería aquello que introduce el cambio original en el ser, que es ya, en origen, cambio o, dicho de otra forma, quizás más radical: el cambio es el origen del ser porque el ser no es otra cosa que cambio original.

Antes de encarar las conclusiones que se desprenden de nuestra exposición en relación con

la cuestión de la plasticidad, es menester demostrarse brevemente en la exposición del tiempo, tal y como esta es expuesta por Heidegger en el texto que nos ocupa.

El tiempo dispensa un componente inseparable del ser, pero en lugar de funcionar como un horizonte trascendental en el marco del esclarecimiento de la pregunta por el ser, como era el caso en *Ser y Tiempo*, liberará aquí, conforme a una inversión en la cadena de la fundamentación, el espacio de lo abierto (*das Offene*) en la que el hombre (el *Dasein*) se vuelve primeramente permeable a la acogida del don del ser. No se parte del análisis de la complejidad existencial del *Dasein* para llegar al tiempo extático como estructura fundamental de esa complejidad, sino de la dádiva del tiempo como don trascendental e inmemorial, el cual ya siempre deberá haber sido dispensado como instauración de la presencia en todo des-albergar concreto (en toda experiencia posible en que algo ente es aprehendido).

Por otra parte, Heidegger renuncia aquí, una vez más, a determinar el tiempo a partir del ahora y la sucesión (otrora caracterizada como concepción vulgar del tiempo). La presencia (*Anwesenheit*) será definida por él antes bien como el compeler (*Angang*) de aquello en virtud de lo cual el hombre puede recibir el don de lo que se muestra en la per-misión del presenciar (*Anwesenlassen*) (2007, 16). Sin el don del tiempo, el hombre se queda fuera del alcance del don del ser. El tiempo es ofrecido (*wird gereicht*) como el alcanzar mismo (*das Reichen*) del don, como la ob-lación (*obferre*) del ser a través del presenciar. Heidegger afirma que la presencia es un «compelente, atinente y a él [al hombre] ofrecido (*ihm gereichte*) permanecer (*Verweilen*)» (2007, 17). La permanencia del presente no ha de ser confundida con la duración de un ahora. También pasado y futuro permanecen a su manera, a saber, como ausencias.

¿Cómo acontece, empero, el dar que da el tiempo? El dar que da el tiempo, como el dar que da el ser (en realidad se trata de un solo dar que sitúa ambos en su propiedad, en lo suyo), queda retraído o congelado en el eclipse de la suspensión por la que se/Ello ofrece la presencia como don. Este don muestra, sin embargo, una articulación dinámica, pues las dimensiones

temporales *futuro*, *pasado* y *presente* se relacionan mutuamente conforme a una reciprocidad multimedial y multipolar: cada dimensión se ofrece en servicio a las otras, a la par que acoge el servicio ofrecido por aquellas a quienes se ofrece. El futuro ofrece o alcanza (*reicht zu*) su modo de presenciar (inminente llegar a la presencia de lo *aún* ausente) al pasado y, viceversa, lo recusa su acceso a la presencia como la dimensión de lo ausente *ya*, brinda su presenciar al futuro. El cambalache o la relación de mutuo intercambio (*Wechselbezug*) que media entre presente y pasado (ofreciéndose y acogiendo recíprocamente) sirve o alcanza (*reicht*) el ahora. De esta reciprocidad del ofrecer y del acoger el ofrecimiento surge la presencia como temporalidad.

La presencia no se da entonces de antemano, sino que es alcanzada y servida (*gereicht/zugereicht*) en el intercambio de las dimensiones temporales. Futuro, pasado y ahora no están presentes, no comparecen juntos en la unidad de una estructura preestablecida que, por caso, los contendría y sos-tendría al modo de cosas ya listas y pre-paradas («*zugleich*» *vorhanden*), sino que los tres se sostienen y co-apropian mutuamente en la promiscuación de su recíproco obsequiarse (2007, 18). Este recíproco obsequiarse entre sí de futuro, pasado y ahora no es nada temporal, sino más bien pre-temporal y pre-presencial (pre-esente: anterior al don de la presencia y, por tanto, también del ser). Precisamente por ello puede sostener Heidegger que el *alcance servicial* (*das Reichen*) es la *cuarta dimensión* del tiempo, aunque como tal no se dé. En el tiempo existe, por lo tanto, una dimensión que, a despecho de obsequiar/acercar la presencia, se retira de ella, pues no se presenta sino como la retirada misma de la presencia.

La cuarta dimensión del tiempo estriba en el *Zuspiel*, en el obsequioso cambalache —o relación de intercambio— merced al cual futuro, pasado y presente se pasan o se brindan los unos a los otros. Pasar tiene aquí dos sentidos bien diferenciados: significa, de un lado, traspasar, transverberar, horadar (*das Hindurchdurchschlagen*) (2007, 19), de otro lado, cambiarse o cederse a lo otro, brindarse por entero (en el mismo sentido en que decimos, por ejemplo, *pasarse al otro bando*).

La generosidad del pase en tanto que servicio obsequiador genera la unidad del tiempo como presencia. En esta unidad es donde se dilucida (*lichtet sich*) el espacio-tiempo como la «luminación de lo abierto» (*Lichtung des Offenen*) (2007, 18-19), como lugar o sitio en el cual el don del ser puede alcanzar al hombre, ser de su incumbencia, compelerle en lo abierto de la presencia (espacio-tiempo).

Pero incluso la presencia del tiempo que emerge (en sentido etimológico de fundir, juntar) del alcance servicial, está de algún modo fisurada. El alcance servicial acerca (*nähert*) la triada pre-temporal alejándola. El acercamiento que acerca en el alcance, mantiene futuro y pasado abiertos en la medida en la que los reserva y recusa respectivamente. El futuro como dimensión temporal de la presencia queda abierto como lo que «llegando reserva su ahora», mientras que el pasado lo hace como el acercar que recusa hacer su «llegada como presente» (2007, 20).

Cambiar de don

Si Heidegger hablaba en los escritos anteriores a la aparición de la propiciación apropiadora (*Ereignis*) de un «“cambio de esencia” originario» (Malabou 2004, 164), ahora se produce una metamorfosis de ese primer cambio. Nos las hemos aquí con la irrupción de una nueva metamorfosis que cambia el cambio original como primer cambio. Malabou escribe al respecto: «Propiamente hablando ya no hay, o deja de haber, primer cambio. El cambio adviene de antemano, a partir del momento» en el que el emitir misional del dar (el *geschickhaftes Schicken*) «se retiene y se sustrae» como tal dar en favor del ser y el tiempo (2004, 165).

En la re-tracción o substracción del dar que regala ser y tiempo se produce la «re-tracción originaria de toda proveniencia» (2004, 169). Se trata entonces de «pensar el cambio al comienzo, sin remontarse a un comienzo del cambio» (2004, 165). Pues el pensamiento no puede remontarse al origen de la substracción, como si tuviese su origen en una primera mutación original: «*Aquende* la substracción no hay nada que pensar. Como afirma [Heidegger] en *El principio de razón*,

“el pensamiento percibe la esencia de la verdad únicamente en la substracción extrema del ser (*im äußersten Entzug des Seins*)”» (2004, 165).

Para Malabou, no hay donación sin cambio. La autora del *Porvenir de Hegel* concibe la donación como transformación en origen. En la donación existe una «estructura de substitución, un “dar el cambio” en origen, lo cual metamorfosea la donación misma, transformando su comprensión habitual. *Imposible pensar lo que quiere decir “dar el cambio” sin cambiar el don*» (2004, 165). La propiciación apropiadora (*Ereignis*) será considerada por Malabou como un *intercambiador* que permitirá ir más allá de una concepción del ser fundada en la identificación y en la dominación del concepto de presencia (toda identificación presupone un plano de identidad estable entre los elementos comparados). Habida cuenta de lo dicho, el intercambio pensado como substitución original constituirá lo que Malabou da en llamar la dimensión ética del pensamiento heideggeriano (2004, 166). Los elementos que circulan o juegan en el interior del intercambio, cesan de intentar

ejercer su dominio los unos sobre los otros [...]. El *Ereignis* no es en el fondo sino el nombre dado a la posibilidad de un cambio *sin violencia* entre los elementos que apropia: el *Dasein*, el dios, el mundo, la tierra. (2004, 166)

El intercambio no da lugar a ninguna identificación, pues las instancias intercambiadas no son ni idénticas ni identificables. Los elementos involucrados en el cambio, no se intercambian en función de su valor, se intercambian porque su esencia es el ofrecimiento (*Reichen*), el pasar *a priori* los unos por los otros, el brindarse los unos a los otros con anterioridad a la presencia que emerge cuando se da el tiempo y a la identificación que surge cuando se da el ser.

El cambio que se opera en el interior de la metafísica es, nos dice Malabou, un *cambio por contrapartida*. La intercambiabilidad de la esencia por el ser en el seno de la diferencia ontológica supone un *valor puro* que rige la economía del intercambio (2004, 166). Es este concepto de valor el que sustenta la economía en

régimen de contrapartida: su máxima de acción es *esto por aquello*, expresando el *por* que une ambos términos el punto de vista estimativo bajo cuya perspectiva se efectúa el intercambio. El cambio de diferencia que opera el advenimiento del *Ereignis* se materializa en una indiferencia frente a todo valor y a todo valer, lo que procura que las instancias sometidas a intercambio se tornen «únicas, así como misteriosamente incomparables». A este cambio le denomina Malabou *cambio por envío (par adresse)*: «se trata, con el *Ereignis*, de una estructura de envío y recepción» (2004, 166). En esta economía del intercambio no hay, efectivamente, instancias arcónticas dotadas de la capacidad de determinar el sentido o valor de las otras. Cada instancia crece o madura en su propiedad conforme a la multi-polaridad de un intercambio no coactivo, de un juego multilateral o multilético (es decir, no dialéctico) sin suelo árcuico que lo administre y anterior al establecimiento de la presencia.

El *Ereignis* que da ser (como *Geschick*) y tiempo (como *Reichen*) como eclipse de ser y tiempo, es decir, como nada o fantasma fenomenal, como alteridad de ser y tiempo en el interior mismo de ambos, pone, según Malabou, fin a *la antigua metamorfosis del ser*, la de su «vieja, y larga historia de intercambio (metafísico) con la entidad (étantité)» (2004, 172).

Malabou interpreta el eclipse del dar en la donación del ser y del tiempo como intercambio del ser con el don: «el ser se cambia por el don mismo» (2004, 172). Esta forma de cambio, a diferencia del resto de intercambios registrados por Malabou en la obra heideggeriana (el intercambio entre ser y ente, el cambio originario en la historia de la verdad, etc.), no se deja localizar en el interior de la historia del ser, a la cual, en cierta forma, abole: «No hay época del “se da”» (2004, 175). Pues con la metamorfosis que la retracción del dar provoca en la concepción del ser, «ya no hay más épocas en absoluto» (2004, 175). La epocalidad del ser queda así cancelada o suspendida.

La historia, en lugar de ser el garante de un preguntar atento a la esencia oculta del ser, a su olvido original, en lugar, entonces de dispensar el sitio árcuico y gerencial en cuyo seno el tuerto de ese olvido puede ser remendado, se

convierte en un síntoma del cambio; la historia no inaugura el cambio, es el efecto testimonial de todo ese cambio:

Venir al ser, es cambiar, y por ello hay precisamente historia. Que la sustituibilidad originaria de la presencia [...] no pueda tener lugar más que en la historia y como Historia revela precisamente que la estructura de la presencia es un cambio. (2004, 176)

Según Malabou, «*la mutación no comienza*», por ello la filosofía «abandona el pensamiento de una mutación originaria de la esencia de la verdad» (2004, 176). El ser es de entrada «cambiable y cambiado» (2004, 176). La *substitución pura* es substracción, retracción, *Entzug* (2004, 176). El ser mismo no es otra cosa que la substitución suplementaria de el *se da* que queda recubierto desde el inicio por el pensar del ser. El ser no se oculta a sí mismo en la historia de su olvido; el ser oculta el *se da*, así como el cambio que la donación introduce. El nombre de esta substitución, de esta ocultación del cambio, es la historia del ser, la metafísica: «El ser es desde siempre el sustituto de su entrada en presencia, del “se” que le permite ser» (2004, 177). Este recubrimiento del *se da* por su don, hace posible la reversibilidad o inversión que se manifiesta en la *economía del envío*; porque el ser se substituye al *se*, el *se* puede substituir al ser: «La donación es estructura de substitución» (2004, 177).

Malabou concluye de todas estas elucidaciones que el intercambio que introduce el don, al desconvocar y desamortizar la lógica del intercambio que gerenciaba todo cambio (como cambio de un cierto valer) en el seno de la diferencia ontológica, produce el advenimiento de un hiato en el ser mismo, «el juego de una diferencia que no es la que le diferencia del ente» (2004, 178). Semejante diferencia constituye la «incisión de lo otro en el ser». (2004, 178)

***Ereignis* y plasticidad**

La interpretación malabousiana del concepto de propiciación apropiadora (*Ereignis*) como cambio original del ser, intercambio no violento

más allá del concepto de valor (economía del envío) y origen de la diferencia como incisión de lo otro en el ser (dimensión ética del pensamiento heideggeriano), nos permite aproximar el concepto de *plasticidad* desde otro ángulo.

Una de las consecuencias -quizás la más sorprendente- que se desprende de las elucidaciones que acabamos de llevar a cabo, estriba en el hecho de que Malabou parece asimilar —asimilación que cambia, empero, aquello a lo que se asimila— su idea de plasticidad al concepto de *Ereignis*. Según esto, la plasticidad —a la vez «surgimiento y cumplimiento de la presencia» así como «deflagración» o «explosión» de la misma (Malabou 2008, 29-30)—encontraría su expresión más lograda en el concepto *Ereignis*, entendido, eso sí, como recíproca intercesión o sustitución entre el dar (que da el cambio al ser) y el ser (que da presencia al cambio). El *Ereignis* se erigiría entonces en la diferencia plástica (*metabolé*) que impulsa la sustitución de ser y dar, en la sustituibilidad en cuanto tal: cambio del ser al dar y del dar al ser, explosión sincrónica de la sístole (del ser como don) en la diástole (el dar como retirada) y de la diástole en la sístole en la inter-cesión de un cambio anterior a la presencia, cambio que da la presencia como *a priori* cambiada. La plasticidad se erige así en la diferencia como cambio.

La plasticidad no es ni el ser como presencia ni el donar en cuanto tal, sino antes bien el hiato o diferencia como el sitio (sin suelo en la presencia) sobre el cual adviene la intercambiabilidad de entrambos. La plasticidad emerge entonces como el *entre* que se expresa en la recíproca permutabilidad de donar y ser. La plasticidad como *entre medial* de entrambos elementos emerge en forma de (ecl)ipse o *Entzug*. El *ipse* o *Selbst* (el sí-mismo o la identidad) de la plasticidad estriba en el eclipsarse del dar en el ser y del ser en el dar. Su identidad es la diferencia que al acontecer (como *Entzug* o eclipse del ser en el donar y del donar en el ser) apropia tanto al dar como al ser en lo que *de suyo* (*in sein Eigenes*) son. La plasticidad como diferencia metabólica no posee entonces una fenomenalidad definida (es puro cambio: cambio del ser en el donar y del donar en el ser). Su atestabilidad tan solo es susceptible de sobrevenir oblicua o lateralmente: a través

del cambio de presencia que ella, la plasticidad, vehicula en su eclipse.

Esto culmina en un cambio de diferencia: de una diferencia que permanece regresivamente suturada al campo de *una* (sincronía del pronombre indeterminado y del numeral) presencia. Así pasamos a una diferencia cambiada, fruto del cambio de presencia que acarrea la plasticidad como *Ereignis*. Si la deconstrucción se piensa a sí misma como una función que habita el interior de la estructura que pretende *solicitar*, es decir, si entiende su operación como el mínimo de exterioridad inscrita en el interior del campo de la presencia susceptible de desestabilizarlo, nos las hemos aquí con un pensamiento que concibe la presunta estabilidad estructural —desde cuyo interior opera la *différance*— como *a priori* cambiada y cambiante, ya siempre diferida, amén de diferente (diferenciante sin solución de continuidad). Lo único estable y recurrente de la presencia es el cambio de presencia; la verdad de su adentro, su intimidad, consiste en no ser sino *metabolé* o cambio. El cambio es lo único que *resiste*, *in-sistiendo* en la presencia como su otro: la inmanencia es cambio, la esencia de lo mismo es lo otro, devenir otro, transformarse en otro.

La plasticidad como sujeto eclíptico: más allá de la suplementariedad

Análogamente a lo que propone Heidegger respecto al *Ereignis* en *Tiempo y Ser*, podemos enunciar la plasticidad como el *se* del sintagma *se/Ello da*. Pero, a la postre, ¿no revertiría la *identificación* de la plasticidad con el *se* de las oraciones impersonales *se da el ser* y *se da el tiempo* en una recaída en la esfera de la onticidad, como sugiere Jean-Luc Marion (1997, 56), y ello a causa de que semejante enunciación del problema tendería a identificar la plasticidad con un referente nominal dotado de valor substantivo que no podría por menos de reificar la cuestión de la donación, fijándola en un horizonte inapropiado al intercambio y a la sustituibilidad de dar y ser? Nuestra respuesta solo puede ser negativa.

La proposición castellana *se da el ser* —de la misma manera que su análoga *se da*

el tiempo— ofrece una valiosa indicación en punto a la «naturaleza» de la plasticidad, indicación que la frase *original* alemana (*Es gibt Sein*) es incapaz de suministrar. La traducción castellana dice a la vez más y menos que la formulación alemana. Desde el punto de vista gramatical, la construcción sintáctica *se da el ser* da pie a una *impersonal refleja* (R.A.E. 2010). El *se* de las impersonales del estilo *se da el ser* se corresponde con lo que los gramáticos denominan *clítico de sujeto*. En las impersonales reflejas, el clítico aparece como una cierta *marca* o *exponente* de un sujeto nulo, pero en concordancia con la flexión verbal. Algunos gramáticos se hacen cargo de este sujeto nulo completando la huella o marca gráfica, que el clítico del sujeto deja en la oración impersonal a través del *se*, de la siguiente forma: «Ø da el ser» (R.A.E. 2010). Así las cosas, el *se* clítico que aparece en la oración impersonal, lejos de fijar un *actor óptico* reconducible a un referente identificable (Malabou 2004, 188), funciona como una suerte de suplemento o marca de un sujeto nulo o radicalmente inaparente. La recaída en la esfera óptica queda así excluida de antemano.

Pero ¿qué podemos decir acerca de esta extraña «marca», que parece reproducir la suplementariedad derridiana? El aspecto más importante que cabe destacar en este punto, atañe al hecho de que el *se* en cuestión, lejos de incardinarse a una lógica del relevo suplementario, lejos, por lo tanto, de buscar por medio de la sustitución de significantes y la repetición escamotear u ocultar la deuda en presencia contraído por un pretendido *arché* (Derrida 2003, 99), no promueve sino la manifestación de la ausencia de ese origen, ausencia que en este caso apunta tanto hacia un déficit en fenomenalidad como a un déficit signitivo: el clítico es el signo de lo que no tiene signo ni significación; reproduce en el nivel de la escritura el movimiento de retraída o el eclipse como sustitución recíproca de dar y ser (eclipse del *se* en el dar y del dar en el ser).

Es más, el clítico *se* en el seno de la oración impersonal *se da el ser*, deroga o rescinde la suplementariedad en cuanto tal. Para entender esto, es preciso reparar en que el clítico del sujeto, por su propia naturaleza sintáctica y gramatical,

es completamente renuente a la variación; el clítico se resiste a la variabilidad sintáctica al rehusar toda duplicación (base de la sustitución suplementaria) pronominal. Precisamente porque el sujeto clítico bloquea la reduplicación pronominal, el *se* no puede aquí asumir valor reflexivo alguno, recusando la función merced a la cual el suplemento se genera o auto-confiere el *para-sí* de la presencia —su dimensión dativa (*für sich; sibi*)—, y ello partiendo de una sustitución suplementaria, de un *en lugar de sí*. Derrida escribe a este respecto:

Lo que nos gustaría [...] sugerir a este respecto, es que el para-sí de la presencia a sí (*für sich*), tradicionalmente determinado en su dimensión dativa, como autodonación fenomenológica, reflexiva o per-reflexiva, surge en el movimiento de la suplementariedad como sustitución originaria bajo la forma de «en lugar de» (*für etwas*), es decir, [...] conforme a la operación misma de la significación en general. El para sí [*pour-soi*] sería un en-lugar-de-sí [*à-la-place-de-soi*]; colocado para sí [*por soi*], en lugar de sí [*au lieu de soi*]: aparece aquí la extraña estructura del suplemento: una posibilidad produce retardadamente aquello a lo que dice añadirse. (Derrida 2003, 99)

El *se* de las impersonales reflejas cumple tan poco una función suplementaria o retardativa —es decir, aquella función merced a la cual el *arché* se da a sí el para-sí de la presencia *retar-dada-mente* a partir de un juego de desplazamiento entre significantes (relevo suplementario)—, que justamente no hace sino cancelarla. En virtud de su invariabilidad, el clítico en cuestión, amén de ser completamente impermeable al valor pronominal reflexivo (bloqueando así en el nivel sintáctico cualquier desplazamiento hacia la función dativa del «para-sí», del *sibi* o del *für-sich*), cancela «la función sintáctica del sujeto arrastrando consigo la [cancelación] del argumento correspondiente» (Bogard 2015, 28).

El *se* no marca la presencia desplazada por vía de la sustitución suplementaria de un sujeto elíptico o meramente tácito, sino su eclipse o cancelación en favor del acontecimiento, que es lo que los gramáticos denominan *valor topical*

del evento. La cancelación de la función sintáctica del sujeto «produce el efecto [...] de que se resalte la prominencia comunicativa, es decir, el valor topical del evento denotado por el verbo» (Bogard 2015, 28). El clítico tematiza la situación denotada por el verbo en detrimento del argumento.

Si trasladamos estas consideraciones a nuestro contexto filosófico, podemos colegir de ellas que el eclipse o cancelación del sujeto encarna la *esencia* del evento; la cancelación no viene sino a expresar la forma en la que tiene lugar la propiciación apropiadora (*Ereignis*), a saber, como eclipse recíproco del dar en el ser y del ser en el dar.

El *se da* reproduce en el registro sintáctico y gráfico el punto en el que la diferencia, transformada, explota en su otro y abre el espacio del sentido como porosidad transformativa de todo lo real. El sujeto cancelado por el *se*, ese fragmento del discurso que no adviene sino como eclipse textual, como supresión de la economía suplementaria del significante en la inmanencia misma del discurso, asume en realidad la forma de aquel *ojo* que Malabou, siguiendo a Lyotard, encuentra situado al borde del discurso. Ese ojo, «que es a la vez lenguaje y mirada, sin ser más una cosa que la otra» (Malabou 2022, 17), porque es en realidad el eclipse del uno en el otro, constituye la *función-mundo* del discurso. La plasticidad es esa figura o afección del discurso, esa anomalía que, al bloquear la suplementariedad discursiva, permite la acogida del *texto y del no-texto*, dando lugar a que la «realidad sensible se haga escena [...] por el juego de la figura sobre el texto» (Lyotard 1971, 70). La realidad que emerge en el borde del texto, que el texto ve venir como su otro, es una realidad cambiada. Pues toda realidad tiene «dos presencias» (Malabou 2004, 232) mediadas (cambiadas) por la acción de ese ojo al borde del discurso y su párpado eclíptico. El evento es el *juego del mundo*, el «juego de un pasaje, de un cambio entre dos cambios»; es la apertura en virtud de la cual «todo se cambia consigo mismo» (2004, 231-232).

La plasticidad misma no escapa a este cambio de sí consigo mismo. Ella se nombra dos veces, la primera como concepto metafísico, la segunda como ojo discursivo que ve venir

lo imaginario como lo otro del discurso, como su transformación fantástica. Cerremos nuestro texto dándole la palabra a Malabou: «[...] lo fantástico designa aquí la fenomenalidad de las mutaciones óntico-ontológicas [...] que desvelan la mutabilidad originaria del ser y revelan al mismo tiempo que el ser no es quizás nada sino su mutabilidad» (2004, 22).

Notas

1. Consignamos a continuación algunos trabajos que ejemplifican la vastedad inabarcable de esta problemática: Barnett (1998); Critchley (1988); Kellogg (2009); Macho Román (2022); Vitale (2015).
2. En «Carta a un amigo japonés» refiere Derrida lo siguiente a este respecto: «[...] a pesar de las apariencias, la deconstrucción no es ni un análisis ni una crítica. No es un análisis, en particular porque el desmontaje de una estructura no es una regresión hacia el elemento simple, hacia un origen indescomponible. [...] Podría decir lo mismo en relación con el método. La deconstrucción no es un método y no puede transformarse en método. Sobre todo, si se acentúa en esa palabra su significación sumarial o técnica» (1998, 23).
3. Precisamente en el espacio que libera esta comprensión pre-plástica de la metafísica, vendrá la *différance* a inscribir la acción de sus huellas.
4. El hecho de que las traducciones inglesas recurran al término *sublation* –derivativo del participio perfecto activo del verbo latino *sufferre* (*suffero, sustuli, sublatus*)– para dar cuenta del alemán *Aufhebung* no deja de ser algo más que una curiosidad. Todo acontece como si el espíritu, en tanto que *sub-lación* del padecimiento, surgiese como resultado consecuente de un cierto repliegue (de una vuelta hacia sí del sufrimiento) en el seno del cual el espíritu (se) hace *seno*, interioridad, *ethos*, madriguera, se labra un acceso de sí hacia sí por la mediación de la experiencia. El espíritu absoluto emerge entonces como una *Gestalt* del sufrimiento, una materialización de este, una forma de hacer memoria/morada en él, plegándolo sobre sí mismo, dándole forma.
5. Derrida escribe en la *Diseminación* lo siguiente al respecto: «Cada concepto, dice, recibe necesariamente dos marcas semejantes -repetición sin identidad-, una en el interior, otra en el exterior del sistema deconstruido» (1975, 8).

6. Genitivo subjetivo y objetivo a la vez, pues sujeto y objeto son solo sus figuras, cambios posibles, metamorfosis de un material que se escapa a toda sintaxis y a toda categoría gramatical, instrumentos o imágenes plásticas de la plasticidad.
7. El empleo de este neologismo responde al propósito de recoger el carácter transitivo con que Heidegger emplea el verbo alemán *anwesen* (en tanto que *Anwesenlassen*).
8. El uso del impersonal reflejo como traducción del *es gibt* entraña el peligro de entender la estructura impersonal en el sentido o bien de una construcción pasiva refleja o bien de una formación reflexiva, lo cual ha solido dar pie a interpretaciones deficitarias o erróneas del hecho (*Sachverhalt*) que Heidegger pretende dilucidar. El *se* de *se da el ser* detenta la función de un *clítico de sujeto* (tema fundamental sobre el que habremos de retornar subsiguientemente), en ningún caso del objeto, funcionando así como sujeto tácito de la frase: *se* (sujeto) es aquello que da *ser*, que da *tiempo* (complementos directos). En ningún caso debemos interpretar el *se* como pronombre reflexivo, cual si el ser estuviese involucrado en un proceso de auto-donación: el ser se da a sí mismo, el ser se da el ser (*Sein gibt Sein*), interpretación explícitamente desautorizada por el propio Heidegger en el curso de su exposición (2007, 23-24).
9. Aquí debemos escuchar tanto el significado corriente del término (autorizar, consentir) correspondiente al *-lassen* del *Anwesenlassen*, como una intensificación (a través del prefijo *per*) del lexema *mitir* (de *mitere*: enviar), correspondiente a la *Anwesung* como envío destinal (*Geschick*). La per-misión a la presencia es una admisión que determina el carácter fundamental del des-albergar del ente.
10. Sístole y diástole constituyen los dos momentos que intervienen, en recíproca coalescencia, en el *Ereignis*. Mientras que la sístole se correspondería con el momento apropiador de aquel, la sístole alude al momento des-apropiador de este.

Bibliografía

- Barnett, Stuart. 1998. *Hegel after Derrida*. London and New York: Routledge.
- Critchley, Simon. 1988. «A Commentary Upon Derrida's Reading of Hegel in Glas». *Bulletin Of The Hegel Society Of Great Britain* 9, n.º 2: 6-32. <https://doi.org/10.1017/s0263523200002482>.
- Derrida, Jacques. 1994. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Catedra Ediciones.
- . 2003. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Presses Universitaires de France - PUF.
- Bogard, Sergio. 2015. «Los clíticos pronominales del español. Estructura y función». *Nueva Revista de Filología Hispánica* 63, no. 1: 1–38.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1845. *Sämtliche Werke*. Berlin, Veit und Comp. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Grundlage+der+gesamtmten+Wissenschaftslehre/%5BVorberichte%5D>
- Heidegger, Martin. 2000. *Gesamtausgabe: Vorträge und Aufsätze* (Vol. 7). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2007. *Zur Sache des Denkens: (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada Editores.
- Kellogg, Catherine. 2009. *Law's Trace: From Hegel to Derrida*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203853146>
- Liotard, Jean François. 1971. *Discours, figure*. Paris: Editions Klincksieck.
- Malabou, Catherine. 2004. *Le change Heidegger: du fantastique en philosophie*. Paris: Editions Léo Scheer.
- . 2008. *La plasticidad en el atardecer de la escritura*. Castellón. Ellago Ediciones.
- . 2013. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Avellaneda: Palinodia.
- . 2022. *Plasticity: The Promise of Explosion*. Edinburgh: EUP.
- R.A.E. (2010). *Nueva gramática de la lengua española: Manual*. Madrid: Planeta Publishing Corporation. <https://www.rae.es/gram%C3%A1tica/sintaxis/impersonales-con-se-o-impersonales-reflejas>
- Macho Román, Ramón. 2022. El hegelianismo como filosofía familiar: Hegel leído por Jacques Derrida. *Deleted Journal*, 3, 97-122. <https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.004>.
- Vitale, F. (2015). Life death and differance: Philosophies of life between Hegel and Derrida. *CR: The New Centennial Review*, 15(1), 93–112. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.15.1.0093>

Iván Galán (ivangalan00@icloud.com) es doctor en filosofía por la *Bergische Universität Wuppertal*, Wuppertal, Alemania. Su principal línea de investigación atañe la tradición fenomenológica alemana y francesa de los siglos XX y XXI en sus diferentes vertientes y ramificaciones. Ha traducido al castellano a autores como Marc Richir, Alexander Schnell, Vittorio Hösle o Peter Trawny. Es miembro de la *Association Internationale de Phénoménologie* y forma parte del consejo de redacción de *Eikasía Revista de*

Filosofía. Es autor de la monografía *Generativität, Instinktivität und Faktizität im Denken Edmund Husserls* (2017), consagrada al pensamiento del último Husserl, así como de diversos artículos relacionados con la fenomenología.

Recibido: 29 de setiembre, 2025.

Aprobado: 30 de noviembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2768

II. ARTÍCULOS

Oscar Ranulfo Ayala Aragón

La corporalidad mediada desde las perspectivas filosóficas de Ihde y Foucault

Resumen: *Este artículo se centra en comprender cómo las tecnologías influyen en la experiencia corporal, entendida como corporalidad, y la formación de la subjetividad; explorando las perspectivas de Ihde y Foucault. Para ello se abordan como ejes focales de análisis: la noción del cuerpo y su relación con la corporalidad, la corporalidad y la situacionalidad, el vínculo entre corporalización y alienación tecnológica, la interacción y encarnación en el contexto de la corporalización, la conexión entre corporalización y subjetividad, y la mediación tecnológica en la experiencia corporal relacionada con el poder. Se destacan diferencias y similitudes entre ambos enfoques filosóficos.*

Palabras clave: *corporalidad, tecnología, Foucault, Ihde.*

Abstract: *This article focuses on understanding how technologies influence bodily experience, understood as corporeality, and the formation of subjectivity; exploring the perspectives of Ihde and Foucault. For this purpose, focal points of analysis are addressed: the notion of the body and its relationship with corporeality, corporeality and situationality, the link between embodiment and technological alienation, interaction and embodiment in the context of embodiment, the connection between embodiment and subjectivity, and technological mediation in bodily experience related to power.*

Differences and similarities between both philosophical approaches are highlighted.

Key Words: *corporeality, technology, Foucault, Ihde.*

1. Introducción

Don Ihde y Michel Foucault provienen de tradiciones filosóficas diferentes que, sin embargo, confluyen en la centralidad que ambos otorgan al cuerpo y a la tecnología. Ihde, desde la tradición postfenomenológica, influenciado por Merleau-Ponty y el propio Foucault (reconocido por el mismo Ihde), desarrolla su análisis en torno a la mediación tecnológica, resaltando cómo las experiencias perceptivas y cognitivas del individuo están inevitablemente mediadas por instrumentos técnicos y tecnologías. Por su parte, Foucault transita en su obra desde el estructuralismo hacia una perspectiva arqueológica e histórica de las ideas y genealógica crítica, abordando las prácticas discursivas y no discursivas que constituyen los sujetos, y configuran los cuerpos como objetos y efectos de las tecnologías de poder mediante dispositivos disciplinarios y biopolíticos.

Si bien los presupuestos epistemológicos de ambos autores respecto de la tecnología difieren en su concepción—la tecnología como mediación perceptiva para Ihde y como dispositivo táctico de poder en Foucault—, estas diferencias no



son necesariamente excluyentes. Mientras Ihde enfatiza la dinámica inmediata y experiencial del cuerpo en su interacción técnica, tecnológica y cultural; Foucault proporciona una visión crítica de cómo estas interacciones están condicionadas por estructuras históricas y culturales de poder. Es así que, tomando en cuenta ambos enfoques, se posibilita una reflexión sobre cómo la corporalidad humana no solo experimenta, sino que es producida, regulada y redefinida por tecnologías situadas en contextos específicos de saber-poder. Este artículo explora precisamente esta mediación corporalizada, desde la fenomenología tecnológica de Ihde y la genealogía crítica foucaultiana, en sus diferencias y similitudes, para ofrecer una perspectiva sobre las complejas relaciones e interacciones entre cuerpo, tecnología y subjetividad.

2. Corporalización, noción del cuerpo y materialidad

La perspectiva ihdeana, al abordar las potencialidades del cuerpo humano como entidad materializada y *corporalizada*¹ en el «ser-un-cuerpo» (Ihde 2010, 41), se inscribe dentro de un marco fenomenológico que reconoce la mediación de las tecnologías en la conformación del ser. Este planteamiento se complementa y externaliza en la concepción foucaultiana, que sitúa al cuerpo como objeto y sujeto de las técnicas y tecnologías² de poder, pues «el cuerpo mismo está investido por las relaciones de poder» (Foucault 1975, 24). Asimismo, la integración de la percepción sensorial, la experiencia y el conocimiento humano en esta dinámica cuerpo-tecnología resuena con el interés de Foucault por analizar el influjo en la experiencia del ser humano y la constitución de la subjetividad en «nuestro cuerpo (individual y colectivo)» (Torrano 2022, 40). Por su parte, la idea de que el cuerpo humano no se reduce a una mera entidad mecánica o tecnológica (Ihde 2009) converge con la distinción foucaultiana entre las *tecnologías de poder* y las *tecnologías del yo* (Foucault 1990), donde el sujeto no es meramente un objeto pasivo, sino más bien activo y dinamizado por las relaciones

de poder. En este caso, como una fuerza técnica - productiva que ejerce su influencia a través de la transfiguración de los individuos: «el poder produce. Y produce lo real, a través de una transformación técnica de los individuos» (Foucault 2000, V).

En esta perspectiva, Ihde, reconociendo la influencia del «materialismo fenomenológico de Merleau-Ponty» (Ihde 2004, 38), concibe al *cuerpo uno* como «cuerpo experimentado (corps vécu)» (38). Es una entidad íntima, vívida, pre-reflexiva y profundamente activa, sumergida en la sensorialidad y la interacción directa con el entorno fenoménico, pues:

La apertura al mundo se da en un ser activo y perceptivo, encarnado, el cual nos permite entrar en contacto con otros mundos cualesquiera que sean sus manifestaciones. En el fondo, el anonimato del ser corporal activo y perceptivo, parece apuntar a una instancia pre-conceptual y pre-cultural. Sin este sentido del cuerpo no puede haber experiencia alguna; quizás por eso se desarrolle y se describa en primera persona. (38)

Complementariamente, Ihde, reconociendo también la influencia del pensamiento de Foucault, conceptualiza al «cuerpo dos, que se construye culturalmente más cercano al marco conceptual de Foucault, sin dejar de ser también una instancia que se experimenta» (38), como un constructo externalizado, moldeado culturalmente por la sociedad y el momento histórico, atravesado por diversas connotaciones culturales y las mediaciones simbólicas:

Un extracto enteramente cultural, muchas veces descrito y analizado en tercera persona. El cuerpo objetivado por el ojo clínico en el hospital, el cuerpo de los condenados en el regicidio, y la subjetivación de cuerpos en todas las formas de disciplina, son construcciones culturales que dan forma al cuerpo. (38)

Esto nos muestra que, si bien ambos enfoques coinciden en la importancia atribuida al cuerpo y la corporalidad, así como en el rechazo a una concepción puramente biológica o natural del

mismo; estos divergen en su concepción misma de la corporalidad y en el énfasis de sus respectivas concepciones. Mientras Ihde distingue entre dos formas de corporalidad, enfocándose en la experiencia perceptual y activa, por un lado, y en la construcción cultural del cuerpo, por otro; Foucault propugna un «cuerpo- poder» (Montúa 2005,1) como un efecto de las tecnologías de poder y las prácticas de subjetivación.

Para Foucault la relación entre el cuerpo y el poder se presenta como un fenómeno de profunda implicación ontológica y epistemológica. El cuerpo humano, lejos de ser concebido como una entidad puramente física, se erige como el espacio donde convergen y se entrelazan las fuerzas del poder en la sociedad. El cuerpo se revela como el sitio donde se inscriben y se materializan las relaciones de poder, funcionando como un campo de político donde se libran las luchas políticas y sociales:

El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo dominan, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. (Foucault 1975, 32)

De ello, el poder no se manifiesta únicamente como una fuerza externa que actúa sobre el cuerpo, sino que se encuentra intrínsecamente imbricado en su misma corporeidad. Las relaciones de poder operan sobre el cuerpo de manera inmediata, sometiéndolo a múltiples formas de disciplinamiento, control y regulación. Este proceso de sujeción del cuerpo a las dinámicas del poder implica la imposición de normas, prácticas y discursos que moldean y configuran tanto la experiencia individual como la estructura social en su conjunto. Al erigirse en el epicentro donde se despliegan y se materializan las relaciones de poder en sus múltiples dimensiones, el cuerpo se convierte en el foco de las estrategias de dominación y resistencia en la sociedad (Foucault 2014).

Con relación a la noción ihdeana de una *conciencia ampliada indivisible*, como manifestación fenomenológica de la corporalidad, el individuo no experimenta su conciencia de

manera fragmentada, separada de su ser biológico y su interacción con el entorno tecnológico, sino que más bien como una continuidad integrada entre ambos (Ihde 2009). De esta manera, la conciencia se extendería más allá de los límites tradicionales del cuerpo físico y estaría fuertemente influenciada por la mediación tecnológica, lo que ampliaría las capacidades perceptivas y cognitivas del individuo como «un ser en continua evolución y construcción, en interacción constante con su entorno tecnológico» (Aguirre Román 2012, 129).

Desde la mirada crítica foucaultiana, se cuestiona la idea de una conciencia autosuficiente y completamente integrada. Para Foucault, la subjetividad no es un fenómeno aislado, sino el resultado de prácticas discursivas y relaciones de poder que operan en contextos sociohistóricos específicos, pues «la extensión de los métodos disciplinarios se inscribe en un proceso histórico amplio: el desarrollo casi por la misma época de no pocas tecnologías» (Foucault 1975, 207). En este sentido, la participación activa del cuerpo humano en la construcción y configuración del entorno tecnológico se desarrolla por las relaciones de poder y dispositivos de control que moldean la experiencia subjetiva³. En consecuencia, serán las dinámicas de poder que subyacen a esta interacción, las que finalmente determinen la influencia en la formación y transformación de las subjetividades del «cuerpo colectivo» (Torraño 2022, 31).

3. Corporalización y situacionalidad

Con relación a la esencia situacional o *situacionalidad* concebida por Ihde (2010) como la condición ontológica en la cual las acciones, experiencias y conocimientos humanos, se encuentran inextricablemente arraigados en un contexto específico (*situatedness*), existe una convergencia con Foucault particularmente en su énfasis en la materialidad y corporalidad del ser humano, que rechaza una visión puramente abstracta o desencarnada. Esta concepción implica reconocer al individuo como una entidad encarnada, cuyas acciones, experiencias y conocimientos están intrínsecamente arraigados

en un contexto específico, obtenidos de manera reflexiva e interactiva dentro la experiencia de ser y estar en el mundo:

No tenemos conocimiento directo e introspectivo de la formación visual. Más bien, este autoconocimiento debe obtenerse reflexivamente y en estricta interacción con nuestra experiencia de estar en el mundo (...). En todo esto aprendemos sobre nuestras estructuras direccionales, formadas y situadas de visión, pero esto no es introspectivo. Es más bien interrelacional y reflexivo y, en cada caso, implica percepción externa. (41)

Esto muestra que el ser humano y sus interacciones no pueden separarse del entorno en el que se desenvuelven; cuestionándose, en consecuencia, una reducción del cuerpo humano a una mera entidad mecánica o tecnológica y, reconociéndose, su complejidad y singularidad como sujetos encarnados. Para Foucault, son precisamente estas tecnologías situadas, las que a través de procesos de interacciones constantes moldean y transforman al individuo de acuerdo a la estructura de dominación:

Estos tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes. Quise mostrar a la vez su naturaleza específica y su constante interacción. (Foucault 1990, 48-49)

Foucault (1988), al adoptar un *análisis genealógico-crítico*, resalta cómo las tecnologías se entrelazan con las relaciones de poder y la configuración de la subjetividad. Desde este punto de vista, la situacionalidad no solo implica una interacción reflexiva con el entorno, sino también una constante negociación de poder y resistencia dentro de estructuras sociales y políticas más amplias. Mientras Ihde enfatiza la influencia del contexto en la experiencia

individual, Foucault amplía esta noción al considerar que las dinámicas de poder permean el entorno situacional, subrayando así la complejidad y la multidimensionalidad de la relación entre cuerpo, tecnología y contexto: «Pienso que no hay un poder, sino que, dentro de una sociedad, existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas y múltiples, colocadas en diferentes niveles, apoyándose unas sobre las otras y cuestionándose mutuamente» (Foucault 1978, 169).

De lo anterior se infiere que estas relaciones no se limitan a estructuras abstractas o instituciones concretas, su manifestación se materializa, más bien, en el flujo continuo de interacciones sociales y situacionales, a través del entrelazamiento en un tejido complejo de prácticas, discursos y dispositivos que se despliegan en diferentes niveles, y se entrecruzan en un constante proceso de negociación y confrontación (Foucault 1975).

4. Corporalización y alienación tecnológica

Una tesis reiterada en el corpus ihdeano postula que las actividades que a primera instancia podrían alienar y desencarnar, como las tecnologías emergentes, solo suscitan tales sensaciones de extrañeza y resistencia mientras permanecen en la esfera de lo desconocido. A medida que la interacción se torna habitual, esa sensación de desvinculación y distancia paulatinamente se desvanece, sugiriendo una progresiva adaptación y asimilación en sus «diferentes estadios y trayectorias» (Ihde 2004, 115).

Esta interacción se genera, a su vez, a través de diferentes formas de relaciones tecnológicas, tales como las relaciones de incorporación, hermenéuticas, alteridad y trasfondo (Ihde 1990). La incorporación, por ejemplo, establece relaciones de extensión del cuerpo como son los anteojos (Ihde 2004, 14). La relación hermenéutica donde la tecnología proporciona información interpretativa del mundo como los transpondedores sónicos o las pantallas de radares (150). La alteridad, en la cual la tecnología establece relaciones en

la interacción con una entidad como el caso del robot Sojourner en Marte (145) y la relación de trasfondo donde las tecnologías moldean la percepción del contexto, pero permanecen en segundo plano, tales como los sistemas aire acondicionado (137).

Para Foucault, la cuestión de la adaptación y asimilación progresiva a las tecnologías emergentes se problematiza al considerar el entramado de relaciones de poder que caracteriza las interacciones humanas. Mientras Ihde sugiere que la familiaridad con las tecnologías disminuye la sensación de alienación y desencarnamiento, Foucault (1975) señala que esta adaptación no es necesariamente un proceso neutral o emancipatorio, sino que está influenciada por dinámicas de poder, control y disciplinamiento, disociando el poder del cuerpo hacia la búsqueda de la obediencia:

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una «aptitud», una «capacidad» que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. (109)

En lugar de ver la resistencia como un mero efecto de la familiaridad, Foucault argumenta que tanto la aceptación como la resistencia a las tecnologías están moldeadas por estructuras de poder que operan en la sociedad. En consecuencia, las adaptaciones a las tecnologías no podrían separarse de las relaciones de dominación y subordinación que atraviesan la vida social. Asimismo, la noción de alienación y desencarnamiento desde la perspectiva foucaultiana no se limita a la relación individual con las tecnologías, sino que está intrínsecamente ligada a procesos más amplios de subjetivación y control (Acosta Iglesias 2016).

Estas tecnologías de poder, asumidas por Foucault (1975) como una de las formas de manifestación de las tecnologías del yo, operarían en conjunto para moldear la experiencia subjetiva y

regular la conducta de los individuos. Desde esta mirada, la resistencia a las tecnologías no puede entenderse, simplemente, como una respuesta individual a la familiaridad, sino que estas están, además, imbuidas de relaciones de poder que determinan quién tiene acceso a ellas, quién las controla y cómo se utilizan para regular y disciplinar:

«La disciplina» no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una ‘Física’ o una ‘anatomía’ del poder, una ‘tecnología’. (170)

5. Corporalización, interacción y encarnación

A partir del entramado de relaciones entre lo humano y lo tecnológico, Ihde (2004) destaca a la «encarnación del cuerpo» (90) como uno de los elementos principales de la experiencia corporal integrada. Esta concepción reconoce la importancia fundamental del cuerpo humano en la experiencia perceptual y cognitiva, de manera que la relación entre el ser humano y la tecnología no implicaría una mera utilización instrumental, sino una verdadera encarnación del sujeto en su entorno tecnológico percibida en la manifestación del cuerpo humano extendido y fusionado con las herramientas y dispositivos tecnológicos, dando lugar a una experiencia perceptual y cognitiva ampliada. Es el caso del telescopio, que Ihde utiliza como ejemplo de tecnología integrada a partir de la experiencia de Galileo, manifestando que:

a Galileo debemos la mediación instrumental que posibilitó la transformación de la percepción del espacio y el tiempo (por ejemplo, la reducción de la distancia aparente y la magnificación del movimiento aparente) imposible antes de la invención del telescopio. (62)

Esta perspectiva, cuestiona el énfasis tradicional en la conciencia en la fenomenología clásica y eventualmente la «ruptura del dualismo metafísico tradicional humano-tecnológico» (52), abogando por una comprensión más holística que posibilite la integración de la materialidad tecnológica en la experiencia humana «como una constante de la construcción y deconstrucción» (90). Al respecto, De Preester (2010) reconoce la importancia de esta interacción encarnada en la conformación de la experiencia humana y tecnológica:

Como seres encarnados, nuestro cuerpo particularmente estructurado moldea nuestras acciones, experiencias y conocimientos de una manera particular. Además, nuestra acción, experiencia y conocimiento están situados, y la conciencia aprendida de esas formas se logra de manera interaccional. (5)

Esta concepción de la corporalidad y la experiencia propuesta por Ihde, enfocada en la *encarnación del cuerpo* y la integración de la materialidad tecnológica en la experiencia humana, contrasta con la perspectiva foucaultiana que concibe el cuerpo como un efecto de las tecnologías de poder y las prácticas de subjetivación. Mientras Ihde destaca la importancia de la experiencia perceptual y cognitiva, resaltando la ampliación de la percepción y la cognición a través de la interacción con el entorno tecnológico; Foucault pone mayor énfasis en las relaciones de poder y las tecnologías que configuran la corporalidad y la subjetividad, pues éstas en última instancia: «Determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto» (1990, 48).

Esta diferencia revela dos enfoques distintos hacia la relación entre lo humano y lo tecnológico: uno que enfatiza la experiencia individual y la integración encarnada, y otro que analiza las estructuras de poder que moldean dicha relación y sus implicaciones en la configuración de la subjetividad y la experiencia colectiva.

En este contexto de integración entre seres humanos y tecnología que propician la encarnación corporalizada, Ihde plantea, además, una

dinámica de mediación que implica una especie de simbiosis entre el individuo corporalizado y la tecnología que utiliza. Romero Moñivas (2014) reflexiona al respecto y plantea que:

La 'y' de ser humano y tecnología es copulativa a la vez que disyuntiva: une porque separa dos ámbitos que parecen ser diferentes, extraños el uno al otro, como un matrimonio en el que ambos miembros no pueden vivir juntos pero tampoco separados. (112)

Por lo que esta encarnación buscaría la transparencia del objeto-tecnológico para facilitar la percepción del mundo a través de él. Buscando que el *artefacto* se vuelva *transparente*; es decir, que se retire de la atención consciente del usuario y se convierta en un medio a través del cual se accede al mundo circundante. Sin embargo, esta transparencia nunca es completa, ya que la presencia del *artefacto* amplifica la percepción de ciertos aspectos del mundo mientras reduce la capacidad de percibir otros. Este fenómeno ilustra una estructura de amplificación-reducción, donde el artefacto posibilita la percepción de ciertos aspectos del mundo, pero, al mismo tiempo, limita la percepción de otros. Aspecto que es enfatizado por el profesor Romero Moñivas:

Lo esencial es que el sujeto humano se incorpore, se encarne o se apropie en forma de habitus el entorno tecnológico para que en una relación simbiótica pueda acceder al mundo: el cazador que ha conseguido una destreza importante con una lanza a penas nota el objeto a no ser que no funcione como debiera. Este tipo de relación ha sido la predominante en la mayor parte de la historia de la humanidad. (120)

Frente a este planteamiento, Foucault no centra su análisis en la transparencia misma, sino en cómo las tecnologías, como dispositivos de poder, configuran y median la relación entre el cuerpo y el mundo. Si bien, Ihde se enfoca en la estructura de amplificación-reducción de la percepción a través de la tecnología, destacando cómo los artefactos tecnológicos amplifican la percepción de ciertos aspectos del mundo mientras reducen la capacidad de percibir otros,

Foucault pone un mayor énfasis en cómo las tecnologías se articulan con las relaciones de poder y la configuración incesante de la subjetividad:

Hay que considerar estos mecanismos de poder, estos procedimientos de poder, como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar. (2010, 894)

En lugar de centrarse únicamente en los efectos perceptuales de la tecnología, Foucault profundiza en cómo estas tecnologías participan en la creación de normas sociales y en la disciplina de los cuerpos. Asimismo, esta discrepancia refleja visiones contrastantes sobre la naturaleza de la tecnología y su papel en la sociedad, pues mientras Ihde aborda principalmente la experiencia individual y perceptual del individuo, Foucault amplía el análisis desde la «individua-lización que toma por objeto el cuerpo humano» (Torrano 2022, 33), hacia las estructuras de poder *poblacionales* más amplias que operan a través de las tecnologías de control social para el sometimiento y la conformación de una sociedad disciplinada (Foucault 1978).

6. Corpalización y subjetividad

Con relación a la subjetividad, la concepción ihdeana de la corporalización revela las intrincadas relaciones intersubjetivas del ser humano con la tecnología; objetivándose en una suerte de intencionalidad fenomenológica en los procesos de aprendizaje y adaptación inherentes al uso tecnológico, lo cual pone de relieve la complejidad de esta simbiosis (Ihde 1990). Desde esta perspectiva, la tecnología no se concibe simplemente como un ente externo, sino como una entidad intrínseca de mediación perceptual, que configura la experiencia humana, determinando una co-constitución dinámica de alteración de interrelación sujeto-objeto tecnológico en su praxis:

La inserción del cuerpo en un entorno en el que la interrelación ocurre a través de la praxis y la percepción, se expande y se

modifica gracias al instrumental tecnológico. A través de los instrumentos ocurren transformaciones en la percepción y “emergen” los nuevos mundos, aunque éstos sean modificaciones de procesos en el mundo de la vida. (Ihde 2004, 72)

Desde el análisis foucaultiano, no se concede el mismo énfasis a la mediación perceptual de la tecnología en la experiencia humana. Foucault se centra más en las estructuras de poder y su relación con las prácticas de subjetivación que atraviesan la relación entre el individuo y las tecnologías, en tanto dispositivos disciplinarios, sin profundizar específicamente en cómo la tecnología media la percepción y la interacción sujeto-objeto. Acosta Iglesias (2016) reflexionando sobre la relación de estos dispositivos y su procedimiento disciplinario en la construcción de la subjetividad normalizadora plantea lo siguiente:

Nos gustaría hacer referencia al procedimiento del examen operativo en la disciplina como ejercicio del poder. En este dispositivo es donde mejor se reúnen las relaciones de saber-poder, estando en continua comunión con la noción de docilidad, ya que, mediante el examen, los individuos se vuelven a analizables a la hora de producir norma en la misma subjetividad y, a su vez, consigue estar en disposición de sancionar los desvíos. (24)

Adicionalmente, la propuesta de Ihde subvierte concepciones arraigadas al abogar por la redefinición de la corporalización como «sustituto de los tradicionales conceptos de subjetividad y conciencia» (2010, 38). Esta perspectiva implica un cambio paradigmático al desplazar la noción de una conciencia centralizada y ejecutiva hacia una concepción más integrada y holística. Al desafiar la dicotomía mente-cuerpo, Ihde (2004) promueve una comprensión que entrelaza la experiencia perceptual con la corporalidad del individuo, como es el caso de las tecnologías virtuales, cuyo proceso de construcción perceptual nos explica de la siguiente manera:

Las tecnologías virtuales, de simulado y de modelado por ordenador, pueden alcanzar

lo que todas las tecnologías del realismo instrumental buscaron en su momento, esto es, hacer perceptible aquello que no puede experimentarse de modo directo. El fenómeno es «arrastrado» hacia el rango de actividad corporal del humano y al mismo tiempo, en virtud precisamente de ese acercamiento, el observador no puede sencillamente pasar por alto el hecho de encontrarse frente a la construcción de una nueva percepción. Una realidad que puede ser verdadera, pero en la cual definitivamente interviene una construcción. (151)

Por ende, la experiencia humana no puede desvincularse de la dimensión corporal, y la conciencia misma se encarna en la relación del sujeto con su entorno.

Foucault, al examinar las tecnologías de poder y del yo, resalta la intrincada red de prácticas y relaciones que configuran la subjetividad humana, la cual es moldeada por múltiples fuerzas y dinámicas sociales. La propuesta de Ihde de sustituir la subjetividad y la conciencia con la corporalización podría simplificar en exceso su alcance, al reducir la riqueza y la complejidad del fenómeno subjetivo a una mera encarnación física. Foucault sostiene que la subjetividad no es un fenómeno individual y aislado, sino que está moldeada por las relaciones de poder y las tecnologías del yo que operan en la sociedad, no solo en el sentido coactivo del término; sino incluso en lo productivo y la dinámica contemporánea que ofrece la irrupción de estas tecnologías en la actualidad. Precisamente con relación a esta faceta productiva del poder, Acosta Iglesias (2016), destaca la insistencia de Foucault al respecto:

En este punto estriba la insistencia de Foucault sobre la faceta productiva del poder: no relegando este a mera coacción, sino que siendo capaz de modular un tipo de subjetividad, reformalas virtualidades del individuo, aumentando al mismo tiempo las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad y corrigiendo su relación con su propio cuerpo, consiguiendo un efecto de obediencia, y justamente en este sentido, ese doble plano entre economía del mismo y su reducción de la violencia ritualizada llevada a cabo en los suplicios. (22)

7. Corporalización y mediación tecnológica

Desde una perspectiva ontológica fundamentada en la corporalización ihdeana, la asimilación de instrumentos y tecnologías como componentes inherentes a la existencia corpórea del individuo genera una proyección hacia una contemplación sumamente sugestiva. En este contexto, se abre la posibilidad de discernir cómo, mediante mediaciones tecnológicas e instrumentales, se alcanzan a aprehender los límites de la corporalidad en términos epistemológicos. Es el caso, por ejemplo, de las innovaciones tecnológicas contemporáneas en el ámbito de la representación visual, las cuales presentan imágenes que abarcan la totalidad del espectro electromagnético, incluyendo aquellas radiaciones que escapan a la percepción sensorial directa del individuo. Esta representación, inicialmente ajena a la experiencia fenoménica del sujeto, se transforma en una experiencia mediada que lo sumerge en nuevos dominios previamente explorados, pues: «esta imagen que, en principio, se encuentra más allá de nuestra experiencia sensorial, es percibida en una forma mediada que nos lleva a nuevos `mundos` nunca antes percibidos» (Ihde 2010, iv).

La interpretación de estas imágenes conlleva una percepción de su estructura intrínseca, su decodificación e interpretación dentro de un contexto más amplio, trascendiendo así la experiencia sensorial individual y adentrándose en la esencia misma del ser humano-mundo-tecnológico de manera «interrelacional y reflexiva» (41).

Para Foucault, la integración de tecnologías en la corporalidad humana revela una intersección entre poder y conocimiento tecnológico. Es así que, sus seminarios *Seguridad, Territorio, Población* (1978-1979) y *Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979) examinan las tecnologías gubernamentales y las tecnologías de gobierno, es decir, cómo ciertas técnicas destinadas a orientar las conductas se transforman gradualmente en herramientas gubernamentales. También a partir de sus reflexiones en las *tecnologías del yo* pone de manifiesto a estas tecnologías que habilitan a los individuos para llevar

a cabo, por sí mismos o con ayuda de otros, diversas operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamientos, conducta o cualquier aspecto de su ser (Foucault 1990).

Estas tecnologías, al actuar como dispositivos de poder que regulan y normalizan la subjetividad, se manifiestan en una suerte de correlación de sus mecanismos subyacentes, más que en un proceso de sustitución de una tecnología por otra (Foucault 2006). En este sentido, la corporalización tecnológica no solo implicaría una extensión del cuerpo, sino también una internalización de normas y valores emanadas de estructuras de poder que, de forma progresiva y gradual, someten al individuo en sus propósitos de dominación, en un proceso sistemático de «objetivación del sujeto» (Foucault 1990, 48).

Por lo que, mientras que Ihde busca enfocarse en la experiencia mediada como una exploración de nuevos horizontes perceptivos, Foucault subraya la importancia de analizar críticamente cómo estas tecnologías mediadas influyen en la formación y regulación de la subjetividad. Dado que estas tecnologías por esencia no son neutrales, pues están permanentemente transversalizadas de discursos y prácticas de poder que operan en la sociedad, perpetuando ciertas formas de dominación y control. Por ende, las incorporaciones de tecnologías en la corporalidad del individuo se reflejarían, sobre todo, en procesos de normalización y disciplina en manos de instituciones y sistemas de poder.

Asimismo, la exploración de las ramificaciones filosóficas inherentes a la noción de corporalización mediada ihdeana, implica un análisis profundo de los roles ontológicos desempeñados por la motilidad y la percepción dentro del paradigma de la robótica y la inteligencia artificial (Dreyfus 1979). Dentro de este marco, la convencional dicotomía entre lo humano y lo mecánico se difumina en las sutiles interacciones intersubjetivas entre ambos dominios fenoménicos, revelando una interconexión ontológica donde las fronteras entre el ser humano y la máquina se desdibujan. Esta interacción genera una compleja red de relaciones emergentes, en la cual las categorías tradicionales de sujeto y objeto se desvanecen, abriendo paso a una coreografía metafísica donde los cuerpos humanos y mecánicos

convergen en una única manifestación fenomenológica del tipo humano-robot, pues:

Al observar la interactividad entre los humanos y las máquinas, un cuadro diferente emerge. Terminamos entonces no con dos clases, fenomenólogos y robots sino con un baile entre cuerpos humanos y mecánicos, en espectáculos de muchas clases y con resultados aún imprevistos. (Ihde 2010, 52)

En este paisaje conceptual, los seres encarnados, a través de sus vivencias, conocimientos y acciones, engendran una conciencia unificada que se desarrolla de «manera interactiva» (De Preester 2010, 5), dejando de ser una entidad estática para adoptar una naturaleza corporalizada, fluida y dinámica que interactúa de manera constante con su entorno fenoménico.

Desde la perspectiva foucaultiana, estas ramificaciones adquieren sentido, solo desde las relaciones de poder que operan en la interacción entre el individuo y la tecnología que moldean la experiencia humana y configuran, en consecuencia, no solo la subjetividad, sino la mediación inherente a la misma. De esta forma éstas se constituirían en los mecanismos de control y regulación sobre los individuos, imponiendo normas y disciplinas que terminarían por determinar la corporalidad y la conciencia, que traspasarían, incluso, los límites de los *sistemas sociotécnicos* tradicionalmente establecidos (Behrent 2013); cuya complejidad habría producido en el mismo Foucault una tensión ambivalente en la concepción mediadora de la tecnología. Torrano (2022), argumentando la observación de Michael Behrent, sobre esta ambigüedad, señala que:

En el pensamiento de Foucault la tecnología está impregnada por una tensión entre un uso negativo del término, visto como una forma de control social y político que debe ser objeto de crítica, y uno claramente positivo, en el que se anuncia que el término ofrece una solución a una serie de limitaciones previamente no reconocidas en la comprensión de la relación de poder. (37)

En la misma línea, Ihde (2004) también propone una visión generalista que busca la esencia

en la integración mediadora entre lo humano y lo tecnológico, donde ambos convergen de manera simétrica, bidireccional, complementaria, adaptable y maleable. Destacando: «El hecho de que todas estas relaciones humano-tecnología funcionan en ambos sentidos: siempre que alguien utilice una tecnología, también será utilizado por ella» (153).

Foucault, por su parte, se inclina hacia un enfoque particularista y revelador de la tecnología. Sawicki (1987) reflexionando al respecto, señala que: «[Foucault] no busca proporcionar una descripción general de las prácticas que comprenden la esencia de la tecnología moderna, sino más bien historias de las prácticas tecnológicas que han sido pasadas por alto en las explicaciones tradicionales de la tecnología» (168).

De esta forma, para Foucault, las tecnologías revelarían, sobre todo, narrativas detalladas de prácticas tecnológicas que han sido ignoradas tradicionalmente. No buscando proporcionar una descripción general que abarque la esencia de la tecnología, sino más bien exponer historias singulares que arrojen luz sobre dimensiones ocultas y subyacentes de las prácticas tecnológicas. En estas indagaciones, la tecnología emerge no solo como una metáfora, sino como un intento de comprender cómo el poder se entrelaza con los cuerpos. Su rechazo del modelo de soberanía para explicar el funcionamiento del poder lo conduce a desechar los conceptos tradicionales asociados al mismo. Los términos *tecnología*, *dispositivo* y *biopoder*, introducidos desde la década de los años setenta, adquieren una relevancia central en sus análisis, ya que le permiten abordar la configuración de la «*tecnología política del cuerpo*» (Foucault 1975, 24) desde sus estrategias, medios y procedimientos, perfeccionados permanentemente como técnicas y tecnologías de poder; tales como las de producción y transformación de las cosas, de los dispositivos como prácticas discursivas y no discursivas en los sistemas de los signos, y las tecnologías del yo (Foucault 1990). Mismas que, además, desarrollan su historia y también su resistencia. Es así que, Foucault citado por Castro (2004), indica:

estos mecanismos del poder, estos procedimientos de poder, hay que considerarlos

como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados, que se desarrollan sin cesar. Existe una verdadera tecnología del poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia (DE4, 189). (524)

Además, los surgimientos de las prácticas de resistencia se revelan como una respuesta intrínseca a la compleja interacción entre tecnología y poder. Las tecnologías, en su estrecha relación con las dinámicas de gobierno y control, no solo modelan y condicionan la subjetividad individual, sino que también incitan a una reflexión sobre la acción del sujeto sobre sí mismo. Esta reflexión, a su vez, alimenta la emergencia de movimientos que no pueden ser entendidas de manera aislada de las tecnologías que las moldean. Así, esta resistencia se manifestaría como una fuerza reactiva que surge en el seno mismo de las estructuras de poder, desafiando sus configuraciones y revelando la complejidad de la relación entre sujeto, tecnología y poder (Torrano 2022).

8. Conclusiones

Tanto la perspectiva de Ihde como la de Foucault convergen en su reconocimiento de la centralidad del cuerpo y su relación con las tecnologías en la formación de la experiencia humana. Mientras Ihde enfatiza la interacción activa y perceptual del individuo con su entorno, Foucault subraya el papel del cuerpo como sitio de inscripción y manifestación de relaciones de poder. La divergencia principal radica en la concepción misma de la corporalidad: Ihde distingue entre una corporalidad activa y perceptual y una construcción cultural del cuerpo, mientras que Foucault presenta un cuerpo atravesado por tecnologías de poder.

Ambas concepciones filosóficas, a partir de sus diferentes planteamientos epistemológicos, concuerdan en la importancia de la situacionalidad y la materialidad del ser humano, destacando la imposibilidad de separar las acciones y experiencias humanas de su contexto específico. Rechazan una visión abstracta del ser humano, reconociendo su encarnación en

el mundo y su constante interacción con él. Sin embargo, mientras Ihde enfatiza la influencia del contexto en la experiencia individual, Foucault amplía esta noción al considerar cómo las dinámicas de poder permean el entorno situacional, subrayando así la complejidad y la multidimensionalidad de la relación entre cuerpo, tecnología y contexto.

Respecto a la adaptación y asimilación de las tecnologías emergentes, en la constitución de la corporalidad, revela dos enfoques contrastantes sobre la naturaleza de estas interacciones. Mientras que Ihde postula que la familiaridad con las tecnologías conduce a una progresiva disminución de la sensación de extrañeza y distanciamiento, Foucault problematiza este proceso al subrayar la influencia de las relaciones de poder en la dinámica de aceptación y resistencia. Para Foucault, la adaptación no es simplemente una respuesta neutral al cambio tecnológico, sino que está intrínsecamente ligada a estructuras de dominación y control que regulan y disciplinan la experiencia subjetiva. Así, la resistencia a las tecnologías no se limita a una reacción individual ante lo desconocido, sino que implica una comprensión más profunda de cómo estas tecnologías se inscriben en un entramado de relaciones de poder que moldean y regulan la vida social.

Con relación a la noción de encarnación de la corporalidad, se revela una dualidad de perspectivas filosóficas entre Ihde y Foucault en relación con la interacción entre lo humano y lo tecnológico. Ihde, al destacar la encarnación del cuerpo como elemento esencial de la experiencia corporal integrada, aboga por una comprensión holística que integre la materialidad tecnológica en la experiencia humana. Desde la perspectiva foucaultiana, se enfatiza las relaciones de poder que configuran la corporalidad y su encarnación, viendo a las tecnologías como dispositivos de poder que moldean las normas sociales y disciplinan los cuerpos. Mientras Ihde se centra en los efectos perceptuales de la tecnología y su capacidad de amplificar o reducir la percepción del mundo, Foucault amplía el análisis hacia las estructuras de poder poblacionales que operan a través de las tecnologías para someter y conformar una sociedad disciplinada.

La exploración de las ideas de Ihde y Foucault sobre los cuerpos y la co-construcción de las subjetividades revela una dicotomía en sus enfoques filosóficos. Ihde destaca la corporalización como un fenómeno fundamental que integra la experiencia humana con la tecnología, desafiando concepciones arraigadas de subjetividad y conciencia. La tecnología no solo se percibe como un ente externo, sino como una entidad intrínseca que mediatiza la experiencia humana, generando una co-constitución dinámica de la interacción sujeto-objeto. Por otro lado, Foucault se adentra en las estructuras de poder y las prácticas de subjetivación que configuran la relación entre el individuo y la tecnología, viendo a esta última como un dispositivo disciplinario que moldea la subjetividad y la conducta. Si bien la propuesta de Ihde enfatiza la encarnación física del sujeto y su interacción con el entorno, Foucault insiste en la complejidad de estas dinámicas de poder que operan en la sociedad, modulando las subjetividades de manera sutil pero significativa.

En última instancia, la indagación de las ideas de Ihde y Foucault sobre la corporalización y la mediación tecnológica arroja luz sobre la compleja interrelación entre lo humano, lo tecnológico y el poder. Ihde, destaca la integración de la tecnología en la corporalidad del individuo, generando nuevas formas de percepción y experiencia que trascienden los límites sensoriales tradicionales: una simbiosis entre lo humano y lo tecnológico, donde la mediación tecnológica amplía la comprensión del mundo y la propia conciencia del individuo. Por otro lado, Foucault examina cómo las tecnologías no solo moldean la subjetividad individual, sino que también operan como dispositivos de poder definida por la «relación entre medios (tácticas) y fines (estrategia)» (Castro 2004, 524), que regulan, organizan, definen y configuran procesos, procedimientos, instituciones y al mismo sujeto, en definitiva. La incorporación de tecnologías en la corporalidad del individuo se convierte en un proceso de objetivación y disciplinamiento que refleja las dinámicas de poder en la sociedad.

Notas

1. A lo largo de este estudio, se empleará el término *corporalidad* como eje central de las reflexiones tanto de Ihde como de Foucault. Aunque Foucault no empleó explícitamente este término, su análisis consideraba al cuerpo como un texto que inscribe la realidad social. Gran parte de sus investigaciones se centraron en examinar las formas de gobierno destinadas a vigilar y dirigir el comportamiento individual a través de diversas instituciones (Sossa Rojas 2011). Por otro lado, Ihde concibe la corporalidad como el núcleo de una experiencia dinámica, multifacética e interactiva mediada por la tecnología (Aguilar Rodríguez y Brito Alvarado 2017). En este sentido, ambos autores coinciden en reconocer la centralidad del cuerpo, enfatizando la imposibilidad de separar las acciones y experiencias humanas de su contexto específico, así como en reconocer la influencia del entorno situacional en la configuración del cuerpo y su relación, en este caso, con las tecnologías.
2. Es importante destacar la distinción que realiza Foucault entre una narrativa histórica que abarca el desarrollo de las técnicas y otra que se centra en las tecnologías. La primera se concentra en examinar cómo una técnica particular ha sido empleada a lo largo del tiempo en diversas esferas, desde la jurídica hasta la religiosa, hasta su utilización como un mecanismo disciplinario. En contraste, la segunda busca trazar un panorama más amplio y general de las interrelaciones y sistemas predominantes que determinan la aplicación de diversas técnicas en una sociedad, considerando la variabilidad según el contexto, el sector y la época histórica (Foucault 2006).
3. Foucault reemplaza la noción de *episteme* con el concepto de *dispositivo* en su análisis de las formaciones discursivas, especialmente evidente en su obra: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las Ciencias humanas* (1966). Mientras que la *episteme* es objeto de la descripción arqueológica, el dispositivo lo es de la descripción genealógica. Este cambio se debe a las limitaciones de la descripción arqueológica para explicar las mutaciones de las *epistemes* en términos genealógicos. Foucault reconoce que su análisis carecía de una relación entre lo discursivo y lo no discursivo, lo que el concepto de dispositivo busca abordar (Torrano 2022).

Referencias bibliográficas

- Acosta Iglesias, Lorena. 2016. «Poder y subjetividad en Michel Foucault: traslaciones, modificaciones, ambivalencias». *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, no. 8: 20-35.
- Aguilar Rodríguez, William Freddy y Leonardo Xavier Brito Alvarado. 2017. «El cuerpo, entre la mirada antropológica y la tecnológica». *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, no. 26: 199-220. <http://dx.doi.org/10.17163/uni.n26.2017.08>
- Aguirre Román, Jesús Orlando. 2012. «Reseña. Don Ihde y la filosofía de la tecnología: el valor de la corporalización (embodiment)». *Revista Filosofía UIS* 11, no. 2: 123-132.
- Behrent, Michael. 2013. «Foucault and Technology». *History & Technology* 29, no. 1: 54-104.
- Castro, Edgardo. 2004. *El vocabulario de Michel Foucault un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires.
- De Preester, Helena. 2010. «Postphenomenology, Embodiment and Technics». *Springer Science+Business Media B.V.*
- Dreyfus, Hubert. 1979. *What computers can't do: the limits of artificial intelligence*. New York: Harper and Row Publishers.
- Foucault, Michel. 1975. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- . 1978. *La verdad y las formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Gedisa.
- . 1988. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- . . 1990. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- . 2000. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- . 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . 2010. «Las mallas del Poder». En: *Obras esenciales*, 889-905. Madrid: Paidós.
- . 2014. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Ihde, Don. 1990. *Technology and the lifeworld: from garden to earth*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2004. *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas Tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*. Barcelona: UOC.

- . 2009. *Postphenomenology and technoscience: The peking university lectures*. Albany: State University of New York Press.
- . 2010. *Embodied technics*. Automatic Press/VIP.
- Montúa, Fabián Andrés. 2005. «Una reflexión sobre las investigaciones de Foucault del cuerpo y del poder». *Revista Digital*, no. 89: 1-6.
- Romero Moñivas, Jesús. 2015. «Hacia una comprensión micro-situacional de la ambivalencia entre libertad humana y entornos artificiales». *Argumentos de la Razón Técnica*, no. 18: 111-139.
- Sawicki, Jana. 1987. «Heidegger and Foucault: escaping technological nihilism». *Philosophy & Social Criticism* 13, no. 2: 155-173.
- Sossa Rojas, Alexis. 2011 «Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo». *Polis*, no. 28: 1-20.
- Torrano, Andrea. 2022. «Foucault ¿un filósofo de la tecnología?». En *Filosofía y prácticas de sí: III Encuentro sobre técnicas del Yo*, de Mario Orsella y Natalia Lorio, 31-41. Río Cuarto: UniRío.
- Oscar Ranulfo Ayala Aragón** (ayalaoscar@yahoo.es) Doctor en Ciencias y Humanidades con mención en Filosofía. Docente Titular de la Universidad Autónoma Tomás Frías en la ciudad de Potosí, Bolivia. Últimos artículos publicados: «Crisis política y deslegitimación de la reforma universitaria boliviana: desde la utopía de sus principios a la distopía de sus fines» en la *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México* (Volumen 68, Número 248 de 2023, Pág. 61-83). «Desafíos y oportunidades para garantizar los derechos humanos en un mundo cada vez más interconectado y diverso» en la *Revista Juris Studia*, revista especializada en ciencias jurídicas de la Universidad del Valle, Cochabamba - Bolivia (Volumen 1, Número 1 de 2024, Pág. 96-108). <https://orcid.org/0000-0003-4573-107X>.

Recibido: 14 de mayo, 2024.

Aprobado: 01 de octubre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2713

Daniel Fallas-Fernández

Hacia una fenomenología del cuerpo teatral:

Estilística, hiperestesia y suspensión del cuerpo vivido

Resumen: *Este artículo se ocupa de los límites que la definición schilleriana del arte enfrenta al ocuparse del fenómeno teatral. La manera en la cual un actor encarna un personaje en escena representa un caso límite para la estética schilleriana, aun cuando el pensador alemán no se percate de ello. A partir de este caso, se señalan las simplificaciones en las cuales incurre Schiller para, seguidamente, ampliar su definición del arte desde una mirada fenomenológica y una antropología filosófica. Puntualmente, se recurre a la fenomenología de los estratos corporales sistematizada por la filósofa mexicana Marcela Venebra, todo con el fin de esbozar una fenomenología del cuerpo teatral. Esta, más que anular las ideas de Schiller, las lleva a su máximo potencial especulativo. Se concluirá pues que el aparato fenomenológico es sumamente productivo para abordar filosóficamente la puesta en escena teatral como un fenómeno estético de extrema singularidad.*

Palabras clave: *Estética, Schiller, fenomenología del cuerpo, teatro, antropología filosófica.*

Abstract: *This article examines the limits that Schiller's definition of art encounters when confronted with the theatrical phenomenon. The way in which an actor embodies a character on stage constitutes a limit case for Schillerian aesthetics—even if the German thinker remains unaware of it. From this case, the simplifications*

underlying Schiller's conception are exposed, in order to then expand his definition of art through a phenomenological perspective and a philosophical anthropology. Specifically, the article draws on the phenomenology of bodily strata systematized by the Mexican philosopher Marcela Venebra, with the aim of outlining a phenomenology of the theatrical body. Rather than invalidating Schiller's ideas, this approach brings them to their highest speculative potential. It concludes that the phenomenological framework is highly productive for philosophically approaching theatrical performance as an aesthetic phenomenon of exceptional singularity.

Keywords: *Aesthetics, Schiller, phenomenology of the body, theater, philosophical anthropology*

I. Reconsideración de la idea schilleriana del arte a partir de un caso límite

En la tradición alemana, la Estética en tanto que disciplina filosófica admite por lo menos tres acepciones. En primer lugar, fue definida por Baumgarten como gnoseología inferior, es decir, como la parte de la teoría del conocimiento que se ocupa de sus condiciones sensibles. Esta acepción fue popularizada por Kant bajo el nombre de *Estética Transcendental*, según se la denomina



en la parte primera de su *Crítica de la Razón Pura*. Allí las formas puras de la sensibilidad, en las cuales todo conocimiento de los fenómenos principia, son el espacio y el tiempo.

La segunda acepción dota a la Estética de una mayor especificidad, pues esta habría de ocuparse de lo bello según un tipo de juicio que Kant denominó *juicio de gusto o estético*. En la *Crítica del Juicio* ([1790] 1992) la Estética se convierte pues en una calística fundamentada en un análisis del juicio respecto de objetos bellos, es decir, en una *Análisis de lo bello*. A todo esto, la primacía que Kant atribuye a la *pulchritudo vaga* (belleza libre), fue a parar en una estética que privilegiaba los objetos de la naturaleza frente a los objetos artefactuales o artísticos. Dicho muy simplemente, para Kant siempre será más bella una flor campestre vista por un niño —pues es juzgada desde una supuesta inocencia y desinterés, sin reclamar de ella nada más que la propia sensación de placer que suscita—, que una flor pintada en un bodegón barroco. Ante esta última el desinterés muy fácilmente puede pervertirse en un interés de cualquier tipo, de tal suerte que esa flor se convierta en un medio para otro fin más allá del puro disfrute de lo bello, como el lucimiento o el estatus.

También es propio del abordaje kantiano negarle al juicio de gusto un contenido cognitivo determinado, pues lo bello no traza relación con lo verdadero, es decir, el juicio de gusto no juzga con el entendimiento en miras al conocimiento, sino con la sensación subjetiva en miras al mero placer o displacer. A esto se suma la *antinomía del juicio estético* y el *libre juego* entre la imaginación y el entendimiento que ese juicio suscita. Para Kant (1992), el juicio de gusto es puramente reflexivo y no determinante, esto se debe a que su contenido es subjetivo, aun cuando exija un consentimiento universal *como si* fuese objetivo, pero sin nunca llegar a serlo (cfr. 154-158).

A todo esto, también es cierto que en la *Crítica del Juicio* Kant prepara una tercera acepción de la Estética cuando introduce el problema del arte, el genio y la producción de ideas estéticas o símbolos. No obstante, en verdad fue Schiller quien consolidó esa tercera acepción aún más específica respecto de su objeto, a saber, la Estética como filosofía del arte. Con la recepción

schilleriana de Kant se produce un doble desplazamiento en el punto de vista que permite la consolidación de este tercer sentido de la Estética. En términos de Gadamer (1997) se pasa del punto de vista de la naturaleza (la primacía de lo bello natural), al *punto de vista del arte* (como producción espiritual de lo bello). Asimismo, agrega Gadamer (1997), se desplaza el punto de vista del gusto (el juicio subjetivo sobre lo bello propio de una estética de la recepción) en virtud del punto de vista del genio (propio de una estética de la producción) (cfr. 91-93). Al subjetivismo racionalista kantiano responde pues un objetivismo sensible schilleriano, en el cual la obra de arte irá adquiriendo todo el terreno de la reflexión estética e irá ganando para sí un contenido cognitivo o valor de verdad que antes no poseía. De aquí en adelante el camino quedó despejado para la gran época de la filosofía del arte, propulsada por el *Sturm und Drang*, el Romanticismo de Jena y, finalmente, la filosofía hegeliana con su definición del arte como *manifestación sensible de la idea*.

El abrumador éxito de las reflexiones románticas y hegelianas ha provocado la desatención del lugar de Schiller en todo este asunto. De la misma manera, cuando se vuelve sobre su obra, normalmente se apela a sus consideraciones sobre la *educación estética del hombre* y la *belleza como libertad en apariencia*, pero no tanto a su definición del arte como tal. Todo ello no quita que esa definición invite a reconsiderar su singularidad y productividad, así como la posibilidad de ampliar sus consideraciones desde otro marco metodológico. Lo que hace especialmente curiosa la definición schilleriana del arte es que apela a una especie de *suspensión* de una forma en virtud de otra, esto aun cuando Schiller utilice la expresión superación [*überwindet*] y no suspensión [*aussetzung*]. Según Schiller, el arte bello, que es superior a toda belleza natural, debe comprenderse como *forma de una forma*. Dicho más específicamente, se trata de un proceso mediante el cual la forma estética del arte *suspende* la forma lógica que le sirve de soporte, materia o medio.

En las cartas a Gottfried Körner, reunidas en el *Kallias* ([1793] 1999), se condensa de manera sumaria el núcleo especulativo de la filosofía

del arte de Schiller. En la primera carta Schiller defiende que su aproximación estética es de carácter sensible-objetiva. Esto le permite ir más allá del subjetivismo empirista y del dogmatismo clasicista, sin caer por ello en la antinomia kantiana del juicio estético. Schiller afirma que toda belleza siempre estará precedida por una forma lógica, de modo tal que Kant se equivoca cuando sostiene que hay bellezas absolutamente libres en las cuales no quepa finalidad. Kant simplemente separa la flor juzgada en sentido estético, de la flor juzgada en sentido botánico o mercantil, pero con ello no resuelve verdaderamente lo que la belleza sea. Schiller (1999) concluye que la primacía de la belleza artística sobre la natural se sustenta en que:

[...] la belleza se muestra justamente en todo su esplendor cuando supera [*überwindet*] la naturaleza lógica de su objeto, y, ¿cómo puede superarla si no encuentra ninguna resistencia? ¿Cómo puede dar su forma a una materia enteramente informe? Yo tengo cuando menos la convicción de que la belleza es sólo la *forma de una forma*, y de que aquello que denominamos su materia ha de ser decididamente una materia ya formada. La perfección es la forma de una materia, la belleza es, en cambio, la forma de esa perfección, la cual se comporta, pues, frente a la belleza como la materia con respecto a la forma. (7)

La belleza artística implica superar una resistencia impuesta por la naturaleza lógica de los objetos. Esa naturaleza lógica es la forma que la materia ya posee por anticipado. La materia del arte no es comprendida como algo desnudo, informe y bruto —como podría considerarse desde la perspectiva nietzscheana de lo dionisiaco—, sino que esta ha sido previamente formalizada. Schiller (1999), además, detecta una deficiencia de la razón teórica para aproximarse a la belleza del objeto estético, pues para él

no existe ningún objeto en la naturaleza, ni mucho menos en el arte, que, al reflexionar sobre él, podamos considerar libre de finalidad y de reglas, ni *determinado por sí mismo*. Todo objeto existe por mediación de

otro objeto, por causa de otro, ninguno tiene autonomía. (25)

Esto quiere decir que en el ámbito de la naturaleza y el arte no se satisface nunca el principio de autonomía o autodeterminación plena del objeto, toda vez que se mire ese objeto desde la reflexión.

La razón teórica, por ende, no puede acceder al objeto en lo que respecta a su autonomía y libertad, viéndolo como algo autodeterminado en sí mismo y por sí mismo. En palabras del propio Schiller:

si el entendimiento se viera inducido a preguntarse por el fundamento de esa forma, tendría que encontrarlo necesariamente fuera del objeto; ya que el objeto ha de estar determinado o bien por un concepto, o por una causa accidental, pero ambos se comportan como heteronomía con respecto al objeto. (1999, 27)

Esta limitación que se muestra irrebasable desde los límites de la razón teórica, puede en efecto ser superada en el ámbito de la razón práctica, toda vez que no se juzgue al objeto desde el concepto, la regla o la causa. Pero, más que ser una ventaja de la razón práctica, Schiller admite que esto sucede una vez «se toman simplemente los objetos *tal y como aparecen*. Una regla, un fin, no pueden aparecer nunca, dado que se trata de conceptos, y no de intuiciones» (1999, 25). Ese tomar los objetos *tal y como aparecen*, es decir, mediante la intuición, es cuanto permite aproximarse a la belleza, en cuanto que esta implica la autonomía del objeto y no su heteronomía.

Al hilo de esta argumentación, Schiller establece un principio fundamental:

un objeto se presenta libre en la intuición, si su forma no obliga al entendimiento reflexivo a buscarle una causa. Bella será, pues, una forma que se explique a sí misma; explicarse a sí mismo significa en este caso explicarse sin la ayuda de un concepto. (1999, 27)

Estas reflexiones sitúan la experiencia estética en un ámbito que podemos denominar *avant*

la lettre como pre-dado o preteorético, lo cual no quiere decir que sea llanamente irracional, sino simplemente que no atañe al concepto. Desde el ámbito de la intuición puede alcanzarse una definición objetiva de lo bello que apunte a la verdad del arte.

En la carta del 18 de febrero de 1793 Schiller se ocupa exclusivamente de la *belleza del arte*. Al principio sigue a Kant y admite que hay una belleza material y una belleza formal. Así pues, la belleza material es de un objeto bello, mientras que la belleza formal es la representación bella de un objeto. Pero a esto el poeta alemán agrega que la belleza ideal sería «una bella representación de un objeto bello» (1999, 89). Es precisamente de esa belleza ideal de la que puede decirse con mayor propiedad que sea *forma de una forma*: forma estética de una forma lógica. En atención al principio de autonomía del objeto estético, la libertad aparente que Schiller (1999) exige de toda obra de arte implica que esta aniquile por completo la forma lógica que le sirve de materia:

Libre será entonces aquella representación en la que la naturaleza del medio aparezca *completamente aniquilada* por la naturaleza de lo imitado, en la que lo imitado afirme su personalidad pura incluso en su representante, en la que el medio de la representación, rechazando por completo, o mejor aún, negando su propia naturaleza, parezca haberse intercambiado perfectamente con el objeto representado. Resumiendo, en la que nada exista por la materia sino por la forma. (95)

Si la materia del arte era ya una forma, puede decirse que la forma estética surge una vez los fines, las reglas, los conceptos y todas las otras posibles heteronomías lógicas, se ven aniquiladas en una nueva forma que aparenta existir por sí misma, estar plenamente autodeterminada. Esto Schiller lo resume con una serie de lacónicas fórmulas según las cuales «la *materia* [...] debe perderse en la *forma*, el *cuerpo* en la *idea* y la *realidad* en la *apariencia*» (1999, 95). De hecho, para poder mostrar realmente la productividad de su definición del arte bello, Schiller acude a una serie de ejemplos acerca de cómo sucede esa *aniquilación* en los diversos medios

artísticos. El caso paradigmático al cual esta definición parece prestarse con más facilidad es el escultórico. En una escultura que alcance la belleza ideal, la materia del mármol antes que ser juzgada según un concepto o ser utilizada en una construcción, es aniquilada en la figura. Lo real del mármol queda pues aniquilado en la *apariencia* de lo humano. Escribe Schiller: «la naturaleza del mármol, duro y quebradizo, ha de desaparecer por completo en la naturaleza flexible y blanda de la carne, de tal modo que ni el sentimiento ni la vista adviertan ese proceso» (1999, 97). Para Schiller no puede haber ni asomo de la piedra en la obra final, pues ello rompería la apariencia de libertad y autonomía absolutas del producto. Algo muy similar podría decirse en el caso de la pintura.

Ahora bien, con estos ejemplos plásticos queda bastante claro lo que Schiller quiere decir, pero no explican del todo que éste aluda al mármol en bruto o al pigmento crudo como una *forma o materia conformada*. En realidad, esos calificativos aplican de manera mucho más cabal al caso de la poesía. El medio sobre el cual opera la poesía es precisamente un medio lógico, orientado hacia fines como la comunicación de lo universal mediante conceptos. El lenguaje tiene una tendencia inevitable a decir lo universal en conceptos, mientras que el poeta quiere decir lo individual en intuiciones e imágenes. A la forma lógica del lenguaje, por ende, el poeta debe tomarla como su materia y aniquilar seguidamente sus leyes gramaticales y sus tendencias utilitarias o conceptuales, para así producir la apariencia de la libertad en él, esto es, para que el lenguaje parezca autodeterminado más allá de toda convención. No es casual que Schiller (1999) defina la poesía como «*la libre acción autónoma de la naturaleza en las cadenas del lenguaje*» (107). En cualquier caso, es evidente que en la poesía se explica de manera más adecuada la aniquilación de la forma lógica y heterónoma de un medio en su forma estética y autónoma.

A todo esto, hay un caso que Schiller no mira como especialmente problemático, pero que podría trazar el límite de su definición del arte. Se trata del teatro, para lo cual alude a un ejemplo supuestamente claro, pero que en realidad presenta una multiplicidad de problemas

que obligan a exceder el marco teórico que él desarrolló a partir de Kant, pues de otro modo no podría explicarse con cabalidad la aniquilación de la forma lógica en la forma estética. Lo que hace del teatro un caso límite es que el medio sobre el cual se opera no es otro que el cuerpo viviente y vivido del actor. Partamos por lo pronto del ejemplo que brinda Schiller (1999) de un actor que cumpliría con las exigencias del arte ideal, logrando la apariencia de una pura objetividad autónoma con su cuerpo:

Quando Ekhof o Schröder representaron el papel de Hamlet, sus *personas* se comportaron frente a su *papel* como la materia frente a la forma, como el cuerpo frente a la idea, como la realidad frente a la apariencia. Ekhof fue, por decirlo así, el mármol a partir del cual su genio forjara un Hamlet, y, al desaparecer su persona (la del actor) sumergida por completo en el personaje artístico de Hamlet, al apreciarse únicamente la *forma* (el carácter de Hamlet) y no la *materia* (la persona real del actor) -al ser todo en él pura forma (puro Hamlet), decimos entonces que representó bien su papel. Su representación hizo gala de un gran estilo porque, en primer lugar fue completamente objetiva, y no se inmiscuyó en ella nada subjetivo; en segundo lugar, porque fue objetivamente necesaria, no accidental [...]. (99)

El uso demasiado extensivo del término *forma lógica* le permite a Schiller aplicarlo de manera indiscriminada a los diversos medios artísticos. La piedra, el pigmento o carboncillo, el lenguaje en lo que tiene de conceptual o comunicativo y, finalmente, el cuerpo del actor o su persona real. De entre las puestas en escena de *Hamlet* a las cuales Schiller asistió, fueron los actores Ekhof y Schröder quienes lograron aniquilar sus personas en sus papeles. Ellos forjaron a Hamlet como si fuesen escultores de su propio cuerpo, logrando la plena desaparición de ellos mismos, incluso de ellos como actores, en el personaje artístico de Hamlet. Lo que mira el espectador es entonces la pura forma, la aparente autonomía del personaje frente a cualquier determinación exterior. Nada subjetivo de la persona real puede avizorarse en el papel *ficticio* de

Hamlet. Es esa completa desaparición del cuerpo *lógico* en el cuerpo *estético* lo que asegura la objetividad ideal del papel desempeñado.

Al hilo de este ejemplo surge una serie de preguntas: ¿Qué debemos entender, en lo que hace al cuerpo, por *forma lógica*? ¿En qué sentido puede ser el cuerpo un medio a superar en una *forma estética*? ¿Puede cumplimentarse de manera tan ideal como Schiller pretende esa superación? ¿Se trata siquiera de una superación o sería mejor hablar de una aniquilación o desaparición (como también hace Schiller), acaso de una *suspensión*? ¿Qué debe entenderse aquí como eso *subjetivo* que no puede inmiscuirse en la obra? ¿No tiene el cuerpo una serie de estratos mucho más compleja de suspender de lo que Schiller pretende? ¿No es la escena un espacio de suspensión mucho más abismal de lo que a simple vista parece? Son estas las preguntas que no pueden responderse desde la inmanencia del texto schilleriano. De tal suerte que el objetivo de este ensayo será intentar responderlas desde un análisis fenomenológico y una antropología filosófica aplicada a un caso artístico puntual, a saber: el actor teatral interpretando un papel sobre la escena.

II. Marcela Venebra y la fenomenología de los estratos corporales

En las últimas décadas la fenomenología ha presenciado el lento desocultamiento de una *nueva imagen de Husserl*, tal como la ha llamado Javier San Martín. Los esfuerzos colectivos de diversos filósofos se han orientado hacia las dimensiones genética y generativa del método husserliano, las cuales previamente no habían sido ponderadas con su debido rigor. Entre dichos esfuerzos, el lugar que ocupa la obra de la filósofa mexicana Marcela Venebra destaca por dos aspectos principales: la rigurosa fidelidad al aparato conceptual husserliano, por un lado; y la capacidad de reformular desde ese aparato la posibilidad de una antropología filosófica, por otro. Todo esto sin perder la exigencia de trascendentalidad que es propia de la fenomenología.

Aquí interesa peculiarmente la manera en la cual Venebra se aproxima a los estratos corporales de la vida de consciencia: el *cuero vivo*, el *cuero vivido* y el *cuero propio*. La productividad de esas instancias conceptuales para abordar el caso del actor teatral antes expuesto se verá ponderada tras su breve recuento.

La fenomenología de Husserl, según Venebra (2023), aporta una estructura dinámica que oscila entre los polos subjetivos del cuerpo estratificado y la consciencia egoica, al tiempo que propone formas no pasivas de la sensibilidad y una atinada teoría de las actitudes. En principio, sostiene la autora: «a diferencia de Kant, para Husserl la sensibilidad no es pura pasividad, sino una estructura compleja de múltiples niveles, y en sentido estricto dinámica» (30). Al separarse del prejuicio kantiano de una sensibilidad cabalmente pasiva, puede abordarse el vínculo entre sensibilidad y consciencia de una manera dinámica y no dicotómica. En tanto que la sensibilidad ya está implicada en la vida de consciencia, no puede simplemente ponerse al cuerpo en el lugar de la pura recepción, pues este comporta más bien un entrelazado de diversos niveles pasivos y activos. Frente al empobrecido concepto de sensibilidad que resulta de la racionalidad ilustrada, la fenomenología le devuelve a la experiencia corporal su complejidad mediante una concepción ampliada de esa experiencia.

Según Venebra (2023), el cuerpo humano posee simultáneamente una sensibilidad primaria de carácter pasivo y una sensibilidad secundaria propiamente activa. Igualmente, el cuerpo deja de ser una cosa entre las cosas y adquiere la calidad de cosa viviente, cosa vivida y cosa apropiada. Tomar al cuerpo fenomenológicamente —y este es uno de los grandes aciertos en la interpretación de Venebra—, implica que la suspensión de la actitud natural y la actitud científica, requisito para acceder a la consciencia pura, tenga un correlato en la suspensión de esas actitudes al tematizar el cuerpo.

Es bien sabido que la actitud natural reside en el confiado entregarse al *mundo de la vida*, o bien, como lo advirtió Eugen Fink (2003), en un incuestionable *estar-en-la-fe-del-mundo* [*das Im-Weltglauben-Stehen*] (394). Por consiguiente, la suspensión de esa actitud se da con

«el descubrimiento del mundo como un *dogma trascendental*» (396) y, con ello, «la *epoché* hace por primera vez accesible la creencia en el mundo en la profundidad originaria, en la que debe ser ella puesta entre paréntesis, para ser, como *fenómeno* tema de la fenomenología» (396). Solo superando el dogma trascendental del mundo puede enmarcarse y describirse al mundo como un fenómeno, visto desde sus límites. La actitud científica o naturalista, por otro lado, proviene de la comprensión positivista y psicologista de la consciencia como una mecánica cerebral o una física del pensamiento. Frente a estas actitudes, la actitud fenomenológica, no hace sino desnaturalizar a la consciencia —pero en exacto correlato con esa desnaturalización—, Venebra sostiene que:

La teoría de las actitudes exhibe, en el curso mismo de la desnaturalización de la consciencia, el sitio que la naturaleza ocupa en la consciencia a través del cuerpo, haciendo de la res-corporal el centro originario de la naturaleza como concepto estrictamente científico. La desnaturalización de la consciencia —y esto es lo que importa mostrar últimamente— posibilita una desnaturalización del cuerpo como *Körper*, en cuanto cosa de la naturaleza o cosa viviente. (2023, 33)

El cuerpo también es desnaturalizado por la mirada trascendental, de modo tal que pueda ser tematizado como un fenómeno en sentido propio. El cuerpo no es *res-extensa* o materia bruta, sino ya siempre *physis* animada, materialidad viviente. Así pues, apunta Venebra (2023), surgen tres estratos descriptivos del cuerpo fenomenológicamente tematizado: el cuerpo viviente, el cuerpo vivido y el cuerpo propio. Esta estructura compleja y dinámica permite ver una duplicidad del cuerpo que resulta apropiado por la consciencia en un tercer momento:

El cuerpo es órgano de la naturaleza y órgano histórico o espiritual, esta duplicidad es, fenomenológicamente, un *continuum* progresivo y funcional, que va de un fondo indiferenciado como materialidad viviente, a la forma específica, autorrefleja, y autoconstitutiva de la identidad del yo. (37)

De la duplicidad entre cuerpo viviente y cuerpo vivido surge el cuerpo apropiado como umbral de la consciencia egoica, pero lo fundamental reside en que esto es un *continuum* funcional, no un escalonamiento de partes oscuramente in-conexas. Vayamos pues al primer estrato correspondiente al cuerpo viviente.

Para Venebra (2023), el cuerpo viviente es el estrato de la *sensibilidad primaria*, la cual tiene el carácter de la instintualidad (pero no mecánica sino orientativa), pues el cuerpo es en primer lugar un *órgano de la naturaleza*, cuyas más básicas funciones residen en la respiración, la digestión y el crecimiento. En el plano del cuerpo viviente es cierto que no hay una actividad discernible, pero esa actividad ya se prepara en este estrato vital básico. Las relaciones que el cuerpo viviente mantiene con el mundo no son, por ende, relaciones de tipo sujeto-objeto, ni tampoco de afectación unidireccional de la sensibilidad; sino que —en su instintualidad— el cuerpo no hace sino integrar los medios vitales, o bien, el «flujo de vínculos digestivos que median el desarrollo de capacidades individuales» (46) en un proceso de crecimiento. En el ir y venir del mundo en torno [*Umwelt*] por medio de la respiración, la digestión y la excreción, el cuerpo viviente participa inmanentemente de un proceso de crecimiento que es propio de todo lo vivo.

Para Venebra (2023) la «continuidad de los medios vitales —de sus relaciones— describe la dependencia recíproca entre las partes y el todo del *continuum* que podemos llamar vida, naturaleza o *physis* a ras de la piel» (46). Aparece aquí uno de los elementos más llamativos de la antropología filosófica de la autora, a saber, una especie de reducción primitiva de la *physis* a la piel. En esa primerísima reducción aparece la tactilidad y el carácter *osmótico* de la piel, pues en el ámbito del cuerpo viviente «el lado de naturaleza del yo arraiga en la piel; la existencia se despliega desde y a través de la membrana epidérmica como tactilidad» (59). Y el tacto, como no puede ser de otro modo, implica un polo proto-subjetivo sintiente que ya comienza a desplegar el cuerpo viviente en un cuerpo vivido.

En atención al dinamismo de la función corpórea, no existe un corte objetivo entre cuerpo viviente y cuerpo vivido, pues en la integración y

desintegración del *Umwelt*, comienza un proceso de individuación y personificación. Para evitar el cese del flujo unitario que es propio de la vida de la consciencia, Venebra (2023) introduce un concepto que se ha de revelar clave para nuestro propósito, a saber, la *protoestilística*. Esta marca el tránsito desde el cuerpo viviente al cuerpo vivido, el cual a su vez llegaría a establecer una *estilística* activa y consciente. Para la autora:

La protointencionalidad pasiva de ese fondo indiferenciado, unitario y aún sin objetos, es función unificante del yo, que implica ya una proto-sedimentación en la que se va modulando el desarrollo de las potencialidades o posibilidades subjetivas, una *protoestilística*. [...] El proto-yo y el curso primigenio de la temporalización forman una unidad indisociable, la unidad indiferenciada en el origen de la conciencia individual, egoica y, luego, personal (2023, 56-57).

La modulación de las potencialidades subjetivas en la protoestilística del cuerpo comienza a diferenciar una subjetividad que habrá luego de llegar al individuo y la persona. Solo a través de esta protoestilística de las potencialidades subjetivas se alcanza el yo como sujeto viviente que despierta en su cuerpo. El segundo estrato del cuerpo —ya no solo viviente, sino vivido— comienza entonces a autoconstituirse «desde una corriente sintiente anónima y homogénea, hasta un polo activo que *se siente y siente*, en la afección, la afección que puede detonar el despliegue perceptivo (cognoscente) del objeto, o el sentimiento de repulsa o de satisfacción sensible inmediata, etc.» (Venebra, 2023, 64). En este nuevo campo abierto, la autopercepción tiene por correlato la posibilidad de una percepción del objeto trascendente, pero también el paso del instinto a la voluntad. Pasamos de este modo al estrato del cuerpo vivido [*Leibkörper*], como nivel caracterizado por una *sensibilidad secundaria*, activa, intencional, ligada a la voluntad y a las habitualidades propias del *mundo de la vida* husserliano. Se desprenderá de esto, en consecuencia, no ya una protoestilística del cuerpo viviente, sino una estilística del cuerpo vivido.

El cuerpo vivido implica un despertar del yo en el cuerpo viviente. En este segundo estrato Venebra (2023) sitúa el surgimiento de la percepción y, con ello, la posibilidad de referirse a objetos ya conformados. Si en el estrato anterior se trata de un ámbito plenamente pre-objetivo e instintivo, en el cuerpo vivido se instaura la posibilidad del objeto y la voluntad. Pero aún no se trata de objetos construidos según la actitud naturalista o científica, sino más bien de cosas asociadas a un *yo-puedo* preteorético. En última instancia, la descripción fenomenológica de este ámbito se orienta a la infraestructura *hilética* de la vida intencional, al habérselas del cuerpo despierto en el *mundo de la vida*.

Según lo definía Husserl (2008) en su *Krisis*, el mundo de la vida o *Lebenswelt*

es para nosotros, los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda práctica efectiva y posible. Vivir es permanentemente vivir-en-la-certeza-de-mundo. (184)

Es a partir del movimiento de la voluntad ejercido sobre el cuerpo que este se vincula con otros cuerpos y con el *Umwelt* en un «acto de espacialización» (Venebra 2023, 65). Venebra aclara puntualmente que, sumado a esa espacialización, la tendencia al objetivar es también el despertar del yo en la experiencia,

que es ya un estar dirigido a algo otro; el objetivar es simultáneo de la concreción del yo, primariamente como yo puedo, yo de las capacidades y las habitualidades, esto es, un yo preminentemente temporal, tiempo encarnado en el sentir-se. (65)

Puede verse cómo simultáneamente el cuerpo vivido que despierta se deja afectar por el mundo y por otros cuerpos en un movimiento espacializador y, además, se autoafecta produciendo un yo que es *tiempo encarnado*.

En esta concreción del ego, ya no puede hablarse de la sensibilidad primaria e instintiva, sino antes bien de una sensibilidad secundaria

que, dice Venebra (2023): «ordena los contenidos asociativos, sedimentados y moduladores de la sensibilidad actual. Tales contenidos son esencialmente espirituales, es decir, aprendidos en el curso biográfico de la vida del yo» (70), por consiguiente, esta sensibilidad «incluye contenidos de razón, valores, y juicios anteriores que orientan la experiencia presente» (70). El prejuicio kantiano de la absoluta pasividad del ámbito sensible queda de este modo superado por la evidencia fenomenológica de una sensibilidad secundaria asociada a las habitualidades. El cuerpo vivido está atravesado por valores, prejuicios y, aunque parezca sorprendente, por una forma de racionalidad que Venebra toma directamente de Husserl:

En la sensibilidad —escribe el filósofo alemán— distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad. (Husserl, citado por Venebra 2023, 70)

Esta *razón sumergida en sensibilidad* convierte el cuerpo vivido en un cuerpo que va haciendo de su tiempo habitualidad, que va haciendo de su mundo circundante un espacio familiar de vivencias y que se va acostumbrando a los modos de percepción y trato práctico con los objetos. El yo puedo, voluntad mediante, produce una suerte de *segunda naturaleza* que está ya directamente asociada con lo espiritual y lo histórico-cultural.

Es justamente en este ámbito donde Venebra (2023) habla de una estilística del cuerpo vivido que lleva a la identidad individual y personal: «el cúmulo de las vivencias sedimentadas tamiza lo posible del horizonte vital del yo en su identidad, y, conforme a ella, una estilística perceptiva, representativa, rememorativa y proyectiva de la propia vida» (96). La estilística puede comprenderse como la sedimentación de una modalidad de vida propia, cada sujeto despierto desarrolla en su cuerpo su propia estilística, pero tener una estilística es en realidad una constante

antropológica universal; solo historizable en lo que hace a su nivel de sofisticación.

El último estrato del cuerpo es en realidad la consumación del segundo estrato en un acto de apropiación y desapropiación. El surgimiento de la consciencia egoica convierte al cuerpo en *su* órgano espiritual. El cuerpo propio implica poder tenerse como objeto y, para ello, es necesaria la toma de distancia autoconsciente respecto de aquel, pues ya no se trata solamente del sentir y sentir-se, sino además del tenerse como objeto para sí. Como bien explica Venebra (2023), el cuerpo propio es

[...] el estrato activo de la apropiación, del devenir histórico del yo, en la historización y significación de su propio cuerpo. Es la identidad egoica lo que se escinde —en su condición autoconsciente— de las determinaciones materiales, orgánicas, de la corporalidad; la conciencia no es el efecto de causa material alguna. [...] La autoconciencia es el tener-se, como tema y objeto; hay una apercepción más o menos oscura, continua pero anónima en el fondo, del sí mismo en todos sus actos. (114)

Esta apercepción no surge como efecto de una causa material, sino como acto espontáneo de escisión de la consciencia respecto de los estratos de su cuerpo. El devenir mío del cuerpo, su «emergencia objetiva» es «simultánea del desgajamiento despierto del yo» y la «identidad temporal del yo, es decir, su mismidad biográfica, está anclada en el reconocimiento de esta pertenencia del cuerpo» (Venebra 2023, 119). La paradoja que Venebra encuentra en este punto culmen, la resume a partir de una expresión de Hans Reiner Sepp, a saber, la «apropiación por desapropiación» (116). Este movimiento paradójico corresponde a la vida de consciencia en tanto que, para apropiarse de su cuerpo, debe escindirse de él, tomar la distancia justa y tenerlo como objeto de la voluntad y la autoconsciencia. Es justamente esa apropiación desapropiadora la que explicaría la especificidad humana, pues, con ella «la dimensión que la sensibilidad secundaria abre para el yo humano, se convierte en antropogénesis» (Venebra 2023, 127). Solo en ese distanciamiento se da la condición para que

una consciencia se torne trascendental, primero en la escisión entre cuerpo y yo, pero luego en la iteración del yo como autoconsciencia de la consciencia del cuerpo propio.

Es de este modo que el yo puede desembarazarse finalmente de la estructura dinámica y producir la esfera trascendental del yo puro, el cual no se halla embotado en el mundo, sino que tiene al mundo como fenómeno originario en la reducción. Visto así, el mundo es correlato de la consciencia y, por su parte, el cuerpo es la membrana entre estos dos ámbitos, pues este pertenece al mundo como órgano de la naturaleza y al yo-puedo como órgano de la voluntad. Tenemos entonces al cuerpo viviente como *órgano de la naturaleza*, al cuerpo vivido como *órgano de la voluntad* y, finalmente, al cuerpo objetuado y (des)apropiado como *órgano expresivo del espíritu autoconsciente*. Solo a partir de esta descripción de la estrata corporal humana, puede volver a enmarcarse fenomenológicamente el caso límite del cuerpo teatral. Ello permite reconsiderar la definición schilleriana del arte a partir de los elementos conceptuales de una antropología filosófica.

III. Hacia una fenomenología del cuerpo teatral

Si se suprime el enfoque exclusivo en lo bello, pero se mantiene la definición de Schiller como una definición del arte en general, entonces cabe definirlo, más allá de toda valoración, como forma estética de una forma lógica, es decir, como la superación de la conformidad de un determinado objeto a leyes heterónomas; de modo tal que se muestre libre, autónomo y autotético. Pero, si en Schiller todavía se habla de superación, en realidad esta no es la mejor manera de referirse al aparecer de una obra de arte, pues superar la forma lógica implicaría integrarla en una unidad superior. Esa integración —digamos dialéctica— no se produce en la obra de arte, pues la forma lógica más que quedar superada queda *suspendida o aniquilada* en una forma estética. No hay pues una ganancia dialéctica o una reconciliación conceptual entre

formas. La forma estética, por ende, debería concebirse antes como *fuga o desvío* respecto de la otra forma; la cual, como ya podrá advertirse, tampoco conviene llamar simplemente *lógica*, menos aún si el medio artístico en cuestión es el cuerpo.

Ciertamente, el cuerpo en todos sus estratos ya está de algún modo conformado, pero ello no significa que esa conformación sea plena o únicamente lógica. Si recurrimos a la antropología filosófica de Venebra, el arte teatral vendría a suspender el cuerpo viviente, vivido y propio, sin que podamos todavía afirmar si se trata de una suspensión plenamente consumada. Más bien, consumir la suspensión de esos estratos sería la condición de posibilidad para que la persona *mude* en personaje, evitando que se infiltren sus manierismos o su estilística subjetiva. En este aspecto, tiene razón Schiller cuando afirma que, si un actor no consuma la suspensión de la primera forma, entonces se muestra tan sólo «su *amaneramiento*, pero no su estilo» (1999, 99).

Más que suspender la conformidad del cuerpo con reglas conceptuales o fines, es decir, con su forma lógica; el actor suspende la conformidad de su cuerpo con instintos, habitualidades y comportamientos pre-lógicos propios del *mundo de la vida*. Pero esa suspensión viene paradójicamente dada como un acto voluntario del actor, antecedido además por un esforzado ejercicio de desapropiación de sus estratos corporales. De poder apelar al concepto de *hiperestesia* que Venebra (2023) toma de Natalie Depraz, entonces cabe afirmar que esta lleva a un estado post-reflexivo o de-reflexivo y esto «se refiere a un movimiento opuesto a la reflexión como acto que se distancia del cuerpo», pues apunta más bien a «una forma de hundimiento en la corporalidad [...] ya educada, humanizada o higienizada, como el modo de concentración en el que trabaja el deportista de alto rendimiento, la bailarina profesional, el trapecista sin red, etc.[...].» (242). Como se ve, la hiperestesia implica el ejercicio y entrenamiento del cuerpo vivido en miras de suspender voluntariamente la voluntad, de evitar la irrupción reflexiva de la consciencia para poder efectuar actos complejos con el cuerpo. Al igual que con el trapecista, si la consciencia subjetiva de la persona se entromete en el personaje

teatral, entonces no puede sino esperarse el fracaso de la obra.

El actor debe suspender su cuerpo viviente, vivido y propio (con todo lo que estos implican para la vida de consciencia), si quiere *mudar de cuerpo*, devenir personaje. Encarnar ese otro cuerpo, en principio imaginario, implica una simulación empática que no es precisamente la de ponerse en los zapatos del otro allí existente, esto es, en el cuerpo del otro como cuerpo viviente-vivido; sino antes bien de un otro aún sin cuerpo, carente de una piel con vivencias reales. El personaje de un drama no es ni fue persona, sino que se presenta como una especie de esbozo caracterológico, como un disfraz que potencialmente puede personificarse en el cuerpo teatral. De hecho, por más indicaciones que la obra dramática provea en términos psicológicos, éticos, gestuales, motrices, afectivos o fisionómicos; como el personaje carece de vivencias o historia biográfica, todo lo que podemos saber de él se da en la inmanencia de un esbozo que no ha pasado *realmente* por el tiempo de la vida.

Consecuentemente, es difícil que la idea de Hamlet se encarne plenamente desde la subjetividad del actor. Todo personaje a encarnar es como un molde caracterológico que el actor, ejercicio mediante, debe hacer calzar con su propio cuerpo. Para que ello se produzca es crucial la suspensión voluntaria y consciente de todas sus instintualidades y habitualidades, de todas sus sedimentaciones y recuerdos. Es como si lo humano quedase desnudo de atributos para luego poder endosarse unos ajenos. Las preguntas de un actor que quisiera encarnar a Hamlet deben ir desde el plano de la instintualidad (¿cómo respira, digiere o bebe Hamlet?) hasta el plano de la reflexión (¿cómo se tiene Hamlet a sí mismo en tanto que cuerpo y persona?) pasando por el plano de la habitualidad (¿cuál es la estilística corporal de Hamlet?). La muda corporal a la cual se entrega el actor es realmente un proceso mucho más complejo que el paso de una forma a otra. Cuanto suspende el actor es por tanto múltiple: la protoestilística y la estilística de su cuerpo, la historia de su vida despierta y el fondo sedimentado de sus maneras, su identidad y su personalidad. El vaciamiento voluntario de esos

estratos prepara la posibilidad de encarnar *otra* estilística, esta vez imaginaria o ficcional.

Todo ello, sin embargo, no basta para comprender fenomenológicamente el cuerpo teatral. Si volvemos sobre el mundo de la vida que florece en la sensibilidad secundaria y activa del cuerpo, nos damos cuenta de que la teatralidad ya forma parte de ella, aun cuando no haya teatro alguno. Si nos apegamos al concepto de estilística del cuerpo vivido, hay que reconocer una especie de *estetización de la vida cotidiana* como componente constitutivo de esa vida. La metáfora del mundo como teatro (*theatrum mundi*), no puede entonces ser vista como un mero *tropo* literario. Si el ser humano ha tendido a ver en su vida una proto-teatralidad es porque el cuerpo viviente solo aparece como cuerpo vivido en el ámbito espiritual y cultural de la estilística. De tal suerte que en sus múltiples variaciones —el mundo como sueño, el mundo como juego y el mundo como *fabula*— esta metáfora dice mucho más de lo que aparenta a simple vista.

De hecho, con el aumento en el grado de sofisticación cultural y civilizatoria que la Modernidad trajo consigo, también se produjo un aumento en la estilización de la vida cotidiana. El ejemplo clásico lo constituye la alta sociedad del Barroco, donde la estilización de la vida cotidiana fue de la mano con una voluntad de arte y una «ética de la estetización mundana» (Gillian 2017, 103). En el mundo de la vida barroco, llevado a su forma extrema, puede verse cómo la estilística de los cuerpos vividos, una vez expuestos al drama del *socius*, encarnan una estilística demasiado próxima a lo teatral como arte.

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (1998) afirma que durante el Barroco se produjo: «una conversión sistemática de la serie de actos y discursos de la vida rutinaria en episodios y mitos de un gran drama escénico global», o bien, «una transfiguración de todos los elementos del mundo de esa vida en los componentes del escenario, la escenografía y el guión [...]» (192-193). Así, estetizada a tal punto —como si se tratase de un ritual secularizado en su misterio—:

La experiencia del cuerpo de la persona implica la percepción de su movimiento

como un hecho “protodancístico”, así como la del tiempo del mismo como un hecho “protomusical”, la del espacio de su desplazamiento como un hecho “protoarquitectural” y la de los objetos que delimitan y ocupan ese espacio como hechos plásticos de distinta especie, “protopictóricos”, “protoescultóricos”, etcétera. (Echeverría 1998, 192-193)

Esta proto-artística del cuerpo también se explica en vínculo con la proliferación de los teatros en la Europa del siglo XVII y con la necesidad de un reencantamiento del mundo. Algo muy similar podría decirse del dandismo preconizado por diversas figuras del siglo XIX y XX, desde Baudelaire y su *elogio del maquillaje*, hasta David Bowie. En cualquier caso, estos ejemplos demuestran que la estilística moderna de la vida cotidiana y del cuerpo vivido es ya una proto-artística, de tal suerte que el teatro —como puesta en escena propiamente dicha— no haría sino intensificar la estilística en condiciones que le sean más propicias al efecto de plena suspensión estética.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo diferenciar el cuerpo teatral del cuerpo hiperestilizado de los cortesanos barrocos o los dandis? Pues bien, aunque la corte pueda ser un escenario de intrigas y la ciudad una especie de teatro deslocalizado, el cuerpo teatral propiamente dicho implica deslindarse completamente del cuerpo vivido y esto solo puede llevarse a cabo en virtud de un espacio donde la vida cotidiana (aún estilizada y estetizada) quede completamente suspendida, a saber: el teatro. Pero no cualquier forma arquitectónica del teatro, sino precisamente su configuración moderna como estructura cerrada y *monádica*, la cual tiene por modelo el emblemático *Teatro Olímpico* de Vicenza (c.1580) maquetado por Palladio y escenografiado por Vicenza Scamozzi.

Este teatro simula en su interior un afuera inexistente, esto es: separa el mundo de la vida en su forma pre-lógica al ficcionar un mundo puramente interior. Allí hace acto de presencia el teatro sin ventanas, monádico, como un interior dedicado exclusivamente al efecto estético. Hay allí una claustrofilia que ya anuncia todo

un *modus operandi* propio del arte moderno. Por ejemplo, al levantar la mirada hacia el techo hallamos un trampantojo de nubes simuladas sobre un cielo pintado. Los espacios urbanos que se divisan tras la escena son pinturas en perspectiva y falsos callejones escenográficos. Se sabe también que los decorados teatrales durante el Barroco podían ser naturales (cavernas-paisajes), artificiales (ciudades-teatros) y celestiales (cohortes angelicales y jerarquías). Pero en todos esos casos, el afuera debía venir al adentro en el lenguaje del adentro puro, que es el lenguaje de la ficción. Nada puede colarse del afuera, porque en ese caso la ilusión de autonomía estética se vence. Todos los elementos del afuera como la luz, el paisaje, la persona encarnada, la voz y las cosas son puestos como contra-efectos: la iluminación, la escenografía, el personaje, el recitado y la utilería. La escena hace que todo gane en levedad y prepara el afuera para que sea bañado con una idealidad ficcional. En suma, la tramoya barroca es de una complejidad insólita.

Pero este teatro no es solo un lugar físico, sino también un lugar de transformación y suspenso que tiene el carácter de lo pseudo-trascendente, pues posibilita una desrealización del mundo. En su configuración barroca el teatro se convierte en un espacio que puede absorber la realidad y des-efectuarla en un interior como puro contra-efecto (ver Deleuze 1990, 188-196). El cuerpo del actor al salir a escena pasa a formar parte de un medio puro de ficción. El sujeto que ocupa un campo teatral no resiste al poder de des-efectuación de ese campo. No solo la realidad de la que proviene se des-efectúa, sino también él mismo con esa realidad. Se trata, en suma, de una epojé exterior a la consciencia, que devora a la propia consciencia personal (en tanto que idéntica a sí misma) en su reducción del mundo de la vida. Efectivamente no es el punto de vista subjetivo el que posibilita esta *epojé teatral* del mundo, sino el lugar teatral mismo en lo que tiene de espacio intensivo, de adentro puro y autónomo.

El espacio teatral, como lugar autocontenido y propicio para la suspensión estética, permite la intensificación de todas las artes en su interior. En el teatro la suspensión estética del mundo de la vida y de la *pre-lógica* del discurrir cotidiano

puede consumarse, pero en verdad, como si se tratase de un espacio aún más intensivo dentro del teatro, la escena es por excelencia el lugar de todas las des-efectuaciones y contra-efectuaciones de la realidad. No por nada, Stéphane Mallarmé pudo vislumbrar en la escena un *medio puro de ficción*, al interior del cual el actor —al encarnar un personaje de naturaleza más extrema que Hamlet: el mimo Pierrot— realiza acciones que carecen de finalidades externas. En la escena, el tiempo biográfico sedimentado en el cuerpo vivido del actor se convierte en simulación sin pasado y así el presente alcanza la *apariencia* de autonomía absoluta:

La escena —escribe Mallarmé en sus *Divagaciones*— no ilustra más que la idea, no una acción efectiva, en un himen (de donde procede el Sueño), vicioso pero sagrado, entre el deseo y el cumplimiento, la perpetración y su recuerdo: aquí avanzando, rememorando allí, en el futuro, en el pasado, *bajo una apariencia falsa de presente*. Tal opera el Mimo, cuyo juego se limita a una alusión perpetua sin romper la luna: instala, así, un *medio puro, de ficción*. (citado en Derrida, 1997, 265)

Al hilo de esta sentencia, la escena teatral puede concebirse como el espacio intensivo que abre un *medio puro de ficción*. Tanto el mundo como el cuerpo, en todos sus estratos pre-lógicos y lógicos no es ahí representado, sino des-realizado en un lenguaje que es precisamente lo que llamamos arte, un lenguaje que da la apariencia de ser por sí mismo sin necesidad de explicación alguna. Podría afirmarse que de no ser por la escena la *epojé teatral* del curso vital de lo humano no podría consumarse. El arte teatral demuestra que efectivamente lo artístico solo se produce en el espacio de lo imaginario, donde nada depende de otra cosa más que del lenguaje inmanente de los contra-efectos. Solo en virtud del espacio teatral de la escena puede el actor suspender los estratos de su cuerpo. Si previamente se había ejercitado en la hiperestesia y la de-reflexión respecto de su cuerpo, sólo por la puesta en escena de este puede *esculpir* en ese órgano vaciado a Hamlet o Pierrot.

Con la apropiación autoconsciente del cuerpo es posible desapropiárselo o suspenderlo en todos sus estratos para así configurar otro cuerpo, un cuerpo estético o poético, el cual tiene su expresión más inmediata en el cuerpo del actor o el bailarín. Como afirma el filósofo argentino Adrián Cangi (2018):

La carne es vulnerable y huidiza, la sensación es variable e indiscernible. Entre ambas solo queda una fórmula de invención o *procedimiento de expresión*, un estilo o un proceso de formación, por el que pintores y escritores, actores y bailarines fabrican su cuerpo poético. (13)

Una nueva estilística queda entonces encarnada en el soporte raso del cuerpo desapropiado y reapropiado voluntariamente por el actor. El cuerpo teatral en tanto que cuerpo poético o ficcional aniquila la materialidad conformada y viviente de la persona, para modularlo según el puro contra-efecto estético.

En fin, apenas hemos ensayado una primera incursión en el problema del cuerpo teatral fenomenológicamente tematizado. Aun así, al abordar un caso límite extraído de la tradición estética alemana, la antropología filosófica de Venebra (2023) se ha mostrado no solo conveniente, sino también muy productiva. La concepción estratificada del cuerpo en estrecho vínculo con la vida de consciencia permite comprender el fenómeno estético en su manifestación más escurridiza (el teatro) que, a su vez, revela originariamente ese modo de desrealización del mundo y sus objetos que llamamos arte.

Hemos visto además que la teatralidad (como estilística) está muy próxima al mundo de la vida aun cuando no se trate todavía de teatro, por ello, debe apelarse a su plena suspensión en una forma que pueda llamarse con propiedad teatral y artística, esto según su sentido moderno. Esa suspensión solo llega a hacerse efectiva en virtud de un espacio que la Modernidad ha deparado para tales contra-efectos, a saber: el teatro monádico. En ese espacio el mundo verdaderamente se convierte en una imagen intensiva, y así, todo cuanto acontece en su interior, está atravesado por *otra* estilística: autónoma y

autotética. Asimismo, en el núcleo de ese interior, la escena se revela como un espacio aún más intensivo que alcanza el estatuto de un *medio puro de ficción*. Al atravesar los límites de la escena, el actor entrenado para despojarse de sus habitualidades y residuos subjetivos sedimentados puede consumir efectivamente dicho despojamiento. El devenir personaje de la persona se sostiene pues en una *doble suspensión*: la suspensión voluntaria de los estratos corporales subjetivos y la suspensión involuntaria del mundo en virtud de una *epojé teatral o estética*, que es una función de la escena. Solo con la desrealización simultánea del cuerpo vivido y del mundo de la vida, puede alcanzarse el contra-efecto estético que encarna en el cuerpo teatral, un cuerpo siempre sutil, fantasmático y efímero. El cuerpo, que hace de materia conformada para la suspensión estético-artística que opera en el teatro, acaba así finalmente transformado en *órgano de la ficción*.

Referencias

- Cangi, Adrián. 2018. «Variaciones sobre el cuerpo poético». *Revista Kaypunku* 4, no. 1: 3-29.
- Deleuze, Gilles. 1990. *Lógica del Sentido*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. 1997. «La doble sesión». En: *La diseminación*. Traducción de José M. Arancibia. Madrid: Fundamentos.
- Echeverría, Bolívar. 1998. *La modernidad de lo barroco*. México D.F: Ediciones Era.
- Fink, Eugen. 2003. «La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea». En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana* I, no. 22: 362-428. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gadamer, Hans George. 1997. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kant, Emmanuel. 1992. *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila.
- Rose, Gillian. 2017. «Walter Benjamin. Out of the sources of Modern Judaism». En: *Judaism and*

Modernity, philosophical essays. New York: Verso.

Schiller, Frederick. 1999. *Kallias – Cartas sobre la educación estética del Hombre*. Edición bilingüe de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona: Anthropos.

Venebra, Marcela. 2023. *Fenomenología de la Sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*. Buenos Aires: Sb.

Daniel Fallas Fernández (daniel.fallasfernandez@ucr.ac.cr) es profesor de Historia de la cultura e Historia del Arte en la Universidad de Costa Rica, sede Rodrigo Facio. Licenciado en Historia del Arte y estudiante de la Maestría Académica en Filosofía de esta universidad.

Recibido: 3 de setiembre, 2025.

Aprobado: 4 de octubre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2149

Carlos Eduardo Maldonado

Understanding quantum nothingness thanks to non-classical logics.

The Relevance of Free Logic

«Unsere Welt ist sozusagen die einfachste aller möglichen Welten! Aber all das ist Zukunftsmusik und vorher muss noch viel Mathematik getrieben werden»

*Heisenberg, letter to W. Pauli,
Dezember 14, 1957*

Abstract: *Since Dirac's paper from 1930 on the theory of electrons and protons, the question about nothingness has pervaded the right conception of reality at large in the framework of physics. Quantum Mechanics (QM) both allows and demands, at the same time, a highly counterintuitive take on the universe and the world. However, science at large remains cautious about the issue of nothingness. Apparently a referential and objectivistic view of the universe and things is preferred. This paper argues in favor of nothingness based on non-classical logics (NCLs) in general, and free logic, in particular. The crux of the issue is about thinking without presuppositions, or also, thinking about phenomena, systems and behaviors free of existence and, moreover, of reference.*

Key Words: *Emptiness, Dirac, The Real and the Possible, Quantum Mechanics, Representation and Objectivity.*

Resumen: *A partir del artículo de 1930 de Dirac sobre la teoría de electrones y protones, la pregunta acerca de la nada ha permeado a la*

comprensión correcta de la realidad, en sentido amplio, en el marco de la física. La mecánica cuántica (MC), al mismo tiempo demanda y permite una visión altamente contraintuitiva del universo y del mundo. Como quiera que sea, la Ciencia permanece aún cautelosa acerca del tema de la nada, o el vacío. Aparentemente, se ha preferido una visión referencial y objetivista del universo y de las cosas. Este artículo argumenta en favor de la nada -o el vacío- basado en las lógicas no-clásicas (LNCs) en general, y en la lógica libre, en particular. La clave del tema estriba en pensar sin presuposiciones, o también, pensar acerca de los fenómenos, sistemas y comportamientos libres de existencia y, mejor aún, de referencia.

Palabras clave: *Vacío, Dirac, Lo real y lo posible, Mecánica cuántica, Representación y objetividad.*

Introduction

There is from start an ambiguity in quantum physics related to the use of emptiness, sometimes called even nothingness, and vacuum. Different authors relate to one or another of those terms. The origins of the problem of emptiness are found in Dirac's classical paper on the theory of the electron (Dirac 1930, 361; Pais n.d., 83). In any case, it is a highly serious and sensitive problem. Various approaches have been undertaken



aiming at understanding and explaining the issue (Heller 2018,14; Hossenfelder 2023). This paper explains quantum emptiness via non-classical logics in general, and thanks to free logic, in particular. There is, to the best of my knowledge, no explanation of quantum emptiness along this research line (Soo & Chang 1994, 537).

Non-classical logics (NCLs) comprise a logical pluralism aimed at using logics in general with a non-metaphysical presupposition and focusing on the realm of the possible, rather than the actual (Chazal 2009; Beall and Restall 2006). Straightforwardly said, the semantics of non-classical logics is the semantics of possible worlds, whereas the semantics of formal classical logic is the semantic of reality (*überhaupt*). It is in this sense that the semantics of (NCLs) are said to be non-monotonic (Makinson 2005). Non-monotonicity entails that these are logics that learn; in other words, new information can modify information previously acquired. Several (NCLs) provide a solid ground for grasping emptiness, in science as well as in the world or in nature. Here I shall focus on free logic for reasons that are exposed hereafter.

Free logic is a non-classical logic –which are sometimes also called as philosophical logic, that assesses, contrary to standard logic (Wang 1997, 16), that there is no need for a reference in thought and language (Indrzejczak 2021, 578). Certainly, an astonishing fact when seen from the standard view of logic, epistemology or normal science. Hence, emptiness and, moreover nothingness, can be understood and explained differently from the classical or standard ways. Accordingly, there is no need to assess or not even to presuppose a given realm of existence.

Dirac's theory of electrons and protons discovers mathematically that the world and the universe are grounded, so to speak, in a sea of emptiness. Such emptiness at its best should be understood as virtual (Amano and Iwama 1999, 370). Thereafter a sea of virtual particles is to be set as *conditio sine qua non* for ordinary matter and energy. More exactly, Dirac's theory assesses that there is negative energy. It is such negative states which give rise to the theory of holes. Indeed, according to Dirac, all states of negative energy are to be occupied except

perhaps for a small velocity. The whole process is completely (empirically) unobservable, even though the mathematics are consistent (Jansen 2018, 115).

In the current language of astronomy and physics, the sea of emptiness is donned as either dark matter and dark energy – which remain to-date as an open question, or also as quantum nothingness, which is precisely the core of this paper.

In other words, physics is at odds in two respects closely intertwined, namely it offers an inaccurate description of nature, and it encounters itself with no physical meaning. Dirac's equation depicts a violation of the law of conservation of energy. Even though Dirac does succeed in bringing together quantum mechanics and the theory of relativity, his theory is a quantum relativity theory, which is certainly not a minor achievement. A remark could be made perhaps about the fact that there is no unification of the four fundamental physical forces, yet. However, the crux of the argument lies in the incomplete and most probably insufficient account about the nature of the universe, not to mention the nature of life and consciousness. Important as they are, these questions should be kept apart here.

In any case, physics must openly acknowledge its status, namely: in sharp contrast with the Aristotelian or Newtonian or even the Einsteinian pretensions, physics is not concerned any more with ontology. More exactly, currently physics is not an ontology in any sense of the word. This means, physics does not speak about what is, but just about what is measured, or also, about what can and cannot be spoken about, in terms of Bell (Bell 2011, 26). The crux of the issue is, briefly said, emptiness, vacuum, or nothingness.

This paper argues that free logics provides sufficient arguments to fully grasp and, moreover, to understand the real implications of emptiness, i.e. nothingness (Pavlović & Gratzl 2021, 132). Nothingness is a non-empirical reality which gives meaning to the actual. Thus, reality is to be conceived as a subset of a larger and vast dimension that is basically empty in the sense of Dirac, or also, non-referential and

non-representational. NCLs in general, and free logic in particular opens the gate to relating with emptiness as a sea of potentialities (Rami 2021, 9492). The first section is set on the table, so to speak, the trouble about emptiness, i.e. nothingness. However, it is not my concern here to discuss the relationship between being and nothingness as it is largely taken in philosophy, theology and cultural studies, for instance (Shakoor 2023, 4). Rather I shall focus on quantum mechanics, for it provides a solid scientific ground to understand the problem without metaphysical presuppositions.

This is why, the second section is a presentation and discussion in a nutshell of Dirac's arguments. The English physician has the merit of having opened the gate to the problem between matter and antimatter, i.e., the known and the unknown –and yet to-be-known. Thinking in quantum-mechanics terms consists in thinking about relations and frames –entanglement and fields (Pavlović & Gratzl 2023, 540). The third section concentrates in the nodal specter of quantum-mechanical thinking. The fourth section presents and justifies the novelty of free logic *vis-à-vis* the problem and claim set out. We can and must think –and, I add, live, without any presupposition. Hence, a representational mode of relating to the world and nature can be overcome. At the end some conclusions are drawn.

1. Clarifying the problem

In the western tradition, Leibniz was the first to point out to the very core of the problem, thus: why is there something rather than nothing? It should be clear from start that the framework of the problem is theodicy –something that remains albeit far from physics. Quantum mechanics in general, and P. Dirac, provide an answer to Leibniz. I shall come to it at the conclusions.

Quantum physics emerges as a science of light already from the cradle of thermodynamics. Its basic unit was from start the electron and its behavior –always in the backyard of the two-slice experiment and the question about the black body radiation. Dirac's paper from 1924 develops a theory, namely an equation that sets

out a brand-new realm in physics, namely states of negative energy. Dirac is of all the authors that originally contributed to the birth of quantum physics and quantum mechanics the less philosophically inclined. Nonetheless, Dirac's equation –which has been called as the most beautiful equation in the history of physics, inaugurates a serious concern, namely reality is not what we see, touch, and perceive. More exactly, reality invites us to a highly counterintuitive dimension. Reality invites us from itself beyond itself. As can be easily seen, there is indeed a deep philosophical question in the midst of Dirac's equation, *malgré* Dirac himself.

Semantically, a problem arises. Is it equivalent to speak about emptiness, vacuum and nothingness? Apparently, literature moves across as if there was no problem at all. Here I shall briefly distinguish these terms, as follows:

- *Emptiness*. Quantum physics does not exactly speak ever about emptiness. It is rather a Buddhist interpretation of the problem. Emptiness is the Buddhist take on Dirac's Sea, or the hole theory (Nelson 2023, 139).
- *Vacuum*. In quantum field theory the vacuum state refers to the state with the lowest possible energy, i.e. that state in which there are no physical particles. Another way to state is that it is the zero-point energy or also the ground state out of which excitation emerges (Deguchi & Matsui 2010, 381). Occasionally the distinction between false and true vacuum could be taken into consideration here. I claim that such a distinction does not directly contribute to the aim and arguments of this paper.
- *Nothingness*. It is the quantum field theory that assesses that we live in a universe of energy fields that interact with each other creating things all around us. It is exactly in this sense that something is created out of nothing (Vedral 2010, 270). Something exists because it is created out of nothing. If so, nothingness needs a further clarification.

In any case, it is obligatory to overcome Platonism, which is the wrong belief that the

universe can be thought from outside. We live in a restless universe (Born 1935, 6). It must be sufficiently clear that there is nothing outside of the universe, even if yet we don't fully know what the universe is all about (Impey 2010, 25). If Platonism can once and for all be overcome, we can open a gate to nothingness. Hence, Dirac's ideas and its consequences.

2. Dirac's problem, revised

In 1930 Dirac formulated a theory of electrons and protons according to which *an electron with negative energy moves an external field as though it carries a positive charge*. In 1932, C. D. Anderson experimentally proved the existence of such particles and were dubbed as positrons. Positrons implied a negative energy. Over the years, both physicists and cosmologists called it as *dark energy*.

Dirac's paper has four axes, as follows: firstly, it combines a quantum relativity theory, it clearly shows that the description of nature is inaccurate, thirdly, the description and understanding of nature has no physical meaning, and finally, it makes clear that we assist to a violation of the principle of conservation of energy. More particularly, the *hole theory* or also, the Dirac's Sea is a theoretical model of the vacuum as in infinite sea

of particles with negative energy. The Dirac equation as he formulated originally says:

$$\beta mc^2 + \sum_{k=1}^3 (a_k p_k c) \psi(x,t) = i\hbar \frac{\partial \psi(x,t)}{\partial t}$$

which can be expressed also as follows:

$$(\gamma_{\mu} d^{\mu} - m) = 0$$

where i is an imaginary number, γ_{μ} , d^{μ} is the derivative of four dimensions, m is the fermion mass, and ψ is the wave function. The existence of the sea of particles implies an infinite negative electric charge filling all of space. The development of quantum field theory makes the vacuum the state in which no particles exist instead of an infinite sea of particles.

Rightly understood, vacuum energy is an underlying background energy that exists in space throughout the entire universe. The vacuum energy is a special case of zero-point energy. This zero-point energy is normally related to the quantum vacuum. The effects of vacuum energy have been experimentally tested and proved several times by the Casimir effect or the Lamb shift, for instance.

Now, a good way to think of the vacuum is as a superposition of states for many kinds of fields. The crux of the issue arises from the external field, which defines the character of positrons. More amply, sub-atomic particles exist at the crossroad, so to speak of different fields. Diagram No. 1 depicts the interplay of such fields:

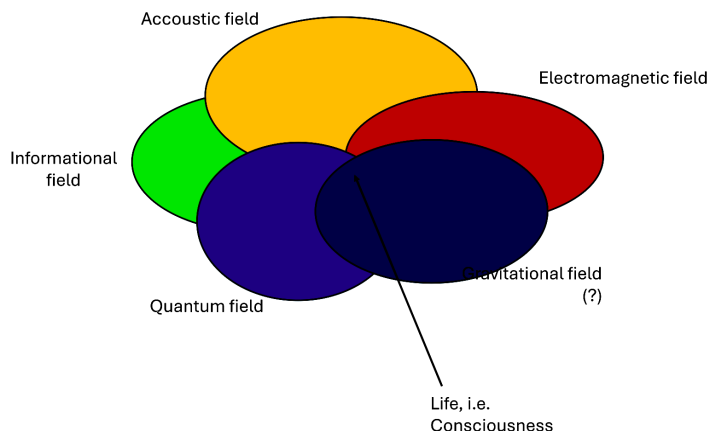


Diagram No. 1: A Synthetical View of Fields

Source: Own Elaboration

One remark becomes necessary: no one truly knows what gravitation is, although it is well-known what it does (Klein 1974).

3. Nothingness as a nodal reality

Understanding emptiness, vacuum or nothingness has been (classically) undertaken by Buddhists or Buddhist scholars relating Dirac's issue with Nagarjuna's philosophy (Nelson 2023, 130; Wirtz 2023, 142). The concept used by Nagarjuna to refer to emptiness is Sunyata. Reality is basically empty. Enlightenment if it does not consist of, at least it crossed through, realizing about emptiness. Moreover, in the Buddhist take of reality, there is no ontology in the sense that the very query about the nature of reality is nonsense (Wirtz 2023, 148). Ontology is the presupposition that there is something independent of the act of observation.

Properly speaking Nagarjuna's philosophy is a relational ontology, because the notion of individuality is considered empty.

Traditionally, physics was conceived as the science concerned with understanding and explaining what the world, the universe or reality are: *ta physiká, peri physeos* (in Greek). Such a take characterizes physics from Aristotle to classical mechanics and even relativist mechanics. With quantum physics the issue has radically shifted.

Heller (2018, 12) undertakes an examination of what does it mean to exist in physics from a logical standpoint, based on Quine's ideas. A twofold approach highlighted, thus: firstly, thanks to Mach we can only speak of what we can measure. This sets the ground for the entire discussion about reality within the framework of the Copenhagen debate. Then, also, mainly thanks to J. Bell, it is necessary to distinguish between the speakable and the unspeakable (Bell 2011, 33). In this tenure, physics is not so much about what the world in general is, but about what we can know and speak about. As can be easily seen, this all relies on the problem of measurement. In other words, reality is (only) what can be measured.

According to Heller, there exist mathematical structures, a domain to which they refer, and rules establishing this reference. We depart from language, and we remain apparently within the domains of language. And yet, language allows us to see beyond what language says. It is, namely, the potential of the non-existent. Not ultimately, it is worth remembering that the mathematics of quantum mechanics is imaginary, mathematically speaking.

A careful study of quantum mechanics (QM) makes clear that the notion of property of a quantum object is untenable (Caponigro and Prakash 2009, 200). Rightly speaking, quantum physics deals with quantum states, not with properties. Yet, we can only speak about the relational property of the object (Naschie 2016a, 7). Quantum events exist only in interactions, and the reality of each quantum event is only relative to the system involved in the interaction. The quantum wave is an empty set representing the surface, i.e. boundary of the zero-set quantum particle and in turn quantum spacetime is simply the boundary or the surface of the quantum wave empty set. The essential difference of the quantum wave and quantum spacetime is that the wave is a simple empty set while spacetime is a multifractal type of infinitely many empty sets with increasing degrees of emptiness. Straightforwardly said, (QM) violates the classical supposition of *value definiteness*, according to which the properties—a.k.a. *observables*—of a particle or system always have precise values.

QM is rooted, if allowed, in indefiniteness or indeterminacy (Heisenberg 1927). These features are core to what is supposed to be distinctive about quantum phenomena. Indeterminacy is probably the cornerstone of quantum theory. It was first conceived and coined by Heisenberg in 1927. Unluckily, it has been translated and misinterpreted as uncertainty. The truth is that Heisenberg uses the concept of *Unbestimmtheit*, and never either *Unsicherheit* or *Ungewissheit* (Heisenberg 1927, 180).

Reality itself is undetermined. Thus, indeterminacy, as it is well known, does not depend on any subjective consideration (Calosi Wilson 2021, 3301). Indeterminacy constitutes the core of the complexity of the world and nature, at large.

Therefore, a right conception of reality at large entails a take different from a representation or an objectivization in any sense of the word (Naschie 2016b, 451). Not only is reality afar from perception and natural senses, but also its roots, so to speak, in a sea of probabilities, virtuality, alas, nothingness. In cosmological terms, most probably, the energy needed for the expansion of the universe is just a loan in the form of quantum transaction of the potential of emptiness (Impey 2010).

After all, the wave function serves to calculate probabilities. In other words, superposition, incompatible observables, or entanglement can be viewed as sources for a correct explanation of what is and what happens, after a fantastic real of potentialities. As a matter of fact, the Hartle–Hawking model of the quantum creation of the universe from nothing, solving thus the paradoxes of the big-bang model (Vedral 2010, 119).

Being as it may be, three interpretations about quantum nothingness can be hence after identified, namely:

- A sea of potentialities (Dirac)
- A relational reality (Nagarjuna). This is an ontological take that, nonetheless, could also be assimilated in the frame of current physics with reference to Wheeler’s and Rovelli’s relational interpretation of quantum mechanics. Yet, it should be mentioned that the relational interpretation does not directly entail an ontological understanding of the world, even though it clearly is one of its outcomes.
- A logical emptiness (no denotation).

I leave aside the first two interpretations and focus on the latter. Whereas there is a relatively large bibliography about Dirac’s Sea of potentialities and a relational understanding of reality, a thorough investigation through the main databases – say, Mendeley, Isi Web of Knowledge, Scopus, ScienceDirect or PubMed, shows there is definitely not one single paper, chapter or book on or about non-classical logics and quantum nothingness, not to mention free logic.¹ This is the fix of this paper.

4. The contribution of free logic to the question at stake

Free logic means logic free of existence. Originally developed by K. Lambert (2003), free logic allows us to think with fewer existential presuppositions than classical logic. It is a logic in which terms do not denote any object. In other words, it allows seeing terms that are or might be empty. A term is empty if it either has no referent or refers to an object outside the domain (Nolt 2021, 3). Free Logic is free of existence, assumptions with respect to its terms, general and singular. There is no other logical system, philosophy or epistemological approach with such a characteristic.

In free logic, all things and events, whether material, mental or even abstract concepts like time, are devoid of objective, independent existence. When dealing with sentences devoid of objective existence a remark could be made about the relevance of Meinongian semantics. Meinong developed a philosophy that makes possible the acknowledgment of objects that lack any objective existence (Meinong 1988). At first glance it could appear that Meinong anticipates and probably overcomes Lambert’s Free Logic. However, the difference lies in the relationship between object and reference. Radically, free logic assesses that some statements and thoughts have no reference at all, not to mention that they are objectless. Instead, there is a closer relationship between supervaluational semantics (Achille 2007) in general and the claims of Free Logic. More accurately, the fact that some propositions and even beliefs do not need a clearcut reference is not necessarily a sign of vagueness, even though there is certainly undefinition. Back to Heisenberg: indeterminacy. A sound and solid understanding of free logic and how it actively contributes to the understanding of quantum nothingness immediately implies the rejection of any notorious Platonist take.

Plainly said, free-logic things and events do not need to have a reference – to have meaning. Significantly, most meaningful events, experiences, concepts lack a reference in the empirical sense of the word.

Therefore, nothingness can be grasped as a non-object, or a non-reference, which is quite odd *vis-à-vis* of the western mindset used to conceive entities as present or presence, and everything as a reference –even if not an object, necessarily. In German, for instance, there are the distinctions between *Objekt, Ding, Sache, Gegenstand*. None of them quite fit the issue at stake in this paper. English, French or Spanish are even less capable or being taken into account.

More radically, I wish to argue that there is just emptiness or nothingness. Reality is made up of quantum bits, each arising from causeless clicks. This is exactly what Dirac himself meant.

Quantum theory distinguishes between false vacuum and true vacuum. Again, the semantic distinction is to be made among vacuum, nothingness and emptiness. It should be noted *en passant* that in good science or philosophy neither synonyms nor antonyms exist. Each single word entails a meaning of its own and is accompanied by a history and context that makes it different to other words, concepts or ideas.

Vis-à-vis quantum nothingness some explanations have been proposed that remain as hypothesis to-date, such as the emergence of spacetime, the thermodynamic interpretation of time and causation, and even the recognition that the universe is ultimately grounded on the absence of time (Barbour 1999; 2020; Yourgrau 2006).

Being as it may be, based on the notion of nothingness, *phenomena* exist in a relative way, that is, they are empty of any kind of inherent and independent existence. Thinking about free of existence systems, phenomena or behavior allow for maximum degrees of freedom. The quantum realm, it appears, seems to be –to-date, the dimension with the maximum degrees of freedom possible.

All things and events, whether material, mental or even abstract concepts like time, are devoid of objective, independent existence. To possess such independent, intrinsic existence would imply that things and events are somehow *complete* unto them and are therefore entirely self-contained. This would mean that nothing has the capacity to interact with and exert influence on other phenomena. Moreover, the notion of

intrinsic, independent existence is incompatible with the concept of causation. QM can be said to consist in acausal physics (Ayvazov 2025; Svozil 2018, 27; Silberstein et al. 2008). It appears that there is a spearhead overwhelming argument about not thinking any longer in terms of cause-and-effect.

Now, if we adopt the concept of relational as basic level, we accept the philosophy of the relations and we renounce the possible existence of intrinsic properties. This is the crux of the argument.

Nothingness can be grasped as a non-object, or a non-reference, which is quite odd *vis-à-vis* of the western mindset used to conceive entities as present or presence, and everything as a reference –even if not an object, necessarily.

5. Conclusion

It should always be clear that physics is not ontology, even though some authors are still reluctant (Maudlin 2019). Nonetheless, physical theories and models can be interpreted ontologically, i.e. about what there is, or not. This is nothing else than a sort of echo of the Copenhagen Debate between Bohr and Einstein.

Ontology is not just a matter of philosophy. Moreover, it is a question directly pertaining to both logic and mathematics, too. Classical logics encounters numerous hindrances (Wang 1997, 74). In contrast, mathematics is continuously developing and growing (Zalamea 2021, 34; 2012, 87).

There are two main ways to prove something in science, at large. The most common one is via experiments. This, I argue, is a physical or physicalist approach, which is certainly the predominant in science, at large. However, it is also possible to demonstrate something thanks to logics i.e., logical reasoning. It should be noted that philosophically speaking logic consists of three concerns, i.e. layers, if allowed:

- i. Logics is a theory of models
- ii. Logics are about proof
- iii. Logics is a recursion theory.

A look at Gödel's theorems between 1929 and 1931 is enough to keep this in mind (Gödel, 1986).

In any case, the purpose of logic or experiments consist in shedding brand new lights; in other words, understanding.

Surprising as it is, the answer is highly counterintuitive. It either requires a specific spiritual evolution, say, Buddhism, or a strong scientific education.

This paper argues that free logic can be taken as a propaedeutics to nothingness. We can and indeed should know that knowing about the universe, the world or nature entails a presuppositionless attitude. Nothing goes without saying, nothing should be taken for granted. In science—very much as in life nothing is obvious or evident; reality is not what it seems (Rovelli 2018). Another answer to the question is: Why is there something rather than nothing? Simply because something is one mode of what can and could be possible and does not exhaust in the actual.

Most of the universe is empty. Such emptiness is known as dark matter, dark energy, false vacuum, most notably. To-date no one knows what they consist of even if some light has been gained about what they do. Solid bodies constitute a meaningful minority of the universe. In fact, nobody truly knows what matter is. Yet, beyond this, we have come to know about physics of the immaterial (Landauer 1991, 25; Maldonado 2022, 11).

This paper has debated the distinctions between vacuum, emptiness and nothingness. The main argument here pivots around quantum nothingness. There is spontaneous order in the universe (*order-for-free*) (Kauffman 1993), and creation is possible from nothing. Yet, the quantum nothingness is not anything; it is indeed *something*. In quantum language, nothingness is made up of fluctuations among particles and waves, namely and unceasing process in which particles transform into waves, and waves into particles. Philosophically speaking, quantum nothingness is not anything like Heidegger's nothingness that destroys (*das Nicht vernichtet*) (in English the word play is lost). (*Was ist Metaphysik*, from 1929, in: Heidegger 1980). There is certainly a limit to human knowledge scientifically known as the Planck limit; actually,

limits, in plural. These are the Planck space, the Planck time, the Planck mass, and the Planck measure; approximately, 10^{-35} meters, 10^{-42} secs, 10^{-8} kgs, 10^{-32} °K. In other words, these are limits beyond which physics can say nothing. To be sure, Free Logic allows us to think about what is beyond Planck's limits, either as non-objectual realities (Meinong) or even better, as non-referential realities. We can safely think and speak about nonexistent realities that lie beyond any reference. This is philosophy at its best.

* * *

Acknowledgements: This paper is a revised and expanded version of a preprint originally printed in *SciELO Preprints*; doi: <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.10202>. I would like to openly thank an anonymous reviewer for his remarks and critiques that helped strengthen some arguments and clarify others.

Notas

1. There is only one very short passage—two pages!— where nothingness and indeterminacy are explicitly considered (cfr. Jaquette 2015, 194-196). That said, it is worth mentioning that Lambert did some research about Meinong's theory of objects, meaningfully before her development of Free Logic. See (Lambert 1983). In the fifth chapter appears a debate about free logic and independence.

References

- Amano, Masami & Iwama, Kazuo. 1999. «Undecidability on Quantum Finite Automata». In *STOC '99: Proceedings of the Thirty-first Annual ACM Symposium on Theory of Computing*, May, 368–375. <https://doi.org/10.1145/301250.301344>.
- Ayvazov, Mahammad. 2025. «Beyond Cause: The Acausal Principle and the Limits of Classical Explanation». <https://doi.org/10.5281/zenodo.15391879>. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=5254559>.
- Barbour, Julian. 2020. *The Janus Point. A New Theory of Time*. New York: Basic Books.

- Barbour, Julian. 1999. *The End of Time. The Next Revolution in Physics*. Oxford: Oxford University Press.
- Beall, J. C. & Restall, Greg. 2006. *Logical Pluralism*. Oxford: Clarendon Press.
- Bell, Jhon. 2011. *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Born, Max. 1935. *The Restless Universe*. London & Glasgow: Blackie & Son Limited.
- Calosi, Claudio & Wilson, Justin. 2021. «Quantum Indeterminacy and the Double-slit Experiment». *Philosophical Studies*, no. 178: 3291–3317. <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01602-7>.
- Caponigro, Michele & Prakash, Ravi. 2009. «Interpretations of Quantum Mechanics and Emptiness». *NeuroQuantology* 7, no. 2: 198–203. <https://philarchive.org/archive/CAPIOQ-2>.
- Cifone, Michael, Silberstein, Michael & Stuckey, William Mark. 2008. «Why Quantum Mechanics Favors Adynamical and Acausal Interpretations such as Relational Blockworld over Backwardly Causal and Time-Symmetric Rivals». *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics* 39, no. 4: 736–751. <https://doi.org/10.1016/j.shpsb.2008.07.005>.
- Chazal, Gérard. 2009. *Logiques non-standard*. Éditions Universitaires de Dijon.
- Deguchi, Tetsuo & Matsui, Chihiro. 2010. «Correlation Functions of the Integrable Higher-spin XXX and XXZ Spin Chains through the Fusion Method». *Nuclear Physics B* 831 [FS]: 359–407. <https://doi.org/10.1016/j.nuclphysb.2009.12.030>.
- Dirac, Paul. 1930. «A Theory of Electrons and Protons». *Proceedings of the Royal Society of London* 106, no. 739: 360–365. <https://doi.org/10.1098/rspa.1924.0088>.
- Gödel, Kurt. 1986. *Collected Works. Vol. I. Publications, 1929–1936*. Ed. S. Feferman. Oxford: Oxford University Press–Clarendon.
- Heidegger, Martin. 1980. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heisenberg, Werner. 1927. «Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik». *Zeitschrift für Physik* 43: 172–198. <https://doi.org/10.1007/BF01397280>.
- Heller, Michael. 2018. «What Does It Mean ‘to Exist’ in Physics?». *Philosophical Problems in Science (Zagadnienia Filozoficzne w Nauce)* 65: 9–22. <https://zfn.edu.pl/index.php/zfn/article/view/436>.
- Hossenfelder, Sabine. 2023. «What is Nothing?». <https://www.youtube.com/watch?v=PhfqdBk8qkx>.
- Impey, Chris. 2010. *How It Ends: From You to the Universe*. New York: W. W. Norton & Company.
- Indrzejczak, Andrzej. 2021. «Free Logics Are Cut-Free». *Studia Logica* 109, no. 4: 859–886. <https://doi.org/10.1007/s11225-020-09929-8>.
- Jacquette, Dale. 2015. *Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being*. Springer Verlag.
- Jansen, Franz Klaus. 2018. «Quantum Mechanics Requires an Observer Context Distinguishing between Reality and Its Mental Representation». *NeuroQuantology* 16, no. 5: 110–121. <https://doi.org/10.14704/nq.2018.16.5.1266>.
- Kauffman, Stuart. 1993. *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Klein, Oskar. 1974. «Generalization of Einstein’s Principle of Equivalence so as to Embrace the Field Equations of Gravitation». *Physica Scripta* 9, no. 2: 69. <https://doi.org/10.1088/0031-8949/9/2/001>.
- Lambert, Karel. 1983. *Meinong and the Principle of Independence*. Cambridge: Cambridge University Press
- . 2003. *Free Logic: Selected Essays*. Cambridge: Cambridge University Press
- Landauer, Rolf. 1991. «Information Is Physical». *Physics Today* 44: 23–29. <https://doi.org/10.1063/1.881299>.
- Makinson, David. 2005. *Bridges from Classical to Nonmonotonic Logic*. King’s College London.
- Maldonado, Carlos Eduardo. 2022. «Five Arguments toward Understanding Life in Light of a Physics of the Immaterial». *Proceedings* 81: 19. <https://doi.org/10.3390/proceedings2022081019>.
- Maudlin, Tim. 2019. *Philosophy of Physics. Quantum Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Meinong, Alexius. 1988. *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Felix Meiner Verlag.
- Naschie, Mohamed El. 2016a. «Einstein–Rosen Bridge (ER), Einstein–Podolsky–Rosen Experiment (EPR) and Zero Measure Rindler–KAM Cantorian Spacetime Geometry (ZMG) Are Conceptually Equivalent». *Journal of Quantum Information Science* 6: 1–9. <https://doi.org/10.4236/jqis.2016.61001>.
- Naschie, Mohamed El. 2016b. «The Emergence of Spacetime from the Quantum in Three Steps». *Advances in Pure Mathematics* 6: 446–454. <https://doi.org/10.4236/apm.2016.66032>.
- Nelson, Eric S. 2023. «Emptiness, Negation, and Skepticism in Nāgārjuna and Sengzhao». *Asian Philosophy* 33, no. 2: 125–144. <https://doi.org/10.1080/09552367.2023.2179966>.

- Nolt, John. 2021. «Free Logic». In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/logic-free/>.
- Pais, Alexander. n.d. «On the Dirac Theory of the Electron (1930–1936)». <https://link.springer.com/content/pdf/bfm:978-3-642-70078-1/2/1.pdf>.
- Pavlović, Edi & Gratzl, Norbert. 2021. «A More Unified Approach to Free Logics». *Journal of Philosophical Logic* 50, no. 1: 117–148. <https://doi.org/10.1007/s10992-020-09564-7>.
- Pavlović, Edi & Gratzl, Norbert. 2023. «Neutral Free Logic: Motivation, Proof Theory and Models». *Journal of Philosophical Logic* 52, no. 2: 519–554. <https://doi.org/10.1007/s10992-022-09679-z>.
- Rami, Dolf. 2021. «Single-domain Free Logic and the Problem of Compositionality». *Synthese* 198, no. 10: 9479–9523. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02651-x>.
- Rovelli, Carlo. 2018. *Reality Is Not What It Seems. The Journey to Quantum Gravity*. Riverhead Books.
- Shakoor, Jamil. 2023. «Being and Nothingness». In *Deep Reading, Deep Learning: Deep Reading Volume 2*, 3–4. <https://doi.org/10.3726/b19104>
- Soo, Chopin & Chang, Lay Nam. 1994. «Superspace Dynamics and Perturbations around ‘Emptiness’». *International Journal of Modern Physics D* 3, no. 3: 529–543. <https://doi.org/10.1142/s021827189400068x>
- Svozil, Karl. 2018. *Physical (A)Causality. Determinism, Randomness and Uncaused Events*. Springer Verlag.
- Varzi, Achille C. 2007. «Supervaluationism and Its Logics». *Mind* 116, no. 463: 633–676. <https://doi.org/10.1093/mind/fzm633>
- Vedral, Vlatko. 2010. *Decoding Reality. The universe as quantum information*. Oxford: Oxford University Press.
- Wang, Hao. 1997. *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Wirtz, Markus. 2023. «Emptying the Mind: Nothingness in Mahayana Buddhism and in the Chan Tradition in Comparison to Western Philosophical Conceptualizations of Nothingness». *Journal of Chinese Philosophy* 50, no. 2: 141–154. <https://doi.org/10.1163/15406253-12340098>.
- Yourgrau, Palle. 2006. *A World without Time. The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*. New York: Basic Books.
- Zalamea, Fernando. 2012. *Synthetic Philosophy of Contemporary Mathematics*. Urbanomic/Sequence Press.
- Zalamea, Fernando. 2021. *Modelos en haces para el pensamiento matemático*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Zolghadr, Benham. 2019. «Being and Nothingness». *Australasian Journal of Logic* 16, no. 3: 68–82. <https://doi.org/10.26686/ajl.v16i3.4075>.
- Zolghadr, Benham. 2023. «Gluon Theory: Being and Nothingness». *Australasian Journal of Logic* 16, no. 3: 68–82. <https://doi.org/10.26686/ajl.v16i3.4075>.

Carlos Eduardo Maldonado (maldonado.carloseduardo@gmail.com). Ph. D. in Philosophy, KU Leuven (Belgium). Visiting Positions: as *Visiting Scholar*, University of Pittsburgh; as *Visiting Research Professor*, Catholic University of America (Washington, D. C.); as *Academic-Visitor Visiting Scholar*, University of Cambridge. Honorary doctorates from: University of Timisoara (Romania); Universidad Nacional del Altiplano (Perú); Colegio de Morelos (Mexico); Multiversdad Mundo Real Edagar Morin (Mexico).

Recibido: 12 de junio, 2025.

Aprobado: 3 de diciembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2656

III.

AVANCE DE INVESTIGACIÓN DEL INIF

Luis Diego Cascante

Pentecostalismo: la relación entre interioridad (cuerpos) y exterioridad (dominio). Religión y política

Resumen: *La representación del cuerpo en el pentecostalismo costarricense (2016-2025) tiene dos momentos: el primero, asociado a la maldad antes de la conversión y no ajustado al ascetismo contra del pecado; el segundo, considerado bueno si y solo si el cuerpo está in-corporado a la comunidad creyente -gracias al Espíritu Santo-, lo cual lleva a resemantizar el cuerpo (interioridad) desde el cuerpo político (exterioridad) para unir la religión y la política en el escenario de la política nacional.*

Palabras clave: *Pentecostalismo, Sexualidad y política, Fascismo.*

Abstract: *The representation of the body in Costa Rican Pentecostalism (2016-2025) has two phases: the first, associated with evil before conversion and not aligned with asceticism against sin; the second, considered good if and only if the body is incorporated into the believing community -thanks to the Holy Spirit- which leads to a resemanticization of the body (interiority) from the political body (exteriority) to unite religion and politics on the national political stage.*

Key Words: *Pentecostalism, Sexuality and politics, Fascism.*

Prólogo

Sin caer en la ingenuidad, se podría decir que el mundo en el que vivimos no solo no es lo que esperábamos, sino que, además, si no es hurgado críticamente, las apariencias engañan hasta caer en abrumadoras contradicciones. Otro tanto podría decirse respecto del pentecostalismo a nivel internacional y, por supuesto, del pentecostalismo tico por el impacto directo (2016-2025) en la configuración política costarricense, pero siempre en el marco de la influencia religiosa que ejerce sobre los creyentes y que perfila a este movimiento religioso como una fuerza política desde las elecciones presidenciales del año 2018, pero cuya historia es anterior a ese año.

Al pentecostalismo en estos rincones del continente no se le puso mucha atención durante décadas, mientras el control religioso estuvo en manos del catolicismo (Barrera 2024, 279), el cual que consideraba que el movimiento pentecostal no era una amenaza real a las verdades del catolicismo ni mucho menos al *statu quo* del que gozaba políticamente.

El descenso porcentual de católicos ha ido alimentando el crecimiento y el imaginario del pentecostalismo tico. Ni católicos ni protestantes no pentecostales le pusieron atención a este movimiento religioso; quienes investigaban cuestiones sociorreligiosas tampoco. Los centros académicos tampoco asumieron como objeto de estudio al movimiento pentecostal, pero, tras la incidencia política y social a partir de año 2018 en las justas presidenciales en Costa Rica, la



desatención se convirtió en omisión y, finalmente, la desatención en pánico por la fuerza de convocatoria y de compromiso tras convertir el púlpito en tribuna política con el respectivo apoderamiento de los medios de comunicación para expresar abiertamente sus posiciones político-religiosas.

En el pentecostalismo, fruto muy tardío de la modernidad, el creyente se convirtió en sujeto religioso debido al giro antropológico, pues el creyente «es percibido en el horizonte de sujeto y de sus metamorfosis» (Gómez-Heras 2008, 68), de las cuales el pecador toma conciencia por el retorno a las fuentes bíblicas desde un acto de libertad, en la libertad de la creencia, pero, simultáneamente, en una forma crítica de los excesos de la razón, tales como la disociación entre fe y ciencia, entre teología y filosofía. A esto lo han llamado *la teoría de la doble verdad* (Gómez-Heras 2008, 71), pues las creencias religiosas fueron desplazadas del espacio objetivo (la metafísica, las instituciones, el derecho, por ejemplo) al ámbito subjetivo de la conciencia personal, como lo había hecho en su momento Guillermo de Ockham (1287-1347) antes de la Reforma Protestante (1517), y que permitió llegar a muchas patologías religiosas, de las cuales el fundamentalismo de las religiones reveladas (judaísmo, cristianismo e islam) y, de manera derivada, el pentecostalismo americano (por su origen en EUA), que no fue capaz de asimilar los resultados de la investigación científico natural ni de la metodología histórico-crítica aplicada a los textos bíblicos, son un ejemplo, no obstante la presencia de eximios representantes del protestantismo y del catolicismo norteamericano, por ejemplo, Ed Parich Sanders (1937-2022) y John Paul Meier (1942-2022), por lo demás nada sospechosos.

El fundamentalismo pentecostal, hoy por hoy, se planta duramente en una cruzada en contra de la descristianización rampante de la sociedad norteamericana en su liberalismo laicizante y el científicismo evolucionista darwiniano que, en medio de la crisis cultural, ha visto un renacimiento en un austero programa de prácticas al interior de las comunidades -sobre los creyentes y sus cuerpos- y en una práctica litúrgica centrada en la lectura bíblica y el canto

coral (Gómez-Hera 2008, 228), la primera en el contexto de una libertad de espíritu renovado al darle cabida a los dones de Espíritu Santo, es decir, a que este Espíritu ‘sofle’ por donde quiera.

En virtud de lo anterior, esta investigación se aproxima a los límites entre la antropología y la política, en la relación del cuerpo de los creyentes con la política, o lo que es lo mismo, que integra la interioridad (los cuerpos) y la exterioridad (la política=dominio) en el pentecostalismo, particularmente, en el pentecostalismo costarricense entre marzo del año 2016 y junio del año 2025.

Breve historia de un naufragio: De la colonia a los neopentecostales

Las relaciones entre Iglesia-Estado en el continente americano y, especialmente, durante la conquista, dieron como resultado una imbricación entre dos poderes: el poder temporal y el poder espiritual. Como se observa en las bulas pontificias *Inter Caetera* y *Eximiae Devotionis*, de la pluma del Papa Alejandro VI en 1493, y la bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II en 1508, se dio a los Reyes de España el derecho de patronazgo sobre las tierras conquistadas (Elliot 2017, 141). Este dominio incluyó la subyugación física de los conquistados y la subyugación simbólica con el fin de colonizar también los imaginarios indígenas (Dussel 1983).

En el siglo XVIII, tanto la institución eclesiástica como el gobierno civil persiguieron y castigaron aquellas conductas que se consideraban contra la moral, tales como el amancebamiento, el adulterio, el incesto y el estupro, conceptos todos que violentaban los preceptos católicos en materia de sexualidad, lo cual, junto con la educación formal, prefiguraba el modelo familiar católico como el más funcional (Pineda 2024, 12).

En 1850, sin embargo, el obispado costarricense produjo la separación entre Iglesia y Estado, por lo que la regulación del matrimonio pasó a manos del Estado, aunque en 1821, con el *Pacto de Concordia*, ya se había dicho que la religión de la Provincia era y sería la católica. Otro tanto

sucedió en la década de 1880, ya que el gobierno liberal de Próspero Fernández Oreamuno (1882-1885) impuso restricciones a la recolección de limosnas, prohibió a los sacerdotes cobrar para la realización de sepulturas en los cementerios de la Iglesia y limitó la celebración de procesiones con imágenes a excepción del *Corpus Christi*, de la Semana Santa y de los patronos parroquiales (Pineda 2024, 22). Este poder coercitivo del Estado sobre la vida social y la disciplina creció con el General Tomás Guardia (1831-1882). Parte de la reacción a este ambiente anticlerical fue enfrentado por el Obispo Bernardo Augusto Thiel (1850-1901), quien puso en marcha un plan estratégico para fortalecer académica y espiritualmente al clero. El empoderamiento del catolicismo ante estas amenazas hizo que varios laicos católicos y curas se aglutinaran en un partido político en 1894, el Partido Unión Católica, con el fin de luchar contra el liberalismo, el protestantismo y la masonería (Pineda 2024, 35).

En medio de este escenario, los protestantes que llegaron a Costa Rica no lo hicieron en su calidad de misioneros, sino como empresarios que habían venido buscando oportunidades económicas, aunque no se puede negar que la penetración de las misiones evangélicas también tenía en mente apropiarse del control económico que estaba en las manos de financistas ingleses (Pineda 2024, 64). Para esta misma época, los evangelistas creían que Costa Rica estaba sumida en la miseria, fundamentalmente debido a las creencias paganas de la población y a la decadencia moral de la Iglesia Católica. (Todavía hoy muchos no católicos cristianos mantienen esas razones para aborrecer a aquellos cuya vida creyente es poco ejemplar moralmente).

En 1917, solamente un año después del *Congreso Misionero de Panamá*, ingresó una misión metodista con el aval de la Iglesia Metodista Episcopal de los Estados Unidos con el fin de llevar a cabo una evangelización sistemática en América Central y, concretamente, en Costa Rica y Panamá (Pineda 2024, 73). En el contexto de la tenacidad misionera, en el año 1929, el movimiento metodista, por medio de la *Latin America Evangelization Campaign* (LAEC), apoyó la creación del Hospital Clínico-Bíblico y, en el año 1931, el orfanato Hogar Bíblico. En 1937, los

metodistas incursionaron en la radio, pero fue en 1942 cuando salieron al aire con la emisora *La Voz del Continente* y, posteriormente, la renombrada *La América Latina* (Pineda 2024, 94). Sin embargo, se puede afirmar que la población costarricense católica se mantuvo fiel doctrinalmente durante la primera mitad del siglo XX, pero, en la segunda mitad, el escenario religioso cambiaría por la presencia cada vez más pujante del protestantismo.

Durante las décadas de 1960 y 1970, la convulsión América Latina no dejó al margen a los evangélicos. La polarización social hizo que muchos optaran por la lucha social y por el socialismo, aunque también hubo quienes se mantuvieron con reservas (pasivamente) y hasta legitimaron a las dictaduras militares de derecha (Córdova Villazón 2014, 114). El evangelismo pentecostal aglutinó a los creyentes en medio de la pobreza, la escasez simbólica y la invisibilidad política debido a la ausencia de posibilidades capitalistas y la discriminación étnica, aunque su presencia se puede rastrear desde 1914, fruto de las diferencias teológicas en el interior del pentecostalismo y cuya denominación es conocida con el nombre de *Asambleas de Dios*.

En la década de los 80, en Centroamérica, particularmente en Costa Rica, El Salvador y Guatemala, se dio una fuerte movilización estudiantil a nivel político con un tinte antiimperialista; paralelamente, la organización de los movimientos sociales permitió la recomposición del sindicalismo y su radicalización; la toma de tierras en El Salvador y en Honduras. A lado de estos acontecimientos políticos, se produce y consolida la teología de la liberación con importantes consecuencias políticas (Dabene 1993, 28). Por su parte, políticamente, los pentecostales dieron una respuesta norteamericana a la teología de la liberación latinoamericana, en medio de una política norteamericana que lleva a ponerle atención a los países vecinos hostiles y a ocuparse por la seguridad nacional, enmarcado todo ello en un Estados Unidos deslegitimado por la guerra de Vietnam, el escándalo Watergate (inicios de los años 70) y el apoyo al golpe de Augusto Pinochet contra el gobierno de Salvador Allende (Barrera 2024, 5), cuya estrategia se institucionalizó en el apoyo a otras dictaduras de

derecha en Nicaragua con Anastasio Somoza a la cabeza y, en Argentina, con Rafael Videla.

En Centroamérica, el pentecostalismo, también llamado *neopentecostalismo* por su carácter tardío alrededor de las décadas del 70-80, no es un fenómeno nuevo (Barrera 2023, 343). Su impronta ‘nueva’ va en la línea de tener injerencia en la política, en la cual participan beligerantemente desde las elecciones de 2018, el pico más alto al que llegaron tanto por el éxito en la papeleta presidencial como por el número de curules legislativas obtenidas, con una selecta agenda religiosa centrada en los derechos humanos (sobre el todo el derecho a la vida y en contra de la defensa de los derechos humanos, como lo apuntó de manera alarmista la BBC digital en «El “shock religioso” que puso a Fabricio Alvarado, predicador de una iglesia evangélica, como favorito para las elecciones presidenciales de Costa Rica» (1/02/2018), el mundo (antiizquierdista) y la ciencia (invisibilizada o considerada pseudoconocimiento frente a la verdad bíblica e incluso frente a la revelación personal que reciben a diarios los líderes y militantes religiosos).

En 1981, los políticos pentecostales se organizaron cuando crearon el *Partido Alianza Nacional Cristiana* (PANC) con una clara identidad evangélica para incursionar en las elecciones de 1986 (Pineda 2024, XII), pero con resultados reservados. (Unos años antes, en 1982, en una visita oficial de Ronald Reagan a Costa Rica, en el Teatro Nacional, el presidente estadounidense fue increpado por parte del diputado del *Movimiento Revolucionario del Pueblo* respecto de la militarización y la guerra como mala solución a los conflictos de la región.) Fue hasta en el año 1995 que el pastor Justo Orozco fundó el *Partido Renovación Costarricense* (PRC), quien fue uno de los fundadores del PANC, y que obtendrá una diputación en la Asamblea Legislativa (1998-2002) (Barrera 2024, 280).

En el periodo legislativo 2010-2014, los pentecostales mostraron claramente su agenda política, como se desprende de los discursos de Justo Orozco Álvarez y de Carlos Avendaño Calvo. A su manera, ambos tuvieron claro, desde su perspectiva, que la autonomía moral, sexual y reproductiva en Costa Rica, es decir, la agenda pro derechos humanos, causaba un

daño a la familia nuclear tradicional (heteronormativa). Justo Orozco bloqueó el Proyecto de Ley/Expediente 17.668 con éxito; su agenda fue atacar los derechos de la diversidad sexual. Por su parte, Carlos Avendaño cargó baterías en contra del aborto (como control de los cuerpos de las mujeres), la fecundación *in vitro* y los programas de afectividad y sexualidad (2012) del *Ministerio Educación Pública* (Pineda 2024, 206). Desde entonces la agenda política del pentecostalismo costarricense ha apostado por regular los comportamientos, las corporalidades y las subjetividades, como también lo ha manifestado ampliamente en la prensa y en redes sociales Fabricio Alvarado desde el año 2018.

La alegorización definitiva: De la sinagoga cristiana a la Gran Iglesia

En el transcurso de muchos siglos, la Gran Iglesia logró convencer a Occidente de que las verdades del cristianismo habían sido selladas por la pureza doctrinal del Cristo, aunque eso es posible si y solo si el proceso de inducción no se divorciaba del entorno cultural en el cual nació el cristianismo. Hay muchas influencias culturales y religiosas en el paleocristianismo.

Por la naturaleza misma del judaísmo en el que nació el cristianismo, la sinagoga cristiana también profesó durante los dos primeros siglos un ambiente de tolerancia teológica, lo cual permitió que las diferencias doctrinales entre las comunidades creyentes gozaran de cierta libertad en el uso de los textos sagrados que referían el personaje Jesús. Se entiende que el Nuevo Testamento (NT) fue una construcción teológica que reinterpretó la figura histórica de Jesús al calor de las comunidades creyentes que les dieron la vida y nombre a los distintos evangelios según la comunidad (la de Mateo, la de Marcos, la de Lucas y la de Juan).

Fueron 1 *Tesalonicenses* (después del 51 d.C.) y 6 cartas más, escritas por Pablo de Tarso (s. I), las que fundaron la versión helenizada del cristianismo y que fueron a la vez el material que permitió la escritura tardía, después del año 70, del *Evangelio de Marcos, Mateo, Lucas y*

Juan. Entre los años 36 y 40, Pablo estuvo en Jerusalén, en la sinagoga cristiana, pero lo que realmente sucede es que más bien se reabren heridas del pasado. No se ponen de acuerdo sobre cuestiones del cumplimiento de la *Ley de Moisés*, aunque tampoco se rompen las relaciones entre las comunidades. Las diferencias vuelven (Gal 2, 1-10), por lo que el Tarsiota estuvo nuevamente en Jerusalén, lo cual produjo un tiempo de excepción respecto de los preceptos que los judeocristianos debían cumplir (Gal 2, 11-14). Esas libertades eran para los gentiles conversos, no para los judíos. La distancia de Santiago, el hermano de Jesús, respecto a Pablo y Pedro se hizo sentir. Las comunidades helenistas que siguieron al personaje Jesús estuvieron incardinadas en las sinagogas por la doctrina y para poder sobrevivir en muchas ocasiones, pues no abandonaron el judaísmo de su tiempo. Como se observa, bíblicamente el acercamiento de las comunidades cristianas en sus orígenes es una ficción literaria.

En este contexto helenista, aparecerá después, a mediados del siglo II d.C., el cristianismo gnóstico, el cual alegoriza los contenidos judíos y cristianos a partir del platonismo, de cuya escuela filosófica los gnósticos se sienten deudores y continuadores. Llega el tiempo de la apologética con los Padres de la Iglesia y del estigma de la herejía impuesto a varios grupos sectarios, incluidos los gnósticos como los enemigos más sutiles y exitosos del cristianismo.

Los gnósticos hicieron uso del *Génesis* y de los evangelios canónicos para situarse en el cosmos y llegar a la redención por medio de la sabiduría, tras liberarse de la ignorancia, pero, claro está, la ignorancia deja de lado al pecado, pues su veta platónica marca el camino hacia la liberación como un autoconocimiento que permite acceder a la trascendencia, una divinidad que está dentro de los gnósticos neumáticos (espirituales). La alegorización de los contenidos judíos y cristianos muestra el valor de la alegoría en el cristianismo: los arquetipos son simbólicos o alusivos, con un tránsito de lo literal (mítico) a la significativo (lo cosmológico, teológico o moral), pues todo arquetipo del mundo real es una trama ficcional. El sentido verdadero de los contenidos judeocristianos descansa sobre

la fuerza alegorizadora aplicada a los mismos. Los textos sagrados son alegorizables por instituciones o por pequeños grupos (también por los pentecostales, por supuesto), lo cual depende del nivel de desinstitucionalización eclesial.

La Gran Iglesia había hecho lo propio antes de la gnosis, sin embargo, su peso institucional (eclesial) fue mayor por muchas razones, aunque su doctrina es, específicamente, fruto de una alegorización de los contenidos judíos. La variedad doctrinal (pluralidad teológica) de los primeros dos siglos de la sinagoga cristiana fue admirable. Cuando la Gran Iglesia establece un *canon* del NT alrededor del año 200 (*Canon de Muratori*), justamente quiere erradicar cualquier otra alegorización que no sea la del cristianismo helenista, es decir, que no sea la alegorización definitiva, o lo que es lo mismo, la de la Gran Iglesia. El canon del NT, desde el siglo II hasta nuestros días, fue una decisión eclesial para oponerse al gran teólogo Marción (85-160 d.C.), pero que ha perdurado durante siglos.

1. Todo fundamentalismo es una alegorización definitiva

En sentido general, la alegoría juega con una comparación extensa que, por naturaleza, está ausente de nexos poniendo como realidad los términos imaginativos (Romojaro 1988, 43), por lo que *lo real termina alojado en lo mítico*. Ciertamente, esto es complejo (Naddaf 2007). Aquí interesa el sintagma *alegorización pentecostal*, es decir, el uso de ciertos contenidos del *Antiguo Testamento* (AT) y del *Nuevo Testamento* (NT) para mostrar el sentido oculto y verdadero para los pentecostales y, oblicuamente, para cualquiera que se considere cristiano.

Resulta interesante que los contenidos judeocristianos tengan otro sentido, tantos sentidos como comunidades pentecostales existen, dada la heterodoxia que les caracteriza y en medio de la desinstitucionalización que les caracteriza. (La alegorización pentecostal tiene, en último término, un sentido que se halla en las posiciones morales y políticas que se desarrollarán más adelante en este artículo).

Sin embargo, y como sucedió con la gnosis cristiana, los contenidos judeocristianos no fueron yuxtapuestos, sino coordinados con cierta negligencia, la cual fue leída por la mayoría como una elegancia atípica: sin convergencia de registros, pues cada individuo de la comunidad es una fuente autorizada para alegorizar los textos. Así, los pentecostales partieron de los contenidos judeocristianos, pero se siguen alejando debido a ese espíritu libre a la hora de interpretarlos.

La otra alegorización después del modernismo: Los pentecostales

Los pentecostales no son estrictamente una religión, sino un «encuentro personal con la Trinidad», pues no importa estar inscrito en una burocracia pastoral o ritual, como lo muestra el hecho de que las iglesias pentecostales comenzaron «a hacer un marcado uso de todas las innovaciones comunicacionales disponibles y aplicaron también técnicas de «iglecrecimiento» (*church growth*)» (Semán 2019, 33). Su éxito comunitario tiene que ver con que, donde otros fallaron, ellos lograron sostener la idea de un sacerdocio universal de todo bautizado, el cual promueve el crecimiento por fraccionamiento y no por el crecimiento de las comunidades por el agregado de unidades. La hibridación caracteriza el pentecostalismo como lo muestra la penetración territorial que han logrado y la apropiación de formas diversas de cultura masiva y popular, como las melodías y ritmos populares con letras afines a sus creencias, así como la presencia del milagro a diario en los cultos. Por el contrario, el catolicismo no ha logrado acercarse al clero con la feligresía, ni siquiera después del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II (1962-1965), que más bien enfatizó la cuestión social, el sacrificio, la penitencia de viernes santo, etc.

En el pentecostalismo, el mundo ya no debe ser repudiado, sino santificado.

Historia de un amor eterno: Los grupos carismáticos como respuesta a los pentecostales

No se debe caer en la falsa idea de que existe una alegorización única de los contenidos judíos, ni tampoco de los contenidos cristianos, pues la pluralidad teológica ha sido la norma en el judaísmo desde hace centurias y también en el cristianismo, como lo muestra la larga historia de las herejías.

El catolicismo costarricense de las últimas dos décadas y media se dejó llevar por una identidad inercial que, por una parte, nadie ha cuestionado dentro de la jerarquía y, por otra, por un perfil político bajo de parte de los obispos, los cuales estuvieron con una presencia intermitente en los problemas del país (2014-2022) o completamente ausentes (2022-). Esto no es una opinión, sino un hecho irrefutable.

A finales de la década de 1960, surgió el movimiento católico de *Renovación Carismática* como *repertorio de respuestas* para contrarrestar los efectos y el avance del pentecostalismo estadounidense. Un grupo minoritario del laicado católico internacional enfrentó a la jerarquía, dado que esta le objetaba una importante porción de contenidos doctrinarios y de la liturgia pentecostal dentro del movimiento carismático. Aun así, la respuesta del catolicismo fue tímida y poco eficaz frente al pentecostalismo.

Para la década del 2000, el sacerdote don Sergio Valverde Espinoza (1968-), actualmente de las *Obras del Espíritu Santo*, mientras era director de JUCARE (*Juventud Católica Renovada*, inscrita dentro del movimiento carismático), conoció a don Fabricio Alvarado Muñoz (1974-), quien ya mostraba sus dotes como cantante dentro del movimiento carismático católico. Esta amistad entre Sergio Valverde y Fabricio Alvarado (*Partido Nueva República*) perdura hasta hoy, como se observa en el vídeo de *Youtube* cargado por Fabricio Alvarado el 24 de abril de 2024 y llama poderosamente la atención que el nombre del vídeo sea *Testimonio sobre el Padre Sergio Valverde* (Vide <https://www.youtube.com/watch?v=du09XC-g1Ps>), pues semánticamente la palabra *testimonio*, entre otras cosas, implica

cierta admiración hacia una persona y consagra a la persona referida como modelo. En esta línea, pueden verse muchos otros vídeos que muestran la afinidad y complicidad política de ambos, pues la amistad que les une está por encima de las verdades (*light*) de fe -de lo contrario serían enemigos- y, dado que ambos son personajes públicos, *sus acciones son acciones políticas*, en las que ambos se validan recíprocamente frente a las comunidades creyentes que dicen representar. Resulta interesante que el efecto de la unión cordial de ambos más bien produzca una contradicción: el padre Sergio subvierte el ambiente católico cuando es admirado por Fabricio Alvarado y, a su vez, este último subvierte el ambiente pentecostal cuando el padre Sergio Valverde coquetea políticamente con el señor Alvarado. El posicionamiento socioreligioso de este último con el padre Sergio Valverde subvierte el orden sociocultural de matriz católica y hiere frontalmente al catolicismo costarricense porque produce una radiación de fondo que profundiza aún más la entropía que roe a la debilitada Iglesia Católica costarricense.

Finalmente, la *afinidad electiva* entre la ética pentecostal y espíritu del neoliberalismo (Pineda 2024, 129) desmoviliza, de alguna manera, a los católicos en las filas de Fabricio Alvarado, en virtud de que la *Doctrina Social de la Iglesia* cuestiona y condena fuertemente el neoliberalismo -que profesa el fabricismo-, desde el papa Juan XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli) hasta el papa Francisco I (Jorge Bergoglio).

Por otra parte, la actitud apologética de parte de las autoridades eclesiales (oficiales) en el catolicismo costarricense muestra un desarraigo doctrinal, ya que impacta de manera ineludible la idea de salvación y la hace marginal, pues los obispos costarricenses hacen una lectura europea (deshistorizada) del cristianismo. Los creyentes católicos, entonces, asumen, como problema y amenaza, el ateísmo europeo, es decir, hacen del ateísmo la clave de lectura de su entorno latinoamericano. Esto tiene la particularidad de que leen el mundo desde un lugar teológico diferente: en América Latina y en Costa Rica, el lugar teológico no es el ateísmo, sino *los pobres*, pues la realidad inmediata sitúa a los creyentes en el tercer mundo pobre y no en el opulento primer mundo. Con

ello, el cristianismo católico le habla al creyente desde las verdades dogmáticas, pero no de y en su entorno, casi en un lenguaje gnóstico en el que lo filosóficamente importante es el conocimiento de las verdades platónicas como liberación de la ignorancia, pero *no como compromiso histórico de liberación* (vide Éxodo 3,14).

Como prueba de lo anterior, el tratamiento, de parte de las autoridades jerárquicas católicas en Costa Rica desde la década de los 80 en relación con el pentecostalismo, fue tímido: la pastoral católica fue pensada como apologética. El movimiento carismático costarricense de la Gran Iglesia fue epidérmico, pues se puso a competir en el mismo terreno del pentecostalismo al gestionar la amenaza como un gran espectáculo de la fuerza del espíritu también presente en el catolicismo y luego en los medios de comunicación, con sacerdotes con un indiscutible carisma emotivo, como el padre Mainor Calvo. Pero quedó claro que no fue suficiente, pues hoy por hoy el catolicismo sigue perdiendo fieles y el pentecostalismo sigue creciendo en número.

La alegorización después del modernismo: Los pentecostales

¿Qué caracteriza a los pentecostales? Los pentecostales no son estrictamente una religión, sino un «*encuentro personal con la Trinidad*», pues no les importa estar inscritos en una burocracia pastoral o ritual, como lo muestra el hecho de que las iglesias pentecostales comenzaron «a hacer un marcado uso de todas las innovaciones comunicacionales disponibles y aplicaron también técnicas de «iglecrecimiento» (*church growth*)» (Semán 2019, 33). Su éxito comunitario tiene que ver con que donde otros fallaron, ellos lograron sostener la idea de un *sacerdocio universal de todo bautizado*, el cual promueve el crecimiento por fraccionamiento y no por el crecimiento de las comunidades por el agregado de unidades. La hibridación caracteriza el pentecostalismo como lo muestra la penetración territorial que han logrado y la apropiación de formas diversas de cultura masiva y popular, como las melodías y ritmos populares con letras afines a

sus creencias, así como la presencia del milagro a diario en los cultos. Por el contrario, el catolicismo no ha logrado, como lo desea, acercar al clero con la feligresía, ni siquiera después del *aggiornamento* del Concilio Vaticano II (1962-1965), que más bien enfatizó la cuestión social, el sacrificio, la penitencia de viernes santo, etc. Desde el pentecostalismo, su eficacia tiene un sentido muy puntual: el mundo ya no debe ser repudiado, sino santificado.

Espiritualidad neopentecostal o la banalización de la cultura

La adaptación constante de los grupos pentecostales llevó, por una parte, a espacios relacionales y simbólicos más rígidos, pues la exigencia primó las dinámicas de entrenamiento espiritual afines con la disciplina y el ascetismo a la hora de producir sentido vital. (La adaptación transitó un camino político pasivo de no cuestionamiento del *statu quo* sin que por ello el camino político fuera legitimado.) Eso sí, cualquier cambio que amenazara la estabilidad personal y familiar lograda, había de ser combatida.

Por otra parte, el estudio no es la prioridad ni doctrinal ni espiritual, pues basta con el Espíritu Santo y con el ascetismo que caracterizan al pentecostalismo. La ciencia moderna amenaza las ideas pentecostales debido a la lectura popular de la *Biblia* y a ese carácter intimista que buscan que despierte los libros sagrados. Esta tensión no ha sido resuelta, a cambio ha llevado a los pentecostales costarricenses a desautorizar a los resultados científicos al proponer la salida de Costa Rica de la OMS hoy (*vide*, por ejemplo, Solano, Hermes, «Diputado Fabricio Alvarado propone sacar a Costa Rica de la OMS; similar a orden de Trump y Milei», 10/02/2025) por estar en contra de la palabra de Dios y de lo que ellos consideran un riesgo para el porvenir de la humanidad, pues, en nombre de la humanidad, niegan el carácter humanizante de la ciencia, y se hacen pasar por humanistas (cf. Chinchilla Cerdas 2022), con lo cual han vaciado semánticamente el *humanismo*.

Aunque los pentecostales fabricistas creen que todos los seres humanos son iguales, no

todos lo logran, pues ellos mismos disfrutan de un *poder* (relativo) *facilitado por la religión*, con lo cual tienen más posibilidades de promoción personal que otros seres humanos en la sociedad. Estas «técnicas de fe» (Castellet 1976) hacen creer a muchos que ellos tienen un mandato divino, sin embargo, carecen de la certeza de esa autoridad.

Los nuevos lugares santos

Con el pentecostalismo, además, América Latina mira de manera diferente el «mundo» (macrocosmos), no ya como un lugar al cual hay que evitar porque no edifica, sino un lugar que debe ser santificado, un espacio sagrado (Semán 2019, 39), dividido en microcosmos que deben ser abordados desde su peculiaridad.

El sociólogo austriaco Peter Berger (2004) llamó *estructuras de plausibilidad* a los contextos vitales que sirven de soporte social para que las comunidades religiosas construyan cosmos sagrados o lugares santos. No cualquier lugar edifica al creyente desde el año 2018, inicio del ascenso político contundente del pentecostalismo costarricense.

El creyente debe tener cuidado con los lugares de pecado:¹ los cines, porque exhiben películas «carnales»; los estadios, porque la gente se comporta de manera pagana (a la manera de un circo romano), en lugar de estar congregada en los templos. Sin embargo, hoy (2025) esos mismos espacios ya fueron tomados por los pentecostales como lugares ‘santos’ porque ellos, los creyentes, están allí (Barrera 2024, 279). Dicho de otro modo, los pentecostales han crecido en número gracias, en parte, a que han recurrido a ‘técnicas de ostentación’ en su afán de mostrarse prósperos, poderosos y bendecidos por su Dios a través de la construcción de mega-templos con una performatividad cültica cuidadosamente elaborada tanto técnica como comunicativamente (Pineda 2024, 132).

Religión y política: Sexualidad y dominio

La motivación fundamental para ingresar en las comunidades pentecostales, desde las décadas del 80 y 90, sigue siendo la recuperación de la estabilidad emocional y mantener unida a la familia (nuclear, heterosexual y patriarcal, de sumisión 'benigna' de las mujeres) amenazada por los vientos de cambio (la fornicación, las familias homoparentales, los *gais*) de fin de siglo (Córdova Villazón 2014, 116).

Ya en el siglo XXI, la moral sexual de los pentecostales se afinó porque asumieron la militancia en contra de las familias homoparentales y de la despenalización del aborto como amenaza directa a la familia tradicional (Córdova Villazón 2014, 117). (Esto no implica una lucha en solitario, pues, en Costa Rica, la agenda católica coincide con la pentecostal desde el 2017 de manera explícita. Así, desde el punto de vista ético, pentecostales y católicos sienten cierto atractivo por la lucha por el aborto, la lucha en defensa de la familia tradicional -heterosexual- y la defensa de la libertad religiosa frente al estado laico).

Los pentecostales tienen un lenguaje simbólico, *Biblia in mente* (!), que hace suponer que el bautismo los hace abandonar las viejas vestiduras (costumbres) para adoptar unas nuevas y limpias, lo que a la vez implica un cambio en el 'corazón', puesto que Dios se apodera de los cuerpos y de las mentes. El cuerpo se convierte en el espacio por antonomasia, el vehículo de la comunicación religiosa, en el cual se llevan a cabo las utopías de salvación y de liberación espiritual (Vallverdú 2012, 214). La dominación del cuerpo como ejercicio espiritual lleva a prácticas repetitivas (*habitus*) y controladas (1 Cor 11, 13-15 y Dt 22, 5). Estas reglas *in-corporadas* se manifiestan en los cuerpos, pues son los cuerpos el tejido físico al que se le aplica la normatividad y, dado el carácter social del ser humano, los cuerpos también son un espacio político. Nada más personal que el cuerpo y, en consecuencia, nada más íntimo que la sexualidad. Controlar los cuerpos es dominar desde lo más íntimo, políticamente es hacer del cuerpo el medio para avasallar de adentro hacia afuera: de la intimidad hasta la esfera

social. Este juego sobre el cuerpo y el placer es normado según la edad, el sexo y, desde luego, el *status* social y religioso de los creyentes.

Nada de lo anterior sería efectivo si antes el creyente no vive el arrepentimiento como vehículo simbólico que reniega del pecado gracias a la acción de Jesucristo como salvador (2 Cor 2, 16, 21 y 22). En el espíritu pentecostal, que no es otro que el espíritu vivo de Jesucristo -según dicen-, el Espíritu Santo lleva a un trance (danza y la posibilidad glosolálica, muy conocidas en Costa Rica), como estado alterado de conciencia que permite la *in-corporación* en la comunidad (religiosa y política), estado que es inducido por el pastor y validado por él (parecidos, pero no idénticos, a los trances regulados de los místicos cristianos, como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz), con el fin de ir conduciendo el avance espiritual de cada individuo (con estallidos emocionales).

Esto marca la importancia de que el cuerpo pueda ser domesticado (cuerpo místico) según las necesidades y condiciones que requiere el modelo institucional religioso (Vallverdú 2012, 230). La domesticación del cuerpo, contrario al trance místico cristiano en el que alma del varón debe responder a la 'feminización del alma' en la relación con el Amado, en las creencias de los seguidores del Espíritu Santo (los pentecostales), las mujeres tienden a 'masculinizarse' (a parecerse a los varones) porque el ideal son los varones (desde el pastor hasta los líderes máximos). Simbólicamente, el cuerpo deja de ser «carne» (impura) para transformarse en cuerpo místico (meta-empírico), espacio para que el Espíritu Santo tome posesión del creyente y se *in-corpore* a la comunidad que administra el fuego del Espíritu. Sin embargo, el cuerpo como 'carne' es de naturaleza despreciable, muy a pesar de su carácter domesticable.

La *in-corporación* implica la adopción de una serie de hábitos como la oración, el ayuno, la lectura bíblica, la adoración a Dios a través de alabanzas y danzas y, sin lugar a duda, como se ha visto, contener los deseos de la *carne*, lo cual incluye evitar la fornicación, el adulterio, las drogas, etc. (Olivas y Odgers 2015, 95). Todo esto es posible gracias a aquellas prácticas por cuenta propia o con la ayuda de otros creyentes

de la comunidad. Las acciones (tecnologías del yo) sobre el cuerpo y el alma, pensamientos, conducta, etc., buscan transformarse y hallar aquello deseado, lo cual va desde la felicidad (Foucault 1990, 48), prosperidad, entre otros y, sobre todo, el *dominio del cuerpo*. El diagnóstico pentecostal es olímpico: los vicios no son el problema, sino el «vacío espiritual».

La dieta espiritual contribuiría a que el creyente se repositone en la estructura de la comunidad (política) desde la interiorización de lo que le pide la comunidad. La dieta de desintoxicación incluye, por supuesto, abandonar desde las drogas hasta la fornicación y las prácticas homosexuales, incluidas las modificaciones corporales (tatuajes y perforaciones) (Olivas y Odgers 2015, 105), pues el templo de Dios, es decir, el cuerpo, no debe ser profanado. *Sed contra*, un cuerpo mal administrado (en el pecado) descorazona la finalidad espiritual para la cual fue creado: alabar a Dios dejándolo morar en él. Es decir, el ser humano está hecho *por* Dios y *para* Dios.

La ontología pentecostal resemantiza el cuerpo en 'templo de Dios' después de recomponer el imaginario religioso-simbólico y político-corporativo (eclesial), porque 'elimina' los elementos disfuncionales (a manera de un parche) del creyente al hipostasiar el cuerpo sensorial, sensual y sexualmente (Vallverdú 2007, 146) después de las prácticas disciplinares. ¡Ya nadie tiene cuerpo! (autonegación), pues se ha *in-corporado* -en su carácter de receptáculo- a la realidad divina a partir de la imagen del cuerpo como 'templo de Dios' (1 Corintios 6:19-20).

Los pentecostales exploran la indecencia de la imagería sexual para santificar el sexo desde los cuerpos hipostasiados. Sin embargo, y debe insistirse en esto, el cuerpo no es un mero receptáculo (Lago 2018, 4-5), es una trinchera para la lucha espiritual contra la 'carne' con el fin de que el cuerpo útil y sometido sea dócil y, en este sentido, el control del cuerpo -como intimidad sexual- impone la vigilancia interior (sexualmente) y la vigilancia exterior (políticamente como sanción normalizadora). El control del sexo, como control político, produce el binomio religión-y-política. *La pastoral del cuerpo es una pastoral política*.

La refundación de la política: El pentecostalismo tico

También en Costa Rica el pentecostalismo es una religión cuyo crecimiento va en aumento, lo cual muestra cuán exitoso resulta la multiplicidad de sectas y la desinstitucionalización que les caracteriza. Un aspecto, hasta ahora no indicado, es el énfasis de la libertad de todo creyente de estar a solas con Dios (o con Jesús) gracias a la presencia del Espíritu, en consecuencia, tiene un pie en la Tierra, pero está en un continuo tránsito hacia la comunión con Dios.

A este respecto, los textos de las Sagradas Escrituras que les interesan a los pentecostales son el libro de *Daniel* (AT) y el *Apocalipsis* (NT), y, desde luego, las cartas de Pablo de Tarso, cuyo énfasis muestra un carácter moralizante. Esta manera de asumir los textos sagrados produce un credo bastante amorfo y *light*: el ser del costarricense (según la locación, por supuesto) en íntima relación amorosa con Dios (¡porque Dios le ama!), a cada persona en su individualidad y como el creyente desee ser amado. El yo, el temperamento de cada uno/a, frente a Dios, sin ningún tipo de intermediario, da una identidad al creyente porque cada quien tiene el monopolio de su Dios. Este intimismo es una manera elegante de llamar a la *autoidolatría* que, hipostasiada, lleva a una defensa a ultranza de la vida: el feto es inocente por definición (parece que la inocencia de un feto vuelve superflua la redención, aunque los pentecostales no le presten atención a esto), sin embargo, el recién nacido está caído por el pecado original, por lo que puede morir en cualquier momento -y sin que nadie se inmute-. Religión y política nuevamente van de la mano.

Aquí aparece el ideal de líder religioso que coquetea con la política. El ardiente predicador pentecostal Jimmy Swaggart (1935-) en la década del 80 (*Club 700*, transmitido por el *Canal 7*), ha quedado en la memoria de muchos: todo pentecostal camina con Jesús en la purga del mundo contra Satán. Este liderazgo religioso -y político a la vez- tan particular de Swaggart, pero perfectamente decantado, dio origen al televangelismo y, en el caso del personaje, al *showman*, que lo convirtió en el modelo de predicador

pentecostal, poseído por el Espíritu de Dios y en comunicación directa con Él (Bloom 2006, 184), en las *Asambleas de Dios*. Las prédicas televisivas eran desenfrenadas contra el aborto, el ateísmo, la evolución (¡la ciencia!), las leyes pro igualdad de los sexos, la homosexualidad, etc., siempre llenas del «fogosísimo advenimiento del paráclito» (Bloom 2006, 182), tal y como se lee en *Hechos 2, 1-4* tras el descenso del Espíritu Santo. (Por esta razón, los pentecostales diferencian sus creencias de otros cristianismos por la preeminencia de la experiencia carismática del Espíritu.) Por cierto, en el año 2004 (septiembre), Swaggart tuvo que ofrecer disculpas públicas por decir que mataría a *gais*. Y, como si fuera poco, además se reunió (¡hacia política a este nivel!) con Augusto Pinochet (1915-2006) sin ningún pudor, pues le felicitó por el golpe de Estado (¡!), en evidente afinidad política con la extrema derecha conservadora.

Este coqueteo directo y sin intermediarios con los poderes de este mundo tiene que ver con que los pentecostales aman a Israel y esperan gozar también de los beneficios del Pueblo de Dios y, también, en consecuencia, aman el Estado de Israel. Lo que para cualquier mortal que se ocupe un poco de la política indicaría simplemente que Israel tiene hoy por hoy una importancia geopolítica en Medio Oriente debido a su compromiso político con Estados Unidos y sus intereses en la región, los pentecostales lo interpretan como la intervención de Yahvé en la historia de su pueblo, incluidos también ellos por la pintoresca adopción que ellos mismos se dieron. Ciertamente, lo único que une a los judíos de la política con los pentecostales de la política son los textos bíblicos, ya que a los pentecostales les separa un abismo de los judíos porque estos últimos les precede la posesión y exégesis rabínica (en hebreo) de los textos sagrados, mientras que los pentecostales se deben contentar con la imaginación de creerse algún día amados (¡!) por el judaísmo si, de repente, se someten hoy al poderío político del Estado de Israel. Este es un gravísimo error del diagnóstico pentecostal y, en general, de los católicos conservadores de derechas, pues no es lo mismo ser judío (religión) que ser israelí (nacionalidad).

Pero el Dios de los pentecostales en la persona de Dios Padre ya no resuena en sus creencias y Jesús tiene un rival pujante, el Espíritu Santo, que acompaña con exorcismo diarios a los ángeles caídos ociosos en las asambleas y en los monólogos de glosolalia. El buen Jesús quedó desempleado porque el Espíritu Santo ha sindicalizado a los creyentes pentecostales. Este fervor se observa en los movimientos pentecostales y, particularmente, en el *Partido Nueva República* de Fabricio Alvarado, el cual intentó ser presidente de Costa Rica en el año 2018 y 2022, e intentará, próximamente, en 2026, porque la agonía de los partidos tradicionales (Partido Liberación Nacional y Partido Unidad Social Cristiana) abre nichos en la política costarricense para el oportunismo, aunque está muy claro que la presidencia de la República y las diputaciones del Partido Nueva República tiene como objetivo suprimir la *ley humana* porque el Estado de derecho está infectado con el pecado (leyes que favorecen las uniones *gais*, la ideología de género, el peligroso Estado laico, etc.) debido a la oleada progresista de veta izquierdosa, la nefasta ‘marea rosa’. Urge imponer, desde el poder temporal costarricense, la *ley divina* que los pentecostales predicán y defienden desde su patriotismo guerrero contra el poder de Satanás (¡!).

Respecto del énfasis pentecostal, resulta difícil situar teológicamente a los pentecostales, pues, estrictamente hablando, no responden a las verdades de fe en el marco de la investigación sobre el Jesús histórico, dado que Jesús está disminuido por el papel preponderante del Espíritu Santo, como se observa en la actividad evangelizadora y cultural (intimismo espiritual), y también por la verticalidad con que se expresan en los espacios políticos fundamentalmente porque asumen estar por encima de los creyentes no-pentecostales. La restauración pentecostal defiende un estado temporal de felicidad completa en una vida futura, aunque no muestran ni razones ni evidencia respecto de ese estado, misma actitud que los vuelve fluctuantes respecto de cualquier agenda política y de su fijismo respecto de las cuestiones morales a las que les prestan atención (pro vida, ideología de género, fornicación, homosexualidad, etc.) como catalizadores que inyectan ánimo a los creyentes.

El fascismo eterno

Hace muchas décadas, Umberto Eco (1932-2016) había señalado que los fascistas -y el fascismo- tienen el mismo rostro a lo largo del tiempo, esto es, usan los mismos arquetipos y narrativas (Eco 2019): antidemocráticos, hipernacionalistas, un enemigo al cual hay que combatir, un ataque feroz contra la inteligencia, totalitarios, capitalizadores del descontento del pueblo, etc.

Con un poco de imaginación, se puede entender que el fascismo se haya apropiado de voluntades en Costa Rica, debido al papel distante de las élites gobernantes, como se deduce de la crisis que sufren los partidos políticos (PLN, PUSC y PAC), tras el supuesto político de las clases dirigentes que creyeron durante décadas que a «los pobres les gusta comer promesas».

El ideario fascista tiene un espíritu provinciano, es decir, tribal; a lo que se le suma el derecho inmediato de los «mejores» a gobernar (Montenegro 2004, 245). Esta predestinación asumida como mandato cósmico, pero que brota del corazón de quienes desean el poder y que se creen predestinados por Dios, por el dios de las derechas conservadoras. Los mejores lo son por ley natural y están llamados (!) a darle vida a un Estado «omnipotente, omnipresente y omnisciente (no existen mejores definiciones del Estado “totalitario”)» (Montenegro 2004, 250). Aquí es donde el fascismo juega con la idea de Estado corporativo, pero en apariencia, pues la empresa privada parece que funciona para los intereses de la nación y parece coincidir con los principios del liberalismo para posicionarse como anticomunista (ni sindicatos ni huelgas, por favor). Los fascismos de hoy (Trump, Bolsonaro, Milei, etc.) se apuntan en el juego democrático, pero su nacionalismo es una reacción visceral contra el comunismo, o a lo que les huele a *mareja rosa*.

Asimismo, el nuevo fascismo se siente orgulloso de la ignorancia, de la falta de cultura, pues cuestiona las bases culturales de Occidente con la ciencia moderna, una forma de conocimiento empírica y contrastable con los hechos. Esta trivialización del conocimiento en parte responde a cierto trabajo periodístico que, sin quererlo,

inunda de noticias trabajadas con la emoción, el sensacionalismo que exige una sociedad que alimenta el espectáculo (Vargas Llosa 2012).

Muchas veces los medios de comunicación facilitan y enseñan a los demagogos, diagnosticando mal y dando soluciones simples a problemas complejos. El lema «No más cultura», «No más igualdad» o, por lo menos, la única igualdad es la igualdad material -que, por cierto, es inalcanzable-. Los valores del fascismo no son un reto, son un inmenso problema que conduce al despotismo de la ignorancia y a la violencia en sus múltiples formas.

A propósito del desprecio por la ciencia y, en general, por la cultura, en 2018, Fabricio Alvarado impactó a la ciudadanía con la confesión que hizo: su mentor espiritual era el señor Ronald Chaves (conocido como Rony Chaves), el profeta anticencia que había vaticinado en 2012 un sismo de magnitud 7,6 en la escala de Richter. Tras el fiasco profético, el mismo Chaves trató de enmendar su fallida profecía autonombrándose intercesor de Costa Rica al darle la orden (!) a las placas terrestres de que no produjeran el sismo (Barrera 2024, 286-287).

El rechazo del pentecostalismo oficial hacia la ciencia moderna es insistente: implica el rechazo sistemático de un conocimiento que ha contribuido enormemente con el desarrollo actual, indudablemente tecnológico, el cual contribuye con la calidad de vida moderna, incluido todos los servicios públicos y privados de que se pueden gozar. La ciencia moderna es un conocimiento -pero no el único, claro está- que parte del progreso (investigación) y del carácter falible de ese conocimiento, perfectible en el tiempo. Por el contrario, la actitud anticencia es perezosa (sin talentos) y destructiva socialmente, porque se niega a la experimentación, verificación y contrastabilidad -como mecanismos de verificación-, tal y como se observó en el año 2022, cuando don Fabricio Alvarado dio al menos 4 argumentos falsos en relación con las *terapias* a que deberían someterse los homosexuales para superar la enfermedad de la homosexualidad, en un intento por trivializar la ciencia con pseudotratamientos (cf. Sofía Chinchilla Cerdas, «Fabricio Alvarado usa 4 argumentos falsos para

defender las terapias de conversión», 19 de octubre de 2022), esto es, de manera contrafáctica.

Un ejemplo también paradigmático de esta retórica fue la opinión de don Carlos Avendaño y de la bancada legislativa del *Partido Restauración Nacional* en la prensa nacional en el año 2018 (cf. elmundo.cr: «Carlos Avendaño: Nos preocupa el tráfico de armas y la migración irregular de Nicaragua», 6 de junio de 2018). La opinión se resume en que se debía controlar la inmigración nicaragüense, tan nefasta como «la situación fiscal» del país, a fin de restaurar la soberanía. Por suerte la idea no prosperó, pues nadie escoge ser inmigrante ni nadie es ilegal, sino persona indocumentada, concepto (de lo ‘ilegal’) ciertamente infame por el prejuicio ideológico xenófobo. (El supremacismo cultural ha atribuido sin pudor a los nicaragüenses muchos de los problemas del país en múltiples espacios).

Ontología del poder religioso

En las comunidades católicas y pentecostales, el gran protagonista, como presencia siempre viva del Dios cristiano, es el Espíritu Santo que se da licencias pintorescas, pues se permite alguna incoherencia, como, por ejemplo, el coquetear hasta fornicar con el poder político de turno.

Otra licencia pintoresca que puede ser sumada es que, en las religiones agrarias como el cristianismo, desde sus orígenes hace dos mil años, las mujeres amenazan en muy pocas ocasiones a los varones, ya que la subordinación y devaluación de la mujer busca recompensar a los varones con los cuerpos femeninos y, en general, con el control de los cuerpos de la comunidad (Harris 1986), dada la efectividad social de la religión.

Lo anterior solo es posible porque la supuesta ‘inspiración divina’ lleva implícita la autoridad jerárquica (sacerdotes) y pastoril (pastores), esta autoridad permite el control total de cualquier comunidad de fieles (Gallardo 2012, 99) de parte de los aparatos clericales y pastoriles, lo cual se hace manifiesto en las responsabilidades de liderazgo que tienen tanto los curas como los pastores. Esa misma autoridad atraviesa el sistema político a lo largo de los siglos, pues permite que las instituciones reproduzcan un orden social

en continuidad, de tal manera que la convivencia y la producción básica de bienes materiales asegure la vida en comunidad. Esto ha concedido a los profesionales de la fe también la función de perpetrar masacres simbólicas -que, en otros países y en el pasado, han dado visto bueno a las masacres materiales en regímenes militarizados-, gracias a que se dicen parte de un orden sobrenatural, es decir, un sistema vinculante a nombre de su Dios.

Los *aparatos clericales* (Gallardo 2012, 65) y los *aparatos pastoriles* (más recientes), sacerdotes y pastores respectivamente, configuran los factores culturales. Una de las más efectivas formas de configuración cultural se ha fundado en el *temor/sumisión*. En otras palabras, estos aparatos producen socialmente *subjetividades* (existencialmente), de tal manera que tanto los individuos como los sectores gestionan comportamientos a partir de su apoderamiento. Estos comportamientos permiten agenciar sujetos activos/responsables «en circunstancias que no controlan enteramente y para encontrar gratificación humana en ello» (89).

En América Latina, *aparato* exige sometimiento, sin duda, a la voluntad de un Dios omnipotente encarnado en un sistema de dominación que además se posiciona en la administración/desprecio por el cuerpo y en la lástima de lo social (Gallardo 2012, 90), en aquellas instancias *naturales*, como la familia, o *sagradas*, como las comunidades clericales o pastoriles. Lo *natural* se dice de muchas maneras, según una lógica de la fetichización (machismo, autoritarismo y adultocentrismo) en determinadas situaciones, pero fundado en un orden sobrenatural cuya administración vertical no deja espacio para el disenso ni para la duda del creyente. Violentar el orden natural es transgredir la propia naturaleza, lo cual es equivalente a violentar el orden sobrenatural en cuanto a las obligaciones que competen al creyente. Lo políticamente correcto o clerical/pastoril es ser *sensato* (San Anselmo, *Proslogion*, II), mientras que lo contrario es ser aberrado/insensato, lo antinatural. Así pues, ‘aparato’ es un conjunto cuyas piezas funcionan para cohesionar a las personas involucradas en la dinámica y en la finalidad del conjunto.

Respecto del *eros*, esto es, la carne/los cuerpos, debe ser disciplinada, tanto en el catolicismo (Benedicto XVI, *Deus caritas est* de Benedicto XVI, No. 4 y ss.) como en el pentecostalismo, puesto que tiende a desbocarse y, por tanto, necesita renuncia/recuperación para recomponer su naturaleza corrompida por el pecado, y qué mejor manera de redimir a la humanidad pecadora que unir religión y política, es decir, unir la verdad religiosa y la ley en un gobierno y, particular, en uno pentecostal.

¿Identidades perversas?

Aunque son pocos los que niegan el deseo de identidad, nadie niega que hay identidades de todo tipo, incluso perversas. La sensación de pertenecer a comunidades religiosas distintas, en el caso de Costa Rica, cuestiona cómo manejar esa realidad sin naufragar ni en el drama ni en el cinismo, sino más bien en asumir lo que corresponda.

¿Qué se puede decir sin caer en lugares comunes sobre la pertenencia religiosa? Durante las elecciones presidenciales de 2018, los costarricenses tuvieron que enfrentar el reto, en segunda ronda, de un candidato pentecostal (don Fabricio Alvarado), por un lado, y de un candidato no -o poco- creyente (don Carlos Alvarado), por otro, y entonces el país se movilizó espontáneamente en dos bandos para apoyar a su «hijo predilecto». Los lugares de culto (templos) se convirtieron en centros de reunión, en viveros de fanatismo religioso-político, pues todo lugar es sacralizable desde el pentecostalismo y, desde la convivencia, también politizable. Otro tanto sucedió con los liberales, el otro bando político. Sin embargo, fueron dos caras de la misma moneda, en medio de un ambiente político polarizado, ambos bandos le gritaban al otro que eran ellos los fanáticos.

El Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) costarricense, después de la experiencia electoral del 2018, insistió durante las elecciones de 2022 en que unas elecciones tienen sentido si el voto es informado y asimismo en las elecciones municipales a partir del 5 de enero de 2024 (<https://www.tse.go.cr/comunicado926.htm>). La tesis del

TSE ha sido que solamente el voto informado podía ser considerado una expresión libre en cuanto sustituye al voto automático, al voto fanático sea directa o indirectamente religioso, a fin de quebrar aquellas identidades religiosas que suponen la subordinación política de la voluntad de los fieles a una religión en virtud del fanatismo.

Quizás la bestia de la identidad religiosa podría ser dominada al entender la identidad de cada uno de los individuos como la suma de diversas pertenencias y sin confundirse con una sola, como instrumento de exclusión y polarización. Aunque en Costa Rica la tradición religiosa mayoritaria (aquí mayoritaria no significa ni verdadera ni mejor, sino volumen) es la católica, no por ello se debe excluir la dimensión protestante o pentecostal o judía o musulmana y, por qué no, hasta una tradición agnóstica recelosa respecto a toda religión. Por supuesto que hay más dimensiones religiosas, incluidas las de nuestros pueblos autóctonos (Cabécares, Bribris, Ngäbe, Térrabas, Borucas, Huetares, Malekus y Chorotegas). Todas las dimensiones religiosas desempeñan un papel significativo en la vida del país y, en particular, de los seguidores, pues decantan la identidad, pero de eso *no se sigue* válidamente la superioridad epistemológica de ninguna, sino una horizontalidad fundada en la tolerancia, pues, el carácter mágico-sobrenatural de las religiones es evidente.

Curiosamente, la identidad pentecostal, sin afán de generalizar, pero no por ello menos cierto, ha ido desplazándose hacia un sionismo cristiano de derechas, en una especie de «geopolítica del espíritu» (Girard 2019, 51) que trasluce la ontología del poder de derecha, como la mostrara don Fabricio Alvarado al señalar a la prensa costarricense sus similitudes con Jair Bolsonaro 29 de octubre de 2018. Esto produce la consabida la reticencia pentecostal respecto de la izquierda. En Honduras, por ejemplo, los pentecostales colaboraron, ya sea guardando silencio o posicionándose políticamente, contra el gobierno de Manuel Zelaya (1952-), el cual tenía un tinte izquierdoso para muchos y también para los pentecostales, tenía un dejo a «marea rosa». Para lograr la militancia político-religiosa, la mejor manera de limpiar la conciencia es incorporar

gran cantidad de agentes como demonios que corrompen a los líderes políticos porque abrazan la izquierda, pues la división hemisférica entre izquierda y derecha hace de la izquierda, en esta narrativa, una peligrosa fuente de ateísmo, socialismo y totalitarismo.

En el caso hondureño, los pentecostales trabajaron para asegurar el apoyo de Dios y «para desterrar a los demonios a través de la oración y la guerra espiritual» (Girard 2019, 52), pero la guerra contra las fuerzas demoníacas también incluyó enfocarse en las *ruinas mayas* porque para ellos (los pentecostales) es una locación propensa a lo demoníaco. Esta visión es apocalíptica porque supone los días violentos antes del retorno del personaje judío Jesús. Y «la fuente más potente de favor es actuar en nombre de los judíos, especialmente de Israel» (Girard 2019, 59). Los encuentros entre mundos (pagano y cristiano) nunca se fusionan, aunque estén conectados, nunca logran la unidad.

Parece que, para no morir en el intento cultural, ni político ni social, la vocación de cada uno tiene que ver con ser enlaces (Maalouf 1999), puentes, mediadores para que unos reconcilien con otros, para aclarar malentendidos, para no adoctrinar a nadie con religión -so pretexto de un dios excluyente- de grupos que se comportan como tribus *planetarias* (tribus por el contenido de identidad y planetarias porque trasciende las fronteras) (Maalouf 1999, 112), para acrisolar comunidades y culturas, para que todos puedan asumir sus múltiples pertenencias (desde el mestizaje hasta una plurirreligiosidad), más allá de las tribus en las que nacimos y en las cuales muchos quieren que nos ahogemos y ahogemos a otros.

Conclusiones

Es posible comprender que la alegoría es un relato simbólico o alusivo; alegorizar es hacer un sistema de relaciones entre dos mundos desde el aspecto literal (mítico) y el significativo (por ejemplo, en símbolos cosmológicos, teológicos o morales), pues ofrece la ‘imagen/arquetipo/modelo’ de un mundo real (segunda significación) en una trama ficcional (primera

significación), lo cual le da un valor abstracto a la alegorización, como lo hacen los pentecostales al proponer su lectura de los contenidos judeocristianos como la única o, al menos, como la más verdadera frente a otras lecturas del cristianismo. Lo más llamativo de la alegorización es que puede producir identidad (cohesión de grupo y entre grupos) y esto, potenciado con la fuerza ciega de las religiones, deviene en identidades perversas que no tienen ningún empacho en despachar contradictores y contradicciones. Resulta urgente, pues, para prevenir este riesgo, separar la religión y el Estado y, en segundo lugar, separar las religiones y la identidad.

Resulta evidente que la pertenencia en la sociedad actual pasa por muchas influencias culturales, lo cual se puede observar en la cantidad de comunidades de todo tipo de religiones en Costa Rica. Si bien los costarricenses son culturalmente cristianos, por todas las instituciones que nacieron enmarcadas en el cristianismo de los últimos 500 años, también es cierto que la pluralidad cultural es un hecho innegable de todas las pertenencias que confluyen en todas las personas que conforman el país. *Somos muchos*, por todas esas pertenencias que confluyen en el yo de los costarricenses.

Toda búsqueda de identidad lleva el germen de la división y, en este sentido, el deseo de pertenecer a una *tribu* puede llevar ciegamente a torturar a otros -de otras tribus- por placer o prejuicio, atropellarlos de manera inimaginable y victimizarlos con el miserable pretexto de las más necias supersticiones (políticas, ideológicas, deportivas y, la más peligrosa, la religiosa, porque los verdugos creen que son la voluntad de su dios cumpliéndose en ellos). Las tribus son de mente estrecha.

En este contexto, a algunas tribus religiosas (¡todavía hoy!) les gusta imponer sus creencias usando como medio la política, como lo hace el pentecostalismo actual con don Fabricio Alvarado a la cabeza del movimiento religioso y del partido político (*Partido Nueva República*). Cuanto más radical sea una creencia religiosa, más profundamente perfora la intimidad. Cuanto más es perforada la intimidad, más rápidamente aparece la intimidad sexual (el desprecio por el cuerpo) como el lugar (cuerpos) al que las

aspiraciones políticas de las religiones pretenden dominar, pues quien tiene el control de los cuerpos (sexualidad/interioridad) tendrá el control político (normatividad/exterioridad). El control de los cuerpos religiosos es el más eficaz políticamente tanto hacia adentro como hacia afuera.

Así se puede entender que a la política pentecostal le gusta reprimir los cuerpos (despreciables) -hacia adentro- con el control de la sexualidad y con un patriotismo bélico-religioso -hacia afuera-. Frases vacías pueden reflejar esta manera de uniformar las inteligencias: «Vamos a rescatar a Costa Rica», «Es nuestra hora», «Resauraremos los valores».

¿Se puede hacer algo a este respecto? Pareciera que el nuevo rostro del fascismo se pone una vestimenta religiosa (¡otra vez!), de la cual pocos dudarán en virtud del miedo a perder la salvación de su alma. Después de haber sido perseguidos en Costa Rica a finales del siglo XX, ahora algunos pentecostales parece que están listos para jugar una carta en la política costarricense, pues quien no es pentecostal es una persona sospechosa (pecadora) en quien no se puede confiar. Está claro que el lenguaje dice mucho: hay una guerra espiritual que están librando los pentecostales con los poderes del mal encarnados en aquellos que no son pentecostales y a los cuales hay que ayudar a liberarse de esa esclavitud espiritual del mal. Este sentir es una narrativa apocalíptica inminente.

Detrás de esa retórica, también hay una idea violenta de la política costarricense (como, por ejemplo, J. Bolsonaro, con quien don Fabricio Alvarado dijo tener *similitudes* en declaraciones el 29 de octubre de 2018 a un medio noticioso costarricense). Los mesianismos políticos han producido miserias humanas en el pasado de la humanidad y estas miserias son un mal insólito hoy porque dinamitan el espíritu democrático. Creerse enviado de cualquier dios solamente engatusa a aquellos que tienen la manía de autoproclamarse ‘elegidos’. De repente, hay que humanizar a estos ‘autoelegidos’ modernos con la humildad de la antigua cultura griega.

Hacer creer a un pueblo que es alguien es el representante legítimo de los ideales cristianos o de las ideas socialdemócratas en CR, es el equivalente a suprimir el sentido común respecto

del sometimiento al poder, esto es como someter a golpes a alguien respecto de una élite política, con lo cual se pretende ejercer presión ideológica con el peso de la propaganda. Este comportamiento políticamente manipulador también lo ha practicado, desde supuestos religiosos (su Dios), el *Partido Nueva República* cuando don Fabricio Alvarado insistió que él era la solución política a los problemas del país, en su propaganda en televisión durante las elecciones de 2022, esto es, la reencarnación de la moral restauracionista, *verbigratia*, de la extrema derecha republicana, en donde el énfasis no fue la soberanía popular, sino la recalcitrante y autoritaria moral pentecostal, la cual niega a rajatabla el liberalismo político y la democracia que falsamente dice defender y que han ido construyendo los costarricenses a lo largo de las últimas décadas. (En el más reciente *Foro Madrid*, en Paraguay el 16 de junio de 2025, en el que participó don Fabricio Alvarado, quedó claro que la derecha conservadora no quiere contrarrestar lo que queda de la izquierda política sino borrarla del mapa. El problema de esta mentalidad es que todo lo que les *suen*a a izquierda -léase, ideológicamente contrario, pero no por ello necesariamente izquierdoso-, resultará arrasado. La etiqueta de la *izquierda* se presta para que el poder político de turno maneje una narrativa ambigua, alarmista, prejuiciada y persecutoria, propia de regímenes antidemocráticos.)

El candidato del *Partido Nueva República*, don Fabricio Alvarado, es un político pentecostal, sin embargo, ni es un teólogo ni un reformador religioso -ni lo ha pretendido-, como lo muestra la nula literatura dogmática (verdades de fe) producida por él. Eso sí, la influencia de la *Renovación Carismática* en su juventud y los vínculos con algunos sacerdotes católicos aún hoy (2025), le permiten decir abiertamente (¡con el silencio y la timidez de los obispos católicos!) que un gran sector del catolicismo lo apoya políticamente, usufructuando con ello la representación del catolicismo costarricense al afirmar públicamente que su mensaje religioso -y, además, político- es muy cercano entre pentecostales y católicos, a lo que habría que agregarle, paradójicamente, que la cercanía también se da en las estrecheces más sórdidas.

La campaña política de don Fabricio Alvarado arrancó el miércoles 9 de julio de 2025 a las 6 p.m. en sus redes sociales (Facebook, Instagram, X y TikTok). La narrativa de la campaña política esencialmente está instalada en el imaginario homofóbico costarricense -de derechas- de hace décadas y lo condimenta con bastante acidez respecto de la ideología de género, mientras los demás temas sociales y económicos son secundarios, pues su discurso pretende alentar y atraer a los costarricenses religiosamente conservadores. A esto debe agregarse, para legitimar su candidatura política, que llama al pueblo costarricense a ver el momento crucial porque es la hora de un «gobierno que obedezca a Dios». Esta proposición dice todo y nada, pues deja abierto (y este es el peligro: ¿su Dios y por qué no el de otros?, ¿cómo estar seguros de que Dios le habla a alguien y no que sus fantasmas se apoderaron de su imaginación?, ¿este Dios es amor o un juez terrible con aquellos que no coinciden con un eventual gobierno pentecostal?, ¿qué les espera a los disidentes políticos y religiosos en un gobierno pentecostal?, etc., etc.). Esta falta de contenido político, es decir, lleno de supuestos (*a priori*) religiosos y de prejuicios políticos es muy riesgoso porque pone entre paréntesis las garantías democráticas conseguidas hasta ahora en Costa Rica y amenaza el reconocimiento y respeto de los derechos humanos. Esto es una forma de *emasculación colectiva*, de extinción cultural.

Políticamente, don Fabricio Alvarado vende la imagen de un *mandarín* (Vargas Llosa 2023) religioso: sabio, oracular, casi sacerdote, caudillo, padre, esposo, es decir, hace pasar como suyas todas estas -y más- actitudes que luego pasarán a ser propiedad pública hasta participar (!) al pueblo de estas. Un mandarín pontifica la sensibilidad, los gustos y los prejuicios, pero, tarde o temprano, el hechizo se rompe como ha sucedido con el mandarinato moderno de otras latitudes. La historia no explica el mundo natural ni la belleza, no explica nada porque estas dos últimas son anteriores a la historia donde el mandarín cree que es un iluminado. Esta narrativa tampoco sería creíble ni aceptable si viniera de la izquierda política (de antes o de ahora). Ambas, por razones de distinta índole, han rebajado la dignidad humana: porque todo problema político

(incluido Dios) debe ser reemplazado por un problema humano, debido fundamentalmente a que lo humano es más ancho que lo político, pues, cuando se coloca la historia de un pueblo sobre el trono de cualquier dios, ese pueblo va hacia la ruina so pretexto de una teocracia.

Las ideologías totalitarias de derecha y de izquierda conquistan y destruyen. Ninguna dominación lleva a la salvación, pues quienes creen que lo saben todo para dirigir a un pueblo terminan matando a todos. Si hubiera que escoger ideales para vivir, es mejor la Grecia clásica: reconocer la propia ignorancia para salir de ella, entender la naturaleza finita del mundo y del ser humano, identificar el rostro amado y la belleza. El poder autoritario (totalitarismo de derecha y de izquierda) ordena el sistema social de tal manera que termina convirtiendo al ser humano en un instrumento del poder de turno, en la eliminación de contradictores y contradicciones. Y la única manera de saldar semejante acto de terror es «pagando con sus propias vidas las vidas» (Vargas Llosa 2023, p. 178-179) que suprimen. Únicamente una utopía relativa, humanista, es digna y deseable.

También es cierto que, para que las sociedades funcionen, se debe muchas veces estrujar al ser humano, pero es excesivo cercarlo con un cerco de prohibiciones religiosas, pues el mal (!) no niega la naturaleza humana, sino que la completa, porque hace posible el germen de la libertad (soberanía) y porque la naturaleza humana ha de introducir en la vida, tratando de dañarla lo menos posible, muchos elementos que la contradigan para que crezca, incluido el erotismo de los cuerpos (=aprecio de los cuerpos). La violencia contra los cuerpos (=desprecio) so pretexto de los mandatos de algún dios es una manera irracional y poco digna de alcanzar el poder político y, además, una locura pretender ser el enviado para restaurar el orden natural, el cual no existe, porque es un supuesto indemostrable.²

Notas

1. La disputa por el pecado llevó a Pelagio (354-420) y a san Agustín (354-427) a un colosal pleito. Julián, obispo de Eclano, defendió hábilmente a Pelagio acusando a Agustín de maniqueo, pues no solamente sostenía que la materia era mala,

sino además que el acto sexual era malo y, de alguna manera, había que renunciar al matrimonio y a los placeres de la carne (Mora Montes 2020, 567). La razón bíblica de Agustín para señalar la herida del pecado en el ser humano está en *Romanos* 5,12: «en él todos pecaron» (*in quo omnes peccaverunt*, versión latina que conoció Agustín), *en él/in quo* es, para Agustín, «en Adán». Sin embargo, el texto bíblico dice: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (*eph'ho pátes hémarton*), en donde morfológicamente ᾧ es un pronombre relativo en dativo, singular, masculino que puede traducirse «por el cual» o «en seguimiento del cual». Es decir, el texto bíblico solamente indica un pecado de origen en Adán, no un pecado de origen heredado a toda la humanidad ni mucho menos que se trae al nacer (Cascante 2017, 95-97). La teología del pecado de Agustín y de los pentecostales es una eiségesis, pues no se sigue del texto bíblico y, en consecuencia, está errada filológicamente.

2. Este artículo -el tercero de tres- se elaboró en el marco del proyecto de investigación C3268 (Pry01-1208-2024) «El desprecio por el cuerpo en la gnosis, la mística y el neopentecostalismo. Religión y política», inscrito en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF), con el auspicio de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.}

Bibliografía

- Anselmo de Canterbury. 2009. *Proslogion*. España: Tecnos.
- Barrera Rivera, Dan Abner. 2023. «Antecedentes del fundamentalismo religioso: apuntes para entender el neopentecostalismo». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 62, no.163: 329-344.
- . 2024a. «Apuntes del surgimiento del fundamentalismo religioso en Centroamérica y su relación con los derechos humanos». *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos* 35 (1): 1-20.
- . 2024b. «El pensamiento fundamentalista neopentecostal en Costa Rica». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 63, no.165: 277-293.
- Bataille, Georges. 1997. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Benedicto XVI. 2006. *Deus caritas est*. España: San Pablo.
- Berger, Peter. 2004. «Las religiones en la era de la globalización». *Iglesia Viva* 218 (4-6): 63-86.
- Bloom, Harold. 2006. *La religión americana*. Madrid: Taurus.
- Cascante, Luis Diego. 2017. *La lucha armada de Jesús. Historia de un judío*. San José: Uruk Editores.
- Castellet, J. M. 1976. *Literatura, ideología y política*. Barcelona: Anagrama.
- Córdova Villazón, Julio. 2014. «Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: los evangélicos como factor político». *Revista Nueva Sociedad* 254 (noviembre-diciembre): 112-123.
- Dussel, Enrique. 1983. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Salamanca: Sígueme.
- Eco, Umberto. 2019. *Fascismo eterno*. España: Edicions Embora.
- Elliot, John. 2017. *Imperios del mundo atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Barcelona: Taurus.
- Foucault, Michel. 1990. *Las tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Gallardo, Helio. 2012. *Golpe de Estado y aparatos clericales*. San José: Arlekin.
- Girard, William. 2019. «Geopolíticas del espíritu. Ontologías pentecostales y golpe de Estado en Honduras». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 45: 49-68.
- Gómez-Hera, José María. 2008. *Un paseo por el laberinto. Sobre política y religión en el diálogo entre civilizaciones*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Harris, Marvin. 1986. *Canibales y reyes. Los orígenes de la cultura*. Barcelona: Salvat.
- Lago, Luciana. 2018. «La producción de cuerpos juveniles en el evangelismo pentecostal. Prácticas, discursos y agencia». *Questión. Revista Especializada en Periodismo y Comunicación* 1 (58): 1-17.
- Maalouf, Amin. 1999. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Montenegro, Walter. 2004. *Introducción a las doctrinas político-económicas*. México: FCE.
- Mora Montes, José María. 2020. «San Agustín y el placer del acto sexual matrimonial». *Estudios Agustinos* 55: 567-604.
- Naddaf, Gerard. 2007. «La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración». *Areté. Revista de Filosofía* 19, no. 1: 41-86.
- Olivas Fernández, María y Odgers Ortiz, Olga. 2015. «Renacer en Cristo. Cuerpo y subjetivación en la experiencia de rehabilitación de adicciones en

- los centros evangélicos pentecostales». *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião* 17, no. 22: 90-119.
- Pineda Sancho, Andrey. 2024. *Llamados a señorear. El accidentado itinerario político del evangelismo en Costa Rica (1981-2014)*. San José: EUNED.
- Piñero, Antonio, Monserrat Torrents, José y García Bazán, Francisco. 2018. *Biblioteca de Nag Hammadi I, II y III. Textos gnósticos (Tratados filosóficos y cosmológicos)*. Vol. I. Madrid: Trotta.
- Piñero, Antonio, Del Cerro, Gonzalo, Gómez Segura, Eugenio, Bermejo, Fernando, García Bazán, Francisco, Montserrat Torrents, José y Martínez Castro, Antonio. 2018. *Todos los evangelios*. Salamanca: Edaf.
- Romero, Rosa. 1998. «Hacia una definición de alegoría mítica y el tema de Troya en los sonetos de Lope de Vega». *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura* 10 (diciembre): 43-51.
- Semán, Pablo. 2019. «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen?». *Revista Nueva Sociedad* 280 (marzo-abril): 26-46.
- Vallverdú Vallverdú, Jaume. 2007. «Mi cuerpo es un templo de Dios. Carisma y emoción en los sistemas religiosos». *Iztapalapa* 62-63 (28): 135-154.
- . 2012. «El poder sobre el cuerpo y el poder del cuerpo religioso: dos casos para la comparación». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67 (1): 209-240.
- Vargas Llosa, Mario. 2012. *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara.
- . 2023. *Un bárbaro en París*. Madrid: Penguin Random House.
- de Nicaragua». *Elmundo.cr*, 27 de mayo de 2025. <https://elmundo.cr/costa-rica/carlos-avendano-nos-preocupa-el-trafico-de-armas-y-la-migracion-irregular-de-nicaragua/>.
- Solano, Hermes. 2025. «Diputado Fabricio Alvarado propone sacar a Costa Rica de la OMS; similar a orden de Trump y Milei». *Observador.cr*, 15 de junio de 2025. <https://observador.cr/diputado-fabricio-alvarado-propone-sacar-a-costa-rica-de-la-oms-similar-a-orden-de-trump-y-milei/>.
- Villalobos Saborío, Paulo. 2018. «Tengo similitudes con Jair Bolsonaro, dice Fabricio Alvarado». *AmeliaRueda.com*, 16 de junio de 2025. <https://ameliarueda.com/nota/tengo-similitudes-presidente-electo-brasil-fabricio-alvarado>.

Luis Diego Cascante (luis.cascante@ucr.ac.cr). Doctor en Filosofía (Universidad de Costa Rica). Docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica y en el Posgrado en Filosofía. Áreas de interés: filosofía de la religión, filosofía patristica, filosofía medieval y la investigación histórica desde la exégesis no confesional del Nuevo Testamento. Autor de cerca de medio centenar de artículos en revistas especializadas. Autor de varios libros, entre ellos, *Voluntad de realidad. El realismo radical* (2003), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (coautor, 2004, Granada, España), *Hacia una ética liberadora* (de nuevas formas de realidad) (2004), *Manifiesto hedonista* (2007), *Breviario amoroso* (2007), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri* (coautor, 2007, Granada, España), *El otro Jesús* (2011), *Un papa latinoamericano, discusiones* (coautor, 2016) y *La lucha armada de Jesús. Historia de un judío* (2017). <https://orcid.org/0009-0000-5364-7500>.

Recibido: 10 de octubre, 2025.

Aprobado: 26 de noviembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.1775

Noticias de periódico

- Chinchilla Cerdas, Sofía. 2022. «Fabricio Alvarado usa 4 argumentos falsos para defender las terapias de conversión». *La Nación*, 20 de mayo de 2025. <https://www.nacion.com/no-coma-cuento/ciencia-desacredita-terapias-de-conversion/QJVYLA5HQRH3GD3LD3TK214/story/>.
- Elmundo.cr. 2018. «Carlos Avendaño: Nos preocupa el tráfico de armas y la migración irregular

IV.
CONTRIBUCIONES ESPECIALES

Enrique P. Haba

Por qué la neurociencia no puede detectar nuestros problemas prácticos corrientes: En torno a la falacia básica de los neurocientíficos radicales

Resumen: *Una parte de los neurocientíficos, aquellos que denominaré radicales, postulan el determinismo neurológico absoluto para las conciencias humanas: según ellos, todo cuanto percibe cada quien está compuesto únicamente por epifenómenos de ciertos procesos neuronales suyos. Esos científicos se basan, como precomprensión axiomática, en no diferenciar entre condición necesaria y condición suficiente, falacia-eje de donde ellos infieren sus falsas generalizaciones en la materia.*

Palabras clave: *Neurociencia, Determinismo, Apriorismo, Conciencia, Falacias.*

Abstract: *Some neuroscientists —those I would call the radical ones— postulate an absolute neurological determinism of human consciousness. According to them, human thinking and behaviour are composed solely of epiphenomena, which are determined by certain neurological processes. However, these scientists miss differentiating necessary conditions from sufficient conditions; they fully believe in the logic of this fallacious theoretical thinking. Based upon such axiomatic pre-understanding, these kinds of studies infer false generalizations about the matter of their research.*

Keywords: *Neuroscience, Determinism, Apriorism, Consciousness, Fallacies.*

El ser un buen pensador es más difícil de lo que a primera vista parece, porque no solo hay que defenderse de las soluciones: hay que defenderse hasta de las cuestiones, de los mismos problemas que se plantean en los enunciados.

Vaz Ferreira (1963, 145)

[I]

El presente ensayo ofrece puntualizaciones críticas fundamentales sobre una dirección axiomático-reduccionista en el seno de las investigaciones neurocientíficas:¹ se trata de aquella orientación especial cuya postulación básica es el determinismo biológico *total*, ¡absoluto!, con respecto a la conciencia de cada ser humano. Pienso que, para hacer palpable las falencias más cardinales de que adolece tal posición, alcanza con un artículo breve como el presente. [No entiendo venir a trazar ni aun el panorama más sucinto sobre las neurociencias en general; y cuanto expondré, es ajeno a todo intento de basarlo en alguna erudición bibliográfica. Por lo demás, estas observaciones mías son independientes de los términos en que la cuestión «¿libertad o determinismo?» aparece planteada por grandes pensadores que admiro: Peirce, Vaz Ferreira, Popper, etc.].

Esas investigaciones que objetaré concluyen que la conciencia de cada individuo no hace



sino recoger señales que le vienen impuestas por cuanto programan tales o cuales neuronas de su cerebro, y que estas determinan inclusive lo que al respecto efectúan otras partes del cuerpo. Aquí haré ver que tal tipo de neurocientíficos discurren con base en unas elementales falacias de razonamiento (pero no todos, ni aun la mayoría de los neurocientíficos piensan exactamente así). La diferencia clave entre los neurocientíficos que llamaré *radicales* y otros estudiosos de las experiencias de conciencia, arraiga en que los primeros establecen dicho postulado *a priori*: su cándida *fe* doctrinaria sobre que, en el seno de los fenómenos de conciencia, lo ÚNICO que ha de contar como explicaciones de *última instancia* es cuanto sea dable detectar en aparatos de medición neurológica. Ello constituye su pre-comprensión sin más, en modo de dogma absoluto.

Mas he aquí que, para proceder a semejante orden de *selección* sobre las fuentes de conocimiento, un escogimiento de alcance tan angostamente reduccionista, hasta dichos investigadores no pueden prescindir -¡quíranlo o no!- de *pescar* aun esos datos *mismos* en el seno de cuanto se hace presente en unas *conciencias* humanas: en este caso son las de los *propios* investigadores que discurren bajo tales moldes. Si no fuere así, ¿dónde podrían ellos hallar semejantes datos de medición? No estoy enterado, ni alcanzo a imaginarme siquiera hipotéticamente, otro orden de circunstancias que no consista en que cada uno de dichos investigadores se base, para sostener eso, en opciones cognitivas que le ofrece su propia *conciencia manifiesta*; o bien, lo asume porque confía a pie juntillas en informaciones de ese mismo tipo provenientes de las conciencias de ciertos colegas suyos.

Ahora bien, según solemos ver las cosas, es habitual que cada persona tome sus *decisiones* propias sobre tales o cuales alternativas para su conducta personal. Esas decisiones pueden revestir importancia muy variada en la vida de quien las adopta: así, elegir entre tomar un vaso de vino o un jugo de frutas, resolverse a matar a un vecino molesto o resignarse a continuar soportándolo. El postulado de que esa conciencia de decidir no constituye sino una apariencia engañadora es sostenida por dicha parte de los expertos en neurociencias, pero también por

unos tipos de estudios que no se fijan en ninguna de estas apariencias e imputan tal conciencia a una *ilusión*. Aquí examino únicamente lo de aquellos primeros, los sostenedores de esa tesis radical sobre las neurociencias.

* * *

Las discusiones científicas sobre cómo se producen mentalmente las decisiones *no* ponen en duda que estas requieren, como todos nuestros pensamientos y emociones, que pasen *cosas* en el cerebro de quien adopta esas decisiones. Por ejemplo, el filósofo G. Zanotti lo ha señalado así:

...si la inteligencia y el libre albedrío son reducibles, reductibles a la neuronal, ese es el punto; *jamás la negación* de la influencia de lo neuronal. (...) Tendríamos que hacer una especie de metadebate sobre nuestros mundos diversos en cuanto a la palabra 'prueba'. (...) Yo estoy convencido, igual que Álvaro (Fisher), en cuanto a que estamos apoyados en un sustrato neuronal, simplemente el apoyo para mí no significa *reductibilidad*: ese es el debate planteado. [cursivas añadidas por el autor de este texto]. (Zanotti & Fisher 2016)²

La cuestión es: ¿corresponde inferir que, porque la presencia de dinamismos neurológicos sea una *condición necesaria* de nuestros fenómenos de conciencia, estos mismos dinamismos sean también la *condición suficiente* para que esos fenómenos tengan lugar *exactamente* así como son percibidos por sus respectivos actores? Si se responde que ahí lo neuronal es condición suficiente, se entiende que la conciencia de cada uno no es sino un conjunto de *epifenómenos* de procesos neuronales suyos. Entonces se sustenta que cuanto se nos aparece como *libre albedrío* personal para tomar toda decisión, constituye un autoengaño.

En efecto, dichos neurocientíficos postulan que, sean cuales sean esas decisiones individuales, en definitiva, ello de por sí viene ya por *completo* fijado neurológicamente. He ahí la falacia cardinal de tal posición: no tomar en cuenta la posibilidad de que al respecto pueda

corresponder una distinción tan elemental como es la *no* equivalencia entre condición necesaria y condición suficiente. Así se pasa por encima de la *zanja epistemológica* que va del primer orden de requisitos empíricos (lo de condición necesaria) al segundo orden de ellos (lo de condición suficiente). Fundamentalmente en esta precipitación de sus razonamientos al respecto, su «salto» epistémico necesario=suficiente, es cómo se funda la tesis del neurorradicalismo.

Y ese axioma dogmático-doctrinario trae implícita ahí, por añadidura, otra falencia básica más: un paralogismo propio de *falsa generalización*. Este consiste, por parte de aquellos científicos, en presuponer que, porque acaso se haya conseguido mostrar la existencia de una condición neurológica suficiente para *algunos* tipos de casos, ello demuestre también que pase así mismo para *todos* (o la gran mayoría de) los demás fenómenos de conciencia. Tal es la convicción del neurocientífico Á. Fischer:

Hay experimentos que muestran que algunas de nuestras decisiones se generan en nuestro sistema nervioso central, con *milésimas de segundo de anticipación a que estemos conscientes* de que ellas ocurren; y por lo tanto, desde ese punto de vista parecería que la conciencia es como una especie de *relato* que nosotros mismos nos damos de aquello que estamos haciendo. (Zanotti & Fisher 2016)³

[II]

Es verdad que numerosas evidencias del sentido común son engañosas. Desde luego, una persona puede estar confundida con respecto a por qué ella adopta determinada decisión. Ejemplo notorio: fenómenos de hipnosis ponen en evidencia que una vez que al hipnotizado lo despierta el hipnotizador, aquel *decide*, supuestamente por ocurrencia propia, hacer eso que en realidad proviene de cuanto le sugirió ese hipnotizador. Mas esto no demuestra que la *gran mayoría* de nuestras decisiones obedezcan simplemente, como lo del hipnotizador, a elementos

de determinación ajenos a nuestro propio conocimiento, digamos a unas fijaciones neurológicas autónomas. ¿Cómo verificar si es o no es así? Para esto no existe otra manera que basarse en tales o cuales aspectos que se hagan presentes en la conciencia *misma* – ¡ni más ni menos! – de unos u otros seres humanos.

Sean cuales fueren los asuntos que nos proponamos examinar, científicamente o de cualquier otra manera, los tomamos según maneras cómo ellos se aparecen en «el torrente de la conciencia» (expresión de W. James) de quienes los abordan. Los conocimientos neurocientíficos no escapan a tal condición: esos investigadores se fijan singularmente en ciertas *cosas* de que se aperciben *dentro* de unas *conciencias*, por más que lo hagan sirviéndose de aparatos sofisticados de medición. ¿Dónde podrían ellos aprehender esos resultados si no es *leyéndolos* justamente *ahí*? Solo a partir de semejante captación consciente, vienen esos investigadores a inferir que dicha percepción y lo neurológicamente medido sean *equivalentes*. Mas la concomitancia entre dos fenómenos no demuestra que necesariamente uno de ambos tiene que ser *causa* eficiente de tal coincidencia en el tiempo; y menos que menos basta solo ello para acreditar así mismo que esa sea ahí causa *única*. Puede serlo *o no*, según cuales fueren los fenómenos considerados.

Para acreditar que es acertada la postulación básica del neurocientífico radical, hace falta lo siguiente: el experto que lee la medición tendría que quedar entonces en condiciones de poder *traducir* esta medición a describir plenamente, o en todo caso muy aproximadamente, cómo es el fenómeno de conciencia respectivo tal como lo *experimenta* el propio sujeto de esta. ¡Ningún neurocientífico ha conseguido, ni remotamente, algo parecido a eso! No han logrado ni al menos algo análogo, *mutatis mutandis*, al consabido *traduttore, traditore* de textos. Con únicamente conocer determinados datos neurológicos, nadie puede saber QUÉ es lo que específicamente *ve* ahí el sujeto percipiente.

Dicho axioma falacioso de pre-comprensión no dista mucho de la siguiente actitud mental muy común en quienes manejan determinado oficio, sea este de la naturaleza que fuere. Los que lo desempeñan, consideran su propia labor

no solo importantísima para la colectividad, indispensable para la marcha de la sociedad en donde ellos viven; por añadidura suelen, frente a unas situaciones de que tratan otras disciplinas, asumir que ciertas pautas de tal oficio suyo corresponde aplicarlas inclusive para esas *otras* materias.

Tanto para quienes desempeñan oficios corrientes como también para dichos neurocientíficos calza muy bien, cuando ellos caen en tales extrapolaciones: ¡zapatero a tus zapatos! Así, por cuanto hace a los neurocientíficos radicales, aun cuando estos no pretenden reemplazar las labores cognoscitivas específicas de los científicos sociales, los primeros vienen a querer advertirles ni más ni menos que lo siguiente a los segundos. Según esos neurocientíficos, los desempeños profesionales de los científicos sociales pasan por encima del fondo auténtico y *autosuficiente* de los comportamientos de sus protagonistas, dado que los estudiosos de lo social no se atienen al dogma de los primeros de que todo lo humano obedece por completo a predeterminaciones neurológicas, unas u otras.

[Así y todo, yo no sustento la imposibilidad de que nuestros pensamientos y nuestras conductas vengan acaso pre-determinados de alguna manera; ¿no estaremos viviendo (sin darnos cuenta) el «eterno retorno» de experiencias pasadas, actuales y futuras, ya sean todas ellas o en parte? Algunos fenómenos parapsicológicos de premoniciones comprobadas apuntan tal vez a ello. (Bender 1976).⁴ No dejo de darme cuenta de que todo eso constituye un gran misterio, ¡no pretendo saber resolverlo yo! Mas la predeterminación, aun si al fin de cuentas existiere, no se ve por qué habría necesariamente de venir configurada *solo* neurológicamente; máxime habida cuenta de tan endebles elementos de prueba como esos que nos brindan los neurocientíficos radicales].

[III]

Lo cierto es que, mientras ni remotamente tengamos por lo habitual la posibilidad de resolver nuestros más acuciantes problemas prácticos —ni los específicamente personales de cada

quien, ni los colectivos— atendiendo sobre todo a cuanto informen unos neurocientíficos, resulta que corrientemente no nos quedan otros caminos (sean buenos o malos) que proceder a resolver guiándonos por tipos de consideraciones como las que se usan *efectivamente* al respecto, unas u otras, ideologías inclusive. Salvo que pasásemos a dejarlo por entero al azar, sin siquiera intentar intervenir conscientemente para decidirlo.

Lo cierto es que, ante nuestros problemas prácticos cotidianos —cuestiones jurídicas, choques familiares cotidianos, relaciones amorosas, dificultades económicas, etc.—, las guías que acaso presenten unos neurocientíficos suelen resultar inaplicables de hecho. Por ejemplo: las directivas que se imponen en función de la Agenda 2030 de la ONU (Cultura de la Cancelación/ Neoinquisición⁵ sumisión de múltiples gobiernos estatales a la plutocracia internacional, etc.) y sus penosas consecuencias sobre las vidas de multitudes de individuos, ¿hay quien piense *en serio* que eso lo puedan llevar a enmendar unos buenos consejos proporcionados por neurocientíficos?

Eso sí, nada de lo que he puntualizado se dirige a sugerir que no sea recomendable efectuar múltiples suertes de investigaciones de carácter neurocientífico, para especializaciones muy variadas. Alguna parte de ellas pueden tener inclusive aplicaciones prácticas beneficiosas, caso sobre todo de las de orden médico o análogas; otras, aunque actualmente no tengan aplicaciones prácticas, aun así pueden tener interés propio como mero conocimiento. Lo que en este artículo objeto, no es sino, específicamente, el *reduccionismo* epistemológico conformado por el falacioso axioma básico —condición necesaria = condición suficiente + falsa generalización— en que depositan su fe plena los neurocientíficos radicales.

* * *

En definitiva, todos los seres humanos, ¡quíerese o no!, creemos cuanto creemos (sea o no sea con acierto) de acuerdo con cómo ello se presente en la *conciencia* manifiesta del respectivo sujeto percipiente (y probablemente en concordancia con muchos otros); o sea, ese

sujeto confía en *algunos* específicamente entre esos datos mismos, por juzgarlos los pertinentes al respecto. Puede ser, pues, que sobre ello haya discrepancias entre grupos de sujetos, porque algunos de estos grupos consideren pertinentes determinados datos de *conciencia* y otros grupos consideren que los datos de conciencia a seleccionar para tomar al respecto en cuenta son otros.

Los neurocientíficos radicales se diferencian esencialmente frente a todo otro sector de científicos (inclusive frente a la generalidad de los demás neurocientíficos), sean de la disciplina que fuere, sobre todo por lo siguiente. *a)* En la veracidad autoinmanente de *cuáles* datos de sus conciencias manifiestas confía como instancia última dicho grupo especial de neurocientíficos. *b)* Contrariamente a cómo piensa la generalidad (todos o poco menos) de los cultores de las ciencias empíricas, en cambio en el susodicho grupo reina la fe apriorística sobre que los hechos percibidos en cuanto a relaciones de *causa-efecto* corrientes no son tales, decisivos en sí mismos; de acuerdo con este apriorismo, tales relaciones son aparentes, apenas unos meros epifenómenos de dinámicas neuronales. *c)* En particular para los ámbitos de las ciencias sociales, las informaciones suministradas por neurocientíficos no se han revelado eficaces para poder guiar en la práctica a los protagonistas de las conductas que se desempeñan en esos terrenos; concentrarse en tales órdenes de informaciones conduce antes bien a *apartar la atención* de cómo funcionan esas conductas en las realidades cotidianas.

[IV]

Apéndice 1

Postulaciones básicas de la Neurociencia radical

Para ilustrar de primera mano sobre esa postura teórica, pienso que vale la pena recoger unas postulaciones como las siguientes, formuladas por un acreditado especialista en la materia (Zanotti & Fischer 2020):

Los organismos vivos, aquellos que tienen sistema nervioso central, lo tienen para producir conductas. O sea, aquellos organismos que se mueven, que requieren cambiar de posición en la que están —que no son las plantas, por ejemplo— tienen un sistema nervioso central que les permite estar permanentemente auscultando el entorno y entendiendo o disponiéndolo a ciertas conductas que le permitan moverse sin que eso lo destruya. En nuestro cerebro, entonces, ocurre el procesamiento de información, que se da cuando recibimos información del entorno externo, pero también de nuestro propio cuerpo y de nuestro entorno interno, y generamos las conductas que hacemos todos los días. Entre ellas está el sistema emocional, el cognitivo, etcétera.

Los sistemas físicos que soportan este proceso de formación son sistemas mecánicos o químicos, *determinísticos*; y por lo tanto, en cierto sentido somos nosotros un poco una máquina, una máquina que produce conductas y comportamientos. Pero una máquina suficientemente compleja como para que esos comportamientos y aquellas cosas que estamos haciendo tengan un “look” de *auto-referencia* que es la capacidad para darnos cuenta de aquello que estamos haciendo, que llamamos: la conciencia.

El libre albedrío o la libertad que sentimos es una *ilusión*, porque somos una *máquina determinística* que está funcionando conforme a su organización y estructura. Sin embargo, nosotros nos describimos como seres libres porque sentimos que tenemos esas opciones, aun cuando estas opciones sean el resultado de un proceso determinístico al que estamos sometidos. Y en cierto sentido, también esa libertad que sentimos ha evolucionado: venimos de cuando recién éramos cazadores y recolectores, nuestras opciones que teníamos por delante eran muy pocas; hoy ya tenemos mucho más opciones por delante y tenemos que decidir las. No tenemos ninguna conciencia de *cómo* se produce esa decisión. Y esa decisión es producto del proceso determinante que está ocurriendo en nuestro cerebro.

Apéndice 2⁶

Comentario de Minor E. Salas

Lo señalado por usted [E.P.H.] en este breve artículo me parece correcto; tanto en lo relativo a la *falacia* atribuida a la tesis radical de algunos neurocientíficos como a la *generalización indebida* en que ellos incurren. Efectivamente, cualquier observación o valoración (del tipo que sea, aunque involucre unas mediciones o cuantificaciones neurológicas) que se haga desde la consciencia no puede sino ser parte de la consciencia misma del propio sujeto o de quienes lo observen (los neurocientíficos). Usted lo señala de manera precisa: *esos investigadores se fijan singularmente en ciertas «cosas» de que se aperiben dentro de su propia conciencia, por más que lo hagan sirviéndose de aparatos sofisticados de medición...*

Yo lo diría de otra manera, aunque la idea viene a ser más o menos similar: no hay forma (lógica- psicológica o neurológicamente hablando) de que podamos escapar a nuestro marco mental o cerebral, por llamarlo así. Un acto de renuncia, como la del determinismo absoluto, a esa condición, se revela como pragmáticamente estéril (poco «práctico», diría usted) e imposible lógicamente. Se trata tal condición (la de este «marco mental») de una suerte de «prisión» sin salida. A este respecto, Leszek Kolakowski dedicó, me parece, unas páginas iluminadoras, cuyos pasajes principales vale la pena transcribir:

Tales reducciones están inevitablemente incluidas en el ser-humano (*Menschsein*), pero son injustificadas en cuanto pretenden haber escapado de esta prisión. En realidad el hombre, por no poder trascenderse superando su ser humano, se encuentra ya a sí mismo como la única realidad no condicionada [esto en contra del determinismo de los neurocientíficos radicales que usted menciona]. Sabiendo que no es una realidad incondicionada, no puede, sin embargo, articular la propia relatividad sin concluir circularmente, pues la percepción precede siempre y dentro de ésta se dan conjuntamente ser y mundo en un acoplamiento inamortizable. Por eso no podemos explicar el sentido que prestamos

a las cosas y situaciones, relacionándolos a necesidades preconscientes del cuerpo, de lo contrario repetiríamos la misma animalización injustificada del ser humano; prestar un sentido a las cosas mediante el proyecto precede a la determinación de aquello a lo que se presta el sentido. (Kolakowski 1999, 23)

Y continúa Kolakowski (1999, 24):

Si cambiar la piel propia es una esperanza vana para los hombres, si el mundo viene dado sólo como dotado de sentido, y el sentido es un producto del proyecto práctico humano, si el hombre no puede comprenderse a sí mismo colocándose en un mundo previo al sentido y pre-humano... porque ese mundo no puede serle conocido en su desvinculación del proyecto del hombre [y de su propia consciencia, como usted indica] —siendo esto así pierden de golpe su vigencia el problema metafísico y el problema del conocimiento.

Si se acepta que no se puede escapar, paradójicamente, de la propia condición humana-biológica (*la trampa de la consciencia*, le llamaría yo), o sea, del proyecto biológico-cultural *homo sapiens sapiens*; que no es más que nuestra condición zoológica particular, entonces tampoco podemos negar que la representación que yo me haga de la realidad circundante será necesariamente humana y condicionada en un sentido relativo (no absoluto). Así las cosas, un primer eslabón en la dilucidación del tradicional problema de la objetividad/subjetividad en el conocimiento, o del determinismo/indeterminismo de la mente, se reduce a la constatación de que «todo es subjetivo» y no podría ser de otra manera. A este fenómeno le he llamado, en otro contexto: *la prisión antropológica de la subjetividad*.⁷

Pero, ello no niega ni podría negarse consecuentemente, que haya un mundo allí afuera, es decir, que ese mundo, realidad, o como desee llamársele, no solo está en nuestra consciencia, sea este mundo como sea, y fuere como fuere. Pierce le llamó a este «mundo fuera de la consciencia» el *Fanerón*, que es lo único que nuestra

mente puede percibir, por las razones indicadas por Kolakowski.

De allí que existen dos variantes del solipsismo (*i.e.*, esa doctrina extrema que niega la realidad exterior o el mundo de afuera): La versión *fuerte o radical* (que sostiene que todo lo que esté fuera de mi mente es inexistente), o con otras palabras, que todo lo existente es producto de mi cerebro, o sea, del hecho de que yo mismo me lo imagine o represente en la consciencia; y la versión *débil* que sostiene que el mundo como tal puede, eventualmente, existir, pero en todo caso cómo sea este, es una cuestión de mi *representación*; o sea, el mundo es mi representación y, por ello mismo, nunca podremos captarlo en su *esencia*; es decir, como *hecho bruto, objetivamente*.

Desde mi perspectiva, lo único que podemos aprehender, que la consciencia puede aprehender, es el *Fanerón*. La doctrina del solipsismo radical es insostenible pragmáticamente («...y que yo sepa, nunca ha habido un auténtico solipsista que no acabara en una institución mental...» = Gardner); y por otro lado, aunque suene pedante decirlo, la doctrina del solipsismo débil es una *trivialidad*. Resulta imposible que un ser humano no se represente el mundo *qua* ser humano y de acuerdo con sus estructuras mentales y cerebrales propias. Sería como pedirle a un perro que no perciba el entorno a través del olfato, o a un murciélago que no se oriente por el sonido, etc.

Creo que hasta aquí nuestras conclusiones coinciden en buena parte, aunque partiendo de unas premisas y marco teórico algo distinto.

Notas

1. Definición: «Neurociencia: Ciencia ‘transversal’ que se ocupa del sistema nervioso o de cada uno de sus diversos aspectos y funciones especializadas» (RAE). «Disciplina que estudia el desarrollo, estructura, función, farmacología y patología del sistema nervioso» (Mora & Sanguinett 1994, 190).
2. G. Zanotti en: «DEBATE: Libre albedrío ¿realidad o ilusión? Gabriel Zanotti y Álvaro Fischer U.FPP 2016». Si bien Zanotti se fundamenta especialmente en la filosofía tomista, cuanto por mi parte transcribo de él no requiere racionalmente, a mi juicio, ser respaldado en ninguna

fundamentación religiosa, puede sustentarse con entera independencia de que cualquiera de estas se asuma o no. – Agradezco de modo muy especial al Dr. Gustavo Adolfo Jiménez Madrigal (juez del Tribunal de Apelación de Sentencia Penal Juvenil en Costa Rica) por haberme suministrado la transcripción escrita de esa controversia. Corre exclusivamente de mi cuenta qué pasajes de ello selecciono e incluso algunas escasas modificaciones secundarias que me he tomado la libertad de introducir para su neta comprensión.

3. En el sitio indicado en la n. precedente; las cursivas son puestas por mí (E.P.H.).
4. Véase Kaiser 2020.
5. Esos tipos de fenómenos, muy notorios, fueron básicamente estudiados con metodología científica por H. Bender (1976) en *La parapsicología y sus problemas*. Es verdad que en torno a ellos abunda también mucho *cuento chino* (y buenos negocios), pero justamente no es tal cosa el examen de Bender. – Por lo demás, esta referencia lateral que arriba hago a los fenómenos parapsicológicos no desempeña ningún papel fundamental para sostener los razonamientos decisivos del presente estudio.
6. Excatedrático de la Facultad de Derecho (UCR). – Considero [E.P.H.] que bien vale la pena incorporar estas observaciones que el prof. Salas me hizo llegar en forma privada; las recojo aquí (literalmente, sin modificación alguna) con su autorización. No abro opinión sobre ninguna de ellas mismas.
7. Discusión detallada del problema en el artículo de Salas (2016). «Mundo objetivo y subjetivo: O sobre como unos animales arrogantes inventaron en un rincón perdido del universo algo llamado verdad y falsedad» pp. 59 y ss.

Referencias

- Bender, Hans. 1976. *La parapsicología y sus problemas*. Barcelona: Herder
- Fischer, Álvaro y Gabriel Zanotti. 2016. «DEBATE: Libre albedrío ¿realidad o ilusión? Gabriel Zanotti y Álvaro Fischer U.FPP 2016». *YouTube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JY3ncZ-wlh4abras>
- Kaiser, Axel. 2020. *La neoinquisición. Persecución, censura y decadencia cultural en el siglo XXI*. Zalla Bizkaia: Editorial Deusto.

- Kolakowski, Leszek. 1999. *La presencia del mito*. Trad. de Gerardo Bolado. Madrid: Cátedra.
- Mora, Francisco y Ana María Sanguinetti. (1994). *Diccionario de neurociencias*. Madrid: Alianza Editorial.
- Salas, Minor E. (2016). «Mundo objetivo y subjetivo: O sobre como unos animales arrogantes inventaron en un rincón perdido del universo algo llamado verdad y falsedad». En *Metodología de la Investigación Jurídica. Propuestas contemporáneas*. Compilado por Guillermo Lariguét. Argentina: Editorial Brujas.
- Vaz Ferreira, Carlos. 1963. *Lógica viva*. Montevideo: Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay.

Enrique P. Haba (e.p.haba.m@gmail.com, enrique.haba@ucr.ac.cr). Catedrático emérito de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

Recibido: 29 de setiembre, 2025.
Aprobado: 4 de noviembre, 2025.
DOI: 10.15517/revfil.2026.2650

V.
RECENSIONES

Pedro Sepúlveda Zambrano

***Génesis y estructura de la teoría de la apariencia
en Kant y Hegel.***

Oswaldo Montero Salas

(Editora Dialéctica, São Paulo, 2025. 136 páginas)

La investigación de Oswaldo Montero tematiza un núcleo terminológico basal de la historia de la filosofía. La introducción cumple allí la función de adentrarnos a la cuestión sistemática, mientras que la denominada breve historia del problema de la apariencia hace las veces de una introducción histórica. Así evidenciada, la introducción sistemática deja ver la ambivalencia en la que anida la fuerza especulativa del argumento. Se trata del poder de la apariencia, como dice el autor, «de abarcar tanto lo evidente como lo ilusorio, lo que se revela como lo que se oculta» (11). Por su parte, la introducción histórica plantea la necesidad de ponderar entre el concepto moderno y el concepto antiguo de apariencia. Por esta vía, la primera sección se concentra en el problema específico de la apariencia en Kant.

En el inciso intitulado *Génesis y tematización de la apariencia*, quedan expuestos los «anticipos de lo que posteriormente será conceptualizado como apariencias empíricas y lógicas» (24). La apariencia surge, de hecho, en la fase precrítica, de tal manera que habría una cierta continuidad terminológica entre ambas épocas. En esta línea de trabajo, el texto llamado *Sobre la ilusión poética y la poética de la ilusión* pone de relieve, y Montero lo dice explícitamente, una «especie de segunda modalidad de apariencia empírica» (31). Dicha modalidad, con una fuerza irresistible, es la que incita al error. Semejante fuerza marca una nueva continuidad con las formas críticas de la apariencia transcendental. Con ello cobra sentido liminal la pregunta sobre las diferencias entre ambos periodos. En palabras

del libro, «la distinción, crucial para la filosofía crítica, entre aparición e ilusión» (29), no surge aún de forma autónoma en la fase de pensamiento precrítico.

La sección primera culmina con aquello que el texto denomina «otros momentos de la teoría kantiana de la apariencia» (57), cuya relevancia conceptual para el porvenir de la investigación quisiera aquí subrayar. Antes de este primer final, específicamente en la estructura de la teoría kantiana de la apariencia, la exposición arriba a su primer núcleo terminológico. De la apariencia empírica, pasando por la apariencia lógica, hasta llegar a la apariencia transcendental, es revelado el primer entramado principal. Todo depende del nuevo modo de pensar la apariencia, y con ello la verdad como su contraparte inmemorial. En este punto, el argumento exhibe la relevancia metodológica de haber elevado las dos primeras formas de la apariencia, empírica y lógica, a la altura de momentos estructurales de la teoría kantiana de la apariencia. El apartado en cuestión prepara también la pregunta sobre las formas particulares de la apariencia desarrolladas en la Dialéctica transcendental. El último párrafo sobre la apariencia transcendental concentra dichas formas de excelente manera. No obstante, la escritura parece atenuar el trazo ante este portal. Suspendida permanece la pregunta por las formas específicas de la apariencia transcendental y sus clases de resolución desplegadas en la Dialéctica transcendental.

Desde la vereda especulativa, específicamente en el apartado denominado *Génesis y*



tematización de la apariencia en Hegel, el escrito de la *Diferencia* es puesto de relieve en torno al prisma de la necesidad de la filosofía. Semejante necesidad consiste en superar, en principio, «la escisión» en la que aparece primeramente lo absoluto (75). De esta forma, lo absoluto se determina justamente como el modo de unificación principal, mientras que la escisión corresponde a su apariencia efectiva. Puestas así las cosas, arribamos al segundo enfoque lógico de la investigación, cuya rúbrica expresa la «estructura de la teoría hegeliana de la apariencia» (94). Apariencia, aparición y la *apariencia puesta como apariencia* son los tres momentos de tal estructura. Asimismo, la segunda sección finaliza con el acápite denominado «otros momentos de la teoría hegeliana de la apariencia» (110). En él puede ser vista una serie de senderos a continuar, ejemplarmente, el contrapunto entre las doctrinas de la lógica y el arte en sentido hegeliano.

Para finalizar, quisiera enfocar la actitud hermenéutica de Osvaldo Montero a la hora de pensar la relación entre Kant y Hegel. Pienso que el asunto ha sido bien planteado como si fuera un diálogo por editar. En último término, el asunto radica en la respuesta a la pregunta por los modos de concebir las relaciones específicas entre ambos proyectos lógicos. No sin audacia, Kant no carecería de respuestas a los embates de *subjetivismo formalista*, *idealismo de la reflexión* y *abstracciones oxidadas del entendimiento*. Más allá del tono incómodo, también es cierto que la apariencia especulativa logró hacer brillar el reino abisal del *océano sin orillas*.

Esta es, al fin, la virtud principal del libro de Osvaldo Montero. En él podemos pensar la continuidad del debate de la apariencia desde ambas sendas. Elaborar este diálogo no acontecido, entretejiendo las posiciones de las contrapartes, hasta dar aliento a la propia voz. Con un bello modo de redacción, hecho a base de pasajes muy bien cuidados, y un aparato bibliográfico actualizado, la investigación de Osvaldo Montero acerca de la relación Kant y Hegel es, ya no aparentemente, un libro imposterizable.

Pedro Sepúlveda Zambrano (psepulvedaz@ucsh.cl). Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile / FernUniversität in Hagen, Alemania, en el marco de la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED). Fue investigador postdoctoral ANID-FONDECYT. Fue asistente académico en la FernUniversität in Hagen, Institut für Philosophie, Lehrgebiet Philosophie II. Ex presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos. Filiación institucional: Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9378-6465>.

Recibido: 7 de octubre, 2025.
Aprobado: 15 de octubre, 2025.
DOI: 10.15517/revfil.2026.2122

Vesa Oittinen

***Spinoza, Life and Legacy.* Jonathan I. Israel
(Oxford University Press, Oxford, 2023.
1313 páginas)**

Se han publicado varias biografías de Spinoza desde la exposición clásica de Jacob Freudenthal, de las cuales las más recientes han sido las de Gullan-Whur (1998) y Nadler (1999). Pero el *tour-de-force* de Jonathan Israel supera a todas ellas, no solo por su volumen (¡más de 1300 páginas!), sino especialmente gracias a su minucioso repaso del trasfondo de Spinoza, la historia política holandesa y su vida intelectual en el siglo XVII. Como el mismo Israel señala en el prefacio de su libro,

no puede existir una biografía completa de Spinoza que no esté entrelazada con el análisis de las profundas tensiones y conflictos religiosos y políticos de la Edad de Oro neerlandesa, así como con las cuestiones centrales debatidas por sus filósofos, científicos, líderes religiosos y estadistas. (v)

La biografía de Israel ofrece una plétora de información detallada, de modo que el lector podría pensar que se trata de la biografía definitiva de Spinoza, después de la cual solo quedarían detalles menores por añadir. Sin embargo, tan admirable es la prestación de Israel, que se tiene la impresión de que el verdadero protagonista de la obra no es Spinoza, sino su época. Hay largos pasajes en los que Israel se desvía durante decenas de páginas para describir fenómenos de importancia secundaria sin mencionar en absoluto a Spinoza. Brinda un excelente retrato de la época, que constituye el trasfondo para comprender el pensamiento de Spinoza, pero no se adentra demasiado en la problemática filosófica

que encontramos en sus obras. Tal vez sería exigir demasiado que debiera hacer ambas cosas; todo depende de lo que se espere de una biografía. El libro procede en orden cronológico y explica el desarrollo intelectual de Spinoza en intercambio con su medio político y social.

Lo que sorprende positivamente al lector es que Israel haya encontrado tanto que contar sobre las circunstancias personales de Spinoza. La opinión común aún hoy es que Spinoza fue un solitario que llevó una vida aislada con pocos o ningún evento notable. La investigación más reciente ya había empezado a desmontar esta imagen de un judío solitario en los márgenes de la sociedad establecida, pero Israel logra aplastar esa leyenda de forma convincente. Como él remarca, Spinoza «fue un activista que creía en la sedición revolucionaria en determinadas circunstancias y lugares» donde ya existía una tradición de limitar el poder monárquico, como en los Países Bajos.

Existe una antinomia en el pensamiento político de Spinoza: por un lado, una convicción democrática y antipatía hacia la monarquía y la autoridad religiosa, pero, por otro, la conciencia de que no existe un sujeto revolucionario lo suficientemente maduro como para llevar a cabo los cambios deseados que dicta la razón en las estructuras políticas y sociales. Según Spinoza, la mayoría de las personas, la llamada *multitudo*, eran más o menos incapaces de comprender la verdad de la filosofía y, por ende, sus propios intereses reales. La *multitud* irracional debía, por tanto, ser excluida en la medida de lo posible del escenario revolucionario que Spinoza propone



(109-110). Una interpretación marxista estándar de esta situación sería que el capitalismo neerlandés, aún en su fase mercantil en el siglo XVII, no se había desarrollado lo suficiente como para producir a su sepulturero, el proletariado. De hecho, esta es la posición que, por ejemplo, han tomado muchos estudiosos soviéticos. Pero Israel no es marxista y, por ello, acepta dejar el problema abierto.

Sin embargo, Israel acierta al considerar la *multitudo* como un problema para Spinoza, como un obstáculo en el camino hacia una política racional para la obtención del bien común. La interpretación contraria de la *multitudo* como un sujeto colectivo activo, inmediato y revolucionario, popularizada por Antonio Negri, es claramente demasiado optimista. Spinoza no la habría compartido, al menos no después de haber presenciado en 1672 el bestial linchamiento de los hermanos de Witt por una turba enfurecida. La historia dice que Spinoza habría corrido a la escena del crimen para colocar un cartel con el texto *Ultimi barbarorum*, pero fue prevenido por su casero Van der Spijck, el cual estaba temeroso de las consecuencias (884).

Las problemáticas perspectivas de una democracia en los Países Bajos del siglo XVII explican de manera suficiente por qué Spinoza restringió sus actividades a un círculo más pequeño de amigos ilustrados y afines. Esto comenzó en la década de 1650, cuando Spinoza estaba «emprendiendo la fase más decisiva y formativa de su vida» (328). Su maestro de latín, Franciscus van den Enden, fue una de las figuras centrales en esta etapa temprana. Spinoza discutía sus ideas filosóficas con otros miembros del *collegium* (como se lo llamaba en latín). Una carta de su amigo Simon de Vries de 1663 atestigua que el círculo estaba leyendo las proposiciones de un texto que llegaría a ser la obra principal de Spinoza, la *Ética*. Sin embargo, tras su muerte en 1677, los editores de su *Opera posthuma* decidieron que era conveniente ocultar la existencia de un grupo tan radical. Indudablemente, esta decisión contribuyó a la leyenda posterior de Spinoza como un pensador recluido.

Es importante conocer este trasfondo de la filosofía de Spinoza, pues nos ofrece nuevas claves para su interpretación. La lectura estándar

de la *Ética* ha visto en esta una teoría metafísica que parte de definiciones generales sobre Dios, sus atributos y la mente humana, para luego proceder de estos a cuestiones más específicas de la filosofía. Leibniz ya adoptó esta postura. Su correspondencia revela que estaba muy ansioso por conseguir el manuscrito de la *Ética* antes de que fuera impresa, y que, cuando finalmente recibió el libro, su único interés se centró en las dos partes iniciales *metafísicas* de la *Ética*. De las tres partes restantes, que trataban sobre el camino correcto de vida y la libertad humana, no tomó ninguna nota.

Es evidente que el objetivo final de Spinoza no era enfocarse en la metafísica como un fin en sí mismo. Las dos primeras partes de la *Ética* entregan solo un bosquejo de los principios generales, sobre cuya base Spinoza pudo desarrollar su visión radical de la emancipación humana y la libertad bajo la guía de la razón. Este hecho explica por qué hay tantas lagunas y preguntas abiertas en la metafísica de Spinoza que han desconcertado a los estudiosos posteriores — de hecho, el mismo Leibniz ya estaba desconcertado y anotó: «*une étrange Métaphysique, pleine de paradoxes*» (una extraña metafísica, llena de paradojas).

La primacía de la filosofía práctica se ve también en el hecho de que Spinoza interrumpió su trabajo en la *Ética* en 1665. Esta versión anterior e incompleta de la *Ética* constaba de tres partes en lugar de las cinco de la versión final. La razón de la interrupción fue el estallido de la guerra entre Inglaterra y las Provincias Unidas, que llevó a Spinoza a «fijar su nuevo enfoque en la política, en cómo asegurar la estabilidad social y el rol de la teología en la sociedad» (510). Spinoza era

plenamente consciente... de que la tiranía monárquica, aliada con el desprecio hacia la tolerancia y el sistema republicano de los Países Bajos, dominaba de manera imperiosa la escena europea, poniendo bajo asedio la tolerancia, la libertad de expresión y el pensamiento republicano. (515)

Estas consideraciones lo llevaron a comenzar a escribir un libro sobre los fundamentos de la

sociedad humana, en el que trabajó durante la segunda mitad de la década de 1660. El libro se publicó finalmente en 1670 con el título *Tractatus Theologico-Politicus*, de manera anónima y con el nombre ficticio de un editor. El libro recibió una *doble respuesta*: inmediatamente después de su publicación fue furiosamente condenado por las autoridades políticas y eclesiásticas, pero pronto se demostró que refutar los argumentos de Spinoza era mucho más difícil de lo esperado. «Ejércitos enteros de teólogos, dentro y fuera del país, fracasaron en encontrar algo concreto o contundente en respuesta» (774). Incluso una mente tan poco común como la de Leibniz se alarmó profundamente porque no pudo hallar argumentos convincentes contra las ideas de Spinoza.

¿Qué enseñaba entonces el *Tractatus*? El libro es una crítica de la intolerancia religiosa, en la que Spinoza utiliza sobre todo la historia temprana de los judíos como ejemplo. Su profundo conocimiento del hebreo da autoridad a sus análisis de los pasajes del Antiguo Testamento sobre los cuales construye su argumentación. El *Tractatus* presenta las mismas ideas filosóficas que la aún inédita *Ética*: la Escritura debe interpretarse únicamente a la luz de la razón, y así resulta que no existen milagros ni cosas sobrenaturales, sino que todo en el mundo obedece únicamente a las leyes de la naturaleza. Dios no quiere ni aspira a nada, sino que actúa únicamente según las leyes de su propia naturaleza. Las personas, por otro lado, tienen todo tipo de prejuicios e ideas falsas sobre Dios y la religión, por lo que surge la tarea de hacerlas conscientes de los preceptos de la razón. Además, Spinoza insistía en que la democracia es el mejor tipo de gobierno.

Ya desde que el *Tractatus* fue publicado, muchos lectores pensaron que su teoría del Estado o de la comunidad política era similar a la de Hobbes. Esto era comprensible, dado que las ideas hobbesianas estaban en boga en el ambiente republicano neerlandés de la época. Sin embargo, como señala Israel, un examen más detenido revela un amplio abismo entre ambos filósofos. Aunque Hobbes definió célebremente la religión como una forma de superstición aprobada por el Estado, nunca rechazó explícitamente la idea de revelación y pensó que la Biblia era de inspiración divina. Otras diferencias pueden discernirse

en su filosofía política; para Spinoza, solo quienes actúan según la razón pueden ser llamados libres, mientras que para Hobbes la libertad consiste en la ausencia de coacción personal. Donde Hobbes tiene un concepto negativo de libertad, Spinoza tiene uno positivo.

Es una lástima que Israel parezca no conocer el excelente libro de Remo Bodei, *Geometria delle passioni* (1991), donde la comparación entre los dos autores se lleva más lejos que en Israel, aunque en un espíritu similar. Como muestra Bodei, las ideas de Spinoza sobre la comunidad política y las perspectivas de la agencia humana son una antítesis directa de lo que enseña Hobbes. El primero, es optimista respecto de la perspectiva de la liberación humana. No estamos encadenados sin remedio a nuestras pasiones, pues «la mente humana puede tener un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios» (*Eth.* II prop. 47) y, por lo tanto, tiene la posibilidad de superar las falsas ideas e ilusiones. El segundo, por su parte, considera que los hombres son bestias desagradables que luchan entre sí y concluye que solo la mano de hierro de un gobierno monárquico puede mantener a raya los impulsos destructivos que provienen de la propia naturaleza humana. Estas diferentes *antropologías* tienen, como señala Bodei, consecuencias prácticas palpables. Para Spinoza, el Estado existe para garantizar la libertad de sus miembros; para Hobbes, el Estado está allí para engendrar miedo.

Una afirmación interesante de Israel es que fue Spinoza, y no Rousseau como suele asumirse, quien acuñó por primera vez el concepto de *voluntad general* como una de las claves de todo su sistema (760). Esta afirmación puede sostenerse en la medida en que, para Spinoza, era la razón la que definía el *bien común*, que a menudo no concordaba con las voluntades individuales determinadas por toda clase de pasiones e ilusiones, pero que todos los miembros de la sociedad debían seguir. Sin embargo, el lector pronto percibe que Israel tiene un fuerte sesgo contra Rousseau, sesgo conocido ya de sus obras anteriores sobre la historia de la Ilustración. Señala que Rousseau tomó su concepto de *volonté générale* de Spinoza vía Diderot, pero lo acusa de que esta forma de voluntad general no está basada en la

razón, como en Spinoza, sino «en el sentimiento común, el instinto y los sentimientos del pueblo» (768). Sigue sin estar claro cuán grande es en realidad la diferencia entre Spinoza y Rousseau en este caso, ya que el primero también insistía en el *Tractatus* en que los líderes políticos debían utilizar los productos de la imaginación como herramientas para orientar la opinión del pueblo hacia formas de conducta racionales.

Al discutir las ideas de Rousseau, Israel pasa a afirmar la importancia de Spinoza para la posterior historia europea de las ideas. La *voluntad general* en este último es puramente secular y materialista, del mismo modo que la expusieron Diderot, d'Holbach, Helvétius, Condorcet, Destutt de Tracy y Volney (766). Llegamos aquí a la conocida tesis de Israel de que existen dos corrientes principales en el pensamiento ilustrado del siglo XVIII: la Ilustración moderada y la radical. Mientras que, por ejemplo, los empiristas ingleses Locke y Hume pertenecían al ala moderada, los nombres recién mencionados forman la tradición de la Ilustración radical. La singularidad de la posición de Israel consiste en afirmar que Spinoza, y casi exclusivamente él, es el progenitor de las ideas de la Ilustración radical. En sus libros anteriores Israel ha defendido esta tesis con gran énfasis, pero en su biografía sobre Spinoza ha moderado un poco la afirmación. No obstante, este último fue «el principal forjador de los términos y conceptos que formaron la oposición subterránea a la Ilustración dominante» (1206). Su crítica de la religión y su insistencia en la racionalidad tuvieron «una centralidad innegable en la temprana Ilustración europea», aunque los estudiosos modernos se han mostrado reacios a reconocerlo (1211).

Esta afirmación es problemática al menos de dos maneras. Primero, existe el riesgo de que, si todas las innovaciones importantes del pensamiento ilustrado se reducen al pensamiento de Spinoza, se convierta en una figura tan descomunal en la historia moderna de las ideas que no se corresponda con los hechos históricos reales. La mera existencia de los círculos radicales de librepensadores en los que participó Spinoza, y que el mismo Israel describe en extenso, ya cuenta que las ideas radicales que formaron la

base de la Ilustración del siglo siguiente fueron en gran medida el resultado de un trabajo colectivo. Además, Israel entiende la Ilustración radical de un modo peculiarmente restringido. No solo excluye a Rousseau, sino que incluso los jacobinos de la Revolución francesa —Robespierre y Saint-Just— no tienen, según él, nada que ver con la Ilustración. De los nombres que lista como representantes de la Ilustración radical, pronto se hace evidente que representan sobre todo la fracción girondina durante la Revolución francesa, es decir, a la burguesía. ¿Deberíamos concluir de esto, entonces, que Spinoza es solo el filósofo de la burguesía?

**

Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx & Philosophy Review of Books*. URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/21452_spinoza-life-and-legacy-by-jonathan-i-israel-reviewed-by-vesa-oittinen/

Traducción de Arturo Rojas Alvarado.

Referencias

- Bodei, Remo. 2018. *Geometry of the Passions*. Toronto: University of Toronto Press.
- Freudenthal, Jacob. 1927. *Spinoza. Leben und Lehre*. Oxford: Oxford University Press.
- Gullan-Whur, Margaret. 1998. *Within Reason: A Life of Spinoza*. London: St. Martin's Press.
- Nadler, Steven. 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vesa Oittinen (vesa.oittinen@helsinki.fi) es profesor emérito de filosofía e historia intelectual rusa en el Instituto Aleksanteri, Universidad de Helsinki, Finlandia.

Recibido: 23 de setiembre, 2025.
Aprobado: 25 de setiembre, 2025.
DOI: 10.15517/revfil.2026.2622

VI. CRÓNICA

Luis Alberto Fallas López

Al Dr. Juan José Acero. *In memoriam*

El pasado 18 de octubre de 2025 falleció en la ciudad de Granada, España, el Dr. Juan José Acero Fernández, catedrático del Departamento de filosofía de la Universidad de Granada, del que fuera uno de los gestores de la primera titulación en este campo, a finales de los años 70. Su formación académica se desarrolló en Barcelona, con una tesis dirigida por Emilio Lledó, siempre apostando por el estudio de la llamada filosofía analítica y la lógica. Hizo estudios posdoctorales en Países Bajos y en Finlandia, donde tuvo una especial cercanía con J. Hintikka. De sus investigaciones y publicaciones (18 libros, 64 artículos, 45 capítulos de libro) resaltan temas de la filosofía del lenguaje, de la mente y la historia de la filosofía analítica. En su formación inicial puso énfasis en la lógica, campo en el que precisamente obtuvo su cátedra en la universidad granadina. Por influencia de Hintikka se implicó en el estudio de los juegos semánticos en lengua española. En las últimas décadas se dedicó al estudio de las emociones y la filosofía de la mente, sin desdeñar otras temáticas, en particular relacionadas con la estética. Como filósofo vinculado al pensamiento analítico, como solía decir, no entendía la labor como una actividad puramente combativa contra los errores y confusiones por medio del estudio del lenguaje, sino más bien como una apuesta fuerte por la precisión conceptual, la exigencia de claridad y la corrección argumentativa, abriéndose a un abanico temático de amplio espectro.

Es esto último lo que nos permite traer a la memoria a quienes tuvimos el honor de conocerle

como profesor: que se trataba de un académico con una vasta cultura filosófica, capaz de dialogar desde las múltiples caras de la historia del pensamiento, con la virtud de la transparencia y el rigor, junto a una calidad humana ejemplar y una disposición siempre gozosa para acercarse al disfrute del filosofar. Cada clase suya era una muestra magistral de orden y método: siempre con un guion conocido desde el inicio, abriendo solo al final espacios para dudas y consideraciones; se podría creer que esto último resulta poco, pero para esa actividad de tipo práctico en filosofía había sesiones especiales, siempre dirigidas con un profundo respeto por los aportes de las personas estudiantes, aunque sin esa tolerancia tan común en nuestros días ante quienes no se preparan debidamente.

Tuve la suerte de recibir con el profesor Acero justamente al inicio del año 2000 un curso sobre filosofía de la mente, con abordajes amplios, pero con un especial énfasis en el tema de la conciencia. En este contexto me atreví a proponerle una travesura: escribir un texto de carácter casi literario, un diálogo filosófico, para discutir el pensamiento de Daniel Dennett frente al platonismo de la época crítica del filósofo ateniense. El profesor no solo no puso ningún impedimento, sino que celebró la propuesta, que culminó con un texto con el que más identificado me siento en mi vida profesional. Esa libertad y apoyo que me otorgó era un signo muy claro de lo que se sentía como estudiante suyo. Había que cumplir con una estricta fundamentación y una rigurosa argumentación, pero sabía que las



posibilidades de navegación no estaban restringidas, un mar de problemas estaba a la vista, era solo cuestión de embarcarse y soñar que algún destino se podría hallar.

La *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica* contó con el Dr. Acero como parte de su comité asesor internacional desde 2004. Su pérdida para el mundo de la filosofía hispano hablante es un duro golpe, aunque su don de gentes, sonrisa, disposición y capacidad de entrega al trabajo académico no serán olvidadas y, ojalá, no dejen de ser imitadas.

Luis Alberto Fallas López (luis.fallaslopez@ucr.ac.cr). Doctor en filosofía, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Áreas de especialidad: Filosofía antigua, ética de la investigación. Publicación reciente: *NO. Senderos alternos para adentrarse en la filosofía antigua*. Editorial Aula de Humanidades, 2024.

Recibido: 21 de octubre, 2025.

Aprobado: 11 de noviembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.1768

Guillermo A. Navarro Alvarado

De la libertad al populacho: tres conceptos clave de Arendt y un método

Este texto fue presentado en el marco de la *Mesa-Conversatorio: Hannah Arendt y el mundo contemporáneo*, organizada por el Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Costa Rica, el 27 de noviembre 2025, en conmemoración del legado de la filósofa, a 50 años de su fallecimiento, el 04 de diciembre de 1975.

El 4 de diciembre de este año (2025) se cumplen 50 años de la muerte de Hannah Arendt, 50 años del crecimiento y la popularidad de su obra, 50 años que han puesto en un lugar merecido a una filósofa y pensadora brillante, pero también 50 años preocupantes, porque siguiendo su pensamiento podemos entrever la continuidad y profundización de muchas de sus preocupaciones, las cuales probablemente hoy discutiremos aquí.

Fue el 4 de diciembre de 1975 en la ciudad de Nueva York, a los 69 años de edad, que Arendt dejó este mundo –corporalmente–, sabemos que *no* en presencia. Este hecho había impactado poco al mundo académico global en aquel momento, a pesar de su fama más reciente, tal y como relata Richard J. Bernstein en, *Why Read Hannah Arendt Now?* (2018). En ese momento Arendt era más recordada por el debate suscitado con el conjunto de artículos publicados en la revista *The New Yorker* entre febrero y marzo de 1963, los cuales se publicarían como libro bajo el título *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963), más que por alguna otra o conjunto de sus obras, incluido el hoy famoso libro *Los orígenes del totalitarismo* (2022[1951]). Como bien recuerda Bernstein, el círculo de admiración y reconocimiento era muy limitado,

poco se discutía su filosofía política y poco se reconocía su aporte a la interpretación de un mundo siempre en llamas. Incluso, podríamos decir que su pensamiento, por unos o por otros, fue un pensamiento perseguido y ampliamente censurado en algunos espacios.

Un día después de su muerte, el *New York Times* publicó un obituario escrito por David Bird, reportero del periódico. El texto se tituló, *Hannah Arendt, Political Scientist Dead* (1975) y en conjunto con entrevistas a su editor y el Rector de la New School, en ese momento una pequeña Universidad neoyorquina fundada por exiliados en esta ciudad, comenzaba con el párrafo:

Hannah Arendt, la filósofa política que escapó de la Alemania de Hitler y más tarde analizó su moralidad en «Eichmann en Jerusalén» y otros libros, falleció el jueves por la noche en su apartamento del 370 de Riverside Drive. Tenía 69 años (Bird 1975, *traducción propia*).¹

Por suerte Arendt no siguió ni la caracterización, ni el vaticinio de Bird y hoy sus obras son traducidas a la mayoría de idiomas que se hablan y escriben en este mundo. A pesar de esto, y haciendo un paréntesis anecdótico, sus monumentos son limitados y traducen un ostracismo selectivo. Por ejemplo, en 2024 visité la casa de Arendt en Heidelberg, el espacio que habitó entre 1926-1928 mientras estudiaba en la afamada Universidad de Heidelberg con Martin Heidegger y Karl Jaspers, sus profesores y *amigos*, y lo que



encontré fue un muro en ruinas con una placa que rezaba:

Hannah Arendt terminó sus estudios de filosofía en 1928 con un doctorado bajo la dirección de Karl Jaspers. Como judía, tuvo que abandonar Alemania en 1933. En Estados Unidos enseñó teoría política e investigó las raíces del Holocausto. La casa Schlossberg 16 fue demolida en la década de 1960 (traducción propia).²

¡Juzguen por ustedes mismas y mismos!



Figura 1. Fotografía. Guillermo A. Navarro Alvarado. (2024). Heidelberg, Schlossberg 16.

Es evidente que la obra de Arendt es amplia, muy amplia y diversa, una obra ante la cual hoy nos vemos limitados a su abordaje sistemático. Arendt publicó en vida entre 1929 y 1975, 18 libros y 3 póstumos, 136 artículos y 3 póstumos, sostuvo la columna en la revista *Aufbau* entre el 25 de octubre de 1941 al 20 de diciembre de 1963 con un intermedio entre 1945 y 1953.³ Su primer

libro se tituló: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlín: J. Springer, 1929) y su primer artículo *Augustin und Protestantismus*. Frankfurt Zeitung, no. 902 (12 de abril 1930). Su último libro publicado en vida fue: *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Javonoich, 1972, y su último artículo, *Home to Roost*. New York Review of Books, 26 de junio de 1975.

Una obra prolífica que se caracterizó por entender y experimentar el mundo. Hannah Arendt fue sin duda muchas: estudiante judía de filosofía en Heidelberg, exiliada y refugiada en París, migrante, profesora particular en New York, persona intentando sobrellevar y entender sus duelos y pérdidas, periodista con interpretación, filósofa política para algunos, para otros, comentarista y cientista política. Como toda persona, Arendt es una multidimensionalidad compleja que habitó un mundo marcado por la guerra, el genocidio, el colonialismo, la censura y por supuesto, el totalitarismo. Ante esta multifacética perspectiva, Arendt decía:

Comprender, sin embargo, no significa negar la atrocidad, deducir de precedentes lo que no los tiene o explicar fenómenos por analogías y generalidades tales que ya no se sientan ni el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Significa, más bien, examinar y soportar conscientemente la carga que los acontecimientos han colocado sobre nosotros –ni negar su existencia ni someterse mansamente a su peso como si todo lo que realmente ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. La comprensión, en suma, es un enfrentamiento impremeditado, atento y resistente, con la realidad –cualquiera que sea o pudiera haber sido ésta. (Arendt 2022, 33)

Para Arendt, el comprender es enfrentarse al mundo que nos toca, eso sí con la dureza y la responsabilidad que este implica, un mundo del cual no podemos despegarnos ni olvidar, incluso en las mejores condiciones. De hecho, repetiría a lo largo de su obra que este enfrentamiento es una de las claves de lo humano, una actitud ética que se pregunta por la ética histórica: ¿Por qué dejamos que esto pasara? ¿Por qué no pudimos ver el horror frente a nuestros ojos? Siempre

implicándose y siempre incluyéndose. En otro texto diría duramente:

Siempre he creído que, por muy abstractas que puedan parecer nuestras teorías o por muy coherentes que puedan parecer nuestros argumentos, hay incidentes e historias detrás de los cuales, al menos para nosotros mismos, se resume todo el significado de lo que tenemos que decir. El pensamiento en sí mismo... surge de la realidad de los incidentes, y los incidentes de la experiencia vital deben seguir siendo sus puntos de referencia, por los que se orienta para no perderse en las alturas a las que se eleva el pensamiento, ni en las profundidades a las que debe descender. (Arendt 2018, 201, *traducción propia*)⁴

Es en esta perspectiva y bajo esta vigilancia que pretendo aportar a este espacio, pequeñas reflexiones en torno a cuatro temas y conceptos implícitos en su obra, más que a un conjunto sabio y erudito de su obra y su filosofía política, la cual la dejo a las personas especialistas de la disciplina –invitando a la curiosidad de alguna persona que se anime a explorar su obra.

En estos términos me concentraré en explorar y plantear la idea de la *tendencia*, un concepto no literal de su obra, pero sin duda implícito, pues conforma el engranaje de su historicidad y actitud atenta ante el mundo. *Muchedumbre y populacho* una metáfora recurrente que se convierte en un sujeto político determinante para la explicación del advenimiento del totalitarismo, el antisemitismo y el racismo. La *libertad homogeneizadora*, una de las críticas más profundas al desarrollo de las democracias liberales y al Estado Nación, motor de la violencia política. Y, por último, finalizaré con el *racismo*, un tema continuo en su obra, presentándolo sin duda alguna como un motor de la historia europea.

La cuestión de las tendencias históricas

En la obra de Hannah Arendt la historia es un elemento central, es ella la que se lee en la investigación de los hechos que determinaron su

carrera, vale decir que para Arendt sus temas son el mundo en el que habita, pero en el plano de la conciencia de la historia que nos trajo hasta este momento.

Es en esta perspectiva que aparece la lectura de las tendencias, al igual que otras grandes figuras influenciadas en gran parte por el historicismo, el marxismo y también hay que decirlo, la tradición historiográfica judía, Arendt configura un universo de lectura que pretende identificar las claves de la tragedia en el plano de la complejidad de lo social, pero siempre en el marco de la identificación de la *tendencia*.

Esto quiere decir que su lectura del pasado no está abocado a la explicación del momento histórico situado en su época, sino que está orientado a la comprensión del presente, como un potencial que contiene ese pasado. La *tendencia* es en este sentido la articulación de condiciones sociales y culturales que, relacionadas entre sí, nos permiten leer el advenimiento de los acontecimientos.

El horror, la violencia y el totalitarismo no son coyunturas y/o anormalidades, sino que son el resultado de las agencias, las cuales se contienen en la propia actualidad. En este sentido es muy interesante su examen del *antisemitismo* en *Los orígenes del totalitarismo* (2022 [1951]), porque su argumento es precisamente este, no fue el simple resultado del odio, ni fue una coyuntura aislada, fue precisamente una tendencia que bien se pudo leer en el propio contexto del siglo XIX, incluso en los años relucientes de la llamada *integración*, esto no es solo producto de la supuesta *exclusión*, por el contrario, es también producto de la heterogeneidad judía.

En estos términos, Arendt hace énfasis en este y en varios de sus escritos en la necesidad de la lectura del pasado en el presente y del presente en el pasado, no conformándose con las lecturas generalizadas, tanto de la culpa como de la víctima. La historia es compleja y heterogénea, y las respuestas rápidas son, en esta medida, perjudiciales, tanto para juzgar los hechos, como para reaccionar a lo que pasa, como bien plantea:

El historiador de los tiempos modernos necesita de una especial precaución cuando se enfrenta con opiniones aceptadas que

aseguran explicar tendencias completas de la historia, porque el último siglo ha producido incontables ideologías que pretenden ser las claves de la historia y que no son más que desesperados intentos de escapar a la responsabilidad. (Arendt 2022, 72)

La historia es un elemento marcante de su obra, no un sostén, es más bien la clave. Su obra puede ser leída en este sentido como un paradigma interpretativo de los hechos de la segunda guerra, uno que no explica estos hechos por las abstractas formas de odio, ni por las figuras individuales, por el contrario, su visión es la de los diferentes actores, grupos, clases y procesos que se articularon para dar un resultado del cual aún no nos hemos separado.

En esta perspectiva hay una sintonía con la concepción histórica de su amigo Walter Benjamín,⁵ la idea de la reconstrucción y la crítica a la teleología resolutive, una historia que no se concentra en los monumentos, sino en las ruinas.

Para Arendt, las lecturas de la historia en el complejo pero necesario esfuerzo de comprender, no en la opinión vacía ni en la historia resolutive, son las claves para la *reacción*. Desembocan por tanto en la política.

Muchedumbre y populacho

Al abordar los hechos de la segunda guerra mundial y del totalitarismo en todo su sentido, lo más chocante para Arendt era que *las mayores estuvieron a favor*. A lo largo de su sentido ético y político, una de las grandes herencias de Arendt es pensar la responsabilidad compartida de los hechos. Esto tiene una importancia histórica particular, puesto que sus escritos se desarrollaron en el plano de la posguerra, en las décadas de 1950 y 1960.

Este impulso presente en sus textos interpela al lector, pues no es la responsabilidad del *otro abstracto* el que produce la maldad, sino que somos nosotros y nosotras quienes en el plano de las circunstancias nos adaptamos a lo que a *posteriori* se denomina como la maldad.

Esta idea, central e impactante para toda persona que lea a Arendt, se concretiza en el

plano conceptual en el uso de lo que se ha traducido al español como *muchedumbre/populacho*.⁶ Dicho concepto es una pieza fundamental para explicar la reorientación política de grandes sectores de la sociedad hacia formas de representación centradas en una figura.

En la *muchedumbre/populacho*, Arendt muestra y describe grandes sectores de la sociedad, dentro del Estado-Nación, que en sus contradicciones no se identifican con su posición de clase y que experimenta las contradicciones del propio Estado. En esta interpretación plantea una forma de identificación despolitizada con las posiciones de clase, pero afirmando la idea de una conciencia política del resentimiento.

En este sentido, Arendt puede ser leída en el contexto de los debates sobre la conciencia de clase, del sujeto político y de la ideología, un debate que suele ser referido a György Lukács y a la Escuela de Frankfurt. A diferencia de esta perspectiva, Arendt define a las ideologías como explicaciones totalizantes del mundo, estas son aceptadas por las personas que van conformado el *populacho*, pero es la propia contradicción del Estado-Nación y de la no identificación con la sociedad de clases que llevan a la configuración de este grupo.

Si, además, el firme crecimiento del populacho moderno —es decir, de los *déclassés* de todas las clases produjo dirigentes que, sin plantearse el problema de si los judíos eran suficientemente importantes para convertirlos en foco de una ideología política, vieron repetidamente en ellos la «clave de la Historia» y la causa central de todos los males, entonces la historia anterior de las relaciones entre los judíos y la sociedad ha de contener indicios elementales del nexo de hostilidad entre el populacho y los judíos. (Arendt 2022, 128)

En este sentido hay una marcada distinción entre el *pueblo* y la *muchedumbre/populacho*, para Arendt el pueblo es un sujeto político consciente y politizado. Por el contrario, la *muchedumbre/populacho* ya no presenta un fin político claro. En esta perspectiva no es ni la propaganda, ni la ideología la que alimenta a esta masa, sino más bien el resentimiento, el desinterés, la

despolitización, es por tanto una señal del colapso de los símbolos políticos.

El populacho es principalmente un grupo en el que se hallan representados los residuos de todas las clases. Esta característica torna fácil la confusión del populacho con el pueblo, que también comprende a todos los estratos de la sociedad. Mientras el pueblo en todas las grandes revoluciones lucha por la verdadera representación, el populacho siempre gritará en favor del «hombre fuerte», del «gran líder». Porque el populacho odia a la sociedad de la que está excluido tanto como al Parlamento en el que no está representado. Por eso los plebiscitos, con los que tan excelentes resultados han obtenido los modernos dirigentes del populacho, son un viejo concepto de los políticos que confían en el populacho. Uno de los más inteligentes jefes de los antidreyfusards, Déroulède, clamaba por ‘una República a través de un plebiscito’. (Arendt 2022, 190)

En esta perspectiva la *muchedumbre/populacho* no es una anormalidad o una distorsión en el *pueblo*, es por el contrario una tendencia, una potencia de la sociedad civil y sus formas de exclusión. Esto es quizá uno de los elementos centrales de su lectura del totalitarismo, no se trata de una lista de prerrequisitos que cumpliéndose llevan al colapso de la democracia liberal, tampoco de un movimiento anormal y carismático que conquista corazones y conciencias. Por el contrario, es una tendencia, una fuerza que convive en nuestras sociedades, un mecanismo empleado a través de la historia con fines diversos, la *muchedumbre/populacho* existe en el pueblo.

Pensando en el mundo contemporáneo, en el contexto del empleo de conceptos como *populismo*, la lectura atenta de Hannah Arendt permite entrever claves para una teorización de los fenómenos políticos contemporáneos, con la centralidad de figuras políticas carismáticas y con movimiento de lo que se ha denominado *extrema derecha*, sin duda, en el contexto de la crisis de las democracias liberales, la *muchedumbre/populacho* representan a grupos protagonistas de

la contemporaneidad, precisamente porque para Arendt nunca desaparecieron.

Otra lectura interesante que se puede hacer es en el propio contexto de la teoría marxista de las clases sociales. Si la identificación (conciencia) de la pertenencia a la clase en la sociedad de clases define el contenido del pueblo, entonces conceptos ambiguos y políticamente manipulables como la *clase media*, ¿puede ser definida en los términos de la *muchedumbre/populacho*?

En esta perspectiva, el *ser de la clase media* no tendría una base material, pero sí ideológica, aspiracional y por tanto manipulable, no es la burguesía. pero le desea. Con esto la política de su existencia se convierte en una existencia desclasada, un residuo de clases, tornándola en un *¿muchedumbre/populacho*? Esta es una de las cuestiones que valdría la pena profundizar en nuestras sociedades actuales y en la explicación de la popularización del totalitarismo.

Libertad homogeneizadora

Otra preocupación evidente en Hannah Arendt es el Estado-Nación, su desarrollo histórico, las formas de exclusión que genera, la formación de sus instituciones. Aunque ahora parezca una realidad tangible que alimenta sin cuestionamiento incluso al nacionalismo metodológico en la investigación social (Wimmer y Glick-Schiller 2003), en la obra de Arendt –precisamente porque analiza su relativo reciente advenimiento en el siglo XIX– el Estado-Nación adquiere la forma de un experimento.

En *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt 2022) y en sus escritos sobre la cuestión judía dedica muchas páginas a su análisis y explicación crítica, de hecho, se podría dedicar una lectura especializada solo al desarrollo del Estado-Nación y sus contradicciones en la obra de Arendt.

Para ella, esta figura es una forma organizadora del mundo social y cultural que irrumpe en el mundo de la aristocracia, de hecho, es esta compleja e incompleta transición la que produce parte de sus monstruos. Este mundo que irrumpe es uno débil, definido en términos políticos integradores, pero sostenido por condiciones

contradictorias y motores destructivos como el imperialismo. En su análisis de la decadencia del Estado-nación plantea: «Las condiciones del poder moderno que hacen de la soberanía nacional una burla excepto por lo que se refiere a los estados gigantescos, el auge del imperialismo y los panmovimientos minaron desde el exterior la estabilidad del sistema del estado-nación» (Arendt 2022, 388).

En este contexto general, compartido por muchos otros autores y autoras cuyo tema también fue la decadencia de esta forma de organización social, la interpretación de Arendt se diferencia por la profundización crítica, incluso en los procesos generalizados de igualación política, pero no social, en la contradicción implícita de la idea de la igualdad y el peso de la diferencia y la exclusión.

Allí donde la igualdad se torna un hecho mundano en sí mismo, sin ninguna regla por la que pueda ser medida o explicada, también hay una probabilidad entre cien de que sea considerada como principio viable de una organización política en la que personas de otra manera desiguales tiene derechos iguales; pero existen noventa y nueve probabilidades de que sea confundida con una cualidad innata de cada individuo, que es “normal” si es como todos los demás y “anormal” si resulta ser diferente. Esta perversión de la igualdad, de concepto político en concepto social, es aún mucho más peligrosa cuando una sociedad no deja el más pequeño espacio para los grupos e individuos especiales, porque entonces sus diferencias se tornan aún más conspicuas.

El gran reto planteado al período moderno, y su peculiar peligro, ha consistido en el hecho de que por vez primera el hombre se enfrentara con el hombre sin la protección de circunstancias y condiciones diferentes. Y ha sido precisamente este nuevo concepto de igualdad el que ha tornado tan difíciles las relaciones raciales, porque en ese terreno tratamos con diferencias naturales que no pueden llegar a ser menos evidentes mediante un cambio posible y concebible de condiciones. Como la igualdad exige

que yo reconozca a cada individuo como igual, el conflicto entre grupos diferentes que por razones propias sienten repugnancia a otorgarse entre sí esta igualdad básica ha adoptado formas sumamente crueles. (Arendt 2022, 128)

En esta perspectiva, Arendt aporta un contrapunto crítico al peso del ideal político ante una sociedad dividida. En este sentido, la integración absoluta y plana, en el contexto de la transición de la aristocracia al Estado-nación produce espacios intermedios en donde la propia diferencia se convierte en un objeto de la violencia. En este argumento se base su explicación del *antisemitismo* en la transición del siglo XIX al XX.

Los judíos, en su condición particular que les ataba a las aristocracias, precisamente como estrategia para su protección, se encuentran ante una sociedad que iguala e integra y con esto elimina precisamente sus mecanismos sociales de protección. Esta es solo una parte de la explicación, Arendt explica la jerarquización y heterogeneidad judía, así como otros procesos históricos particulares en Francia y Alemania, pero, este argumento permite entrever como la dimensión de lo político-social se separa de la propia posición social concreta, generando una crítica documentada al concepto de igualdad.

Son precisamente estos elementos a los que habría que poner atención en el mundo contemporáneo, en donde la realización del multiculturalismo como política limitada de reconocimiento de las minorías despolitiza la propia organización política y social de los grupos racializados y excluidos.

Racismo

Por último, quisiera referirme al *racismo* como concepto central en su obra, aunque no me sea posible explorar toda su riqueza y complejidad, intentaré mostrar sus aspectos generales.

Arendt escribió, pensó y reflexionó mucho sobre el racismo, múltiples artículos y capítulos dedicó a esta temática, más importante, colocó en el centro de la reflexión de la sociedad del Estado-nación al racismo, no planteándolo como

una *herencia premoderna* o como una *herencia colonial*, más bien planteó al racismo como un producto de la modernidad. Es interesante que, sobre esta perspectiva, sea una autora tan poco explorada en los estudios, historias y ensayos sobre el racismo. En *Los orígenes del totalitarismo* dedica un capítulo completo, en el libro del *Imperialismo*, Arendt dedica el capítulo 6, titulado *El pensamiento racial antes del racismo*, en donde explora la invención de la raza, su función y papel protagónico en el imperialismo. Posterior a este desarrolla el capítulo titulado *Raza y burocracia*, un extenso análisis del imperialismo, el rol central de África y el carácter material del imperialismo.

Pero la contribución de Arendt no se limita a estos textos, su concepción del mundo moderno, sus análisis de las formaciones políticas y las particularidades europeas y americanas están marcadas por reflexiones críticas a la raza y el racismo. Evidentemente, su análisis del *antisemitismo* está definido por una teoría crítica del racismo como un elemento determinante de las sociedades modernas.

En esta perspectiva y a manera grosera, podemos definir que para Arendt el racismo y la raza son formas de distinción adoptadas, en el marco de la existencia de lo humano, o sea de la igualdad. Se adopta la raza y se ejerce el racismo como una forma de distinción, una forma de diferenciación.

Esta definición continua una cierta tradición fundamentada en la interpretación propuesta por Max Weber (2022) de la desigualdad, que proponía la adopción del racismo en los *poor white trash* como una forma de distinción ante la ausencia de cualquier tipo de distinción material, abriendo con esto una teoría de las clases, más allá de lo económico. En este espacio no podemos demostrar la relación genealógica entre los conceptos, pero creo que se debería dedicar tiempo a entender esta conceptualización en un espacio cultural como el alemán.

Lo cierto es que Arendt, dando continuidad a su crítica a la igualdad impuesta y no producida, ve en el racismo una forma de distinción que reproduce jerarquías y organiza formas de violencia. En este sentido y refiriéndose al caso paradigmático, EE.UU., plantearía:

La situación habría sido enteramente diferente si, como en Los Estados Unidos, se hubiera presupuesto la igualdad de condición. Si cada miembro de cualquier estrato de la sociedad hubiera estado firmemente convencido de que por su capacidad y suerte podía convertirse en el héroe de una historia de éxito. En una sociedad tal la discriminación se convierte en el único medio de distinción, una clase de ley universal conforme a la cual los grupos pueden encontrarse a sí mismos fuera de la esfera de la igualdad cívica, política y económica. Donde la discriminación no está ligada solamente con la cuestión judía puede convertirse en un punto de cristalización para un movimiento político que desee resolver todas las dificultades naturales y todos los conflictos de un país multinacional mediante la violencia, la acción del populacho y la pura vulgaridad de los conceptos raciales. Una de las más prometedoras y peligrosas paradojas de la República americana es el hecho de que se atreviera a lograr la igualdad sobre la base de la población más desigual del mundo, física e históricamente. (Arendt 2022, 129)

A lo largo de su reflexión, Arendt relaciona directamente al racismo con el imperialismo, en este sentido el racismo es un motor de Europa, es una pieza fundamental para entender su riqueza, pero también su conformación política. En otro texto titulado *Sobre el imperialismo*, contenido en *La tradición oculta* (2020) plantea:

...no es posible transformar a todos los pueblos en chusma. Para ello sería necesario que el imperialismo, cuyo núcleo es la doctrina racial y el proceso de expansión infinita, calara en los pueblos en la misma medida y los movilizara en el mismo grado, como antaño el patriotismo y, más tarde, la forma perversa del mismo: el nacionalismo. (Arendt 2020 [1976], 33)

Como se denota, los conceptos que hemos planteado hasta aquí tienen una íntima relación, pero se debe destacar que el *racismo* es un eje central en su concepción del totalitarismo. En la mayoría de explicaciones de este periodo o incluso en las propias explicaciones del imperialismo, el racismo suele ser expulsado o invisibilizado

ante la lógica económica o política, como si se tratara de un resabio, pero para Hannah Arendt no, de hecho en su explicación del antisemitismo, ese concepto se entrelaza con el racismo, remarcando la centralidad de esta actitud, de esta forma de violencia en el centro de la sociedad europea.

En literatura más reciente, como el libro de Kathryn T. Gines (2014) *Hannah Arendt and the Negro Question* el análisis de su concepción del racismo ha sido retomado de manera crítica, principalmente remarcando las distinciones adoptadas por Arendt en la diferencia de la caracterización del fenómeno entre Europa y EE.UU. Gines ha planteado y profundizado la dicotomía y la selectividad presente en el caso del racismo experimentado por los afroamericanos en ese país, analizando atentamente sus obras.

Uno de los textos más importantes en este sentido es el artículo escrito por Arendt en 1959 para la revista *Dissent*, titulado *Reflections on Little Rock*, este artículo está dedicado a abordar críticamente la aplicación de la desagregación racial en las escuelas del sur, adoptando una distinción entre lo social y político, volviendo en gran medida a su crítica de la igualdad política en el plano de la desigualdad social, tal y como discutimos en apartados anteriores.

Esto ha generado un amplio debate, precisamente por la adopción de una posición crítica en un contexto de avance de los derechos civiles. Aunque este tema precisaría un abordaje a mayor profundidad, precisamente un abordaje que desarrolle de manera completa Kathryn T. Gines en el libro antes citado, solo me gustaría plantear una contradicción que la misma Gines señala.

En la perspectiva de Arendt hay una distinción. Por un lado, el racismo europeo tiene una relación directa con el imperialismo, mientras que, en los EE.UU., lo tiene con la esclavización. Arendt no construye un puente, no entrevé las propias lógicas coloniales del país norteamericano, y en gran medida no las ve porque tiene una concepción particular del Estado-Nación estadounidense. Es para ella un caso diferenciado.

¿Cuál es a función del racismo dentro del Estado-nación? ¿Por qué su reproducción acompaña a la modernidad, incluso sin las señales del imperialismo que caracterizó? Y ¿cómo

podemos repensar su contribución a una teoría crítica del racismo hoy en día?

Todas estas, así como las anteriores, son cuestiones instigadoras que demuestran el por qué 50 años después de su muerte física, podemos y deberíamos volver a Hannah Arendt.

Notas

1. «Hannah Arendt, the political philosopher who escaped Hitler's Germany and later scrutinized its morality in "Eichmann in Jerusalem" and other books, died Thursday night in her apartment at 370 Riverside Drive. She was 69 years old».
2. «Hannah Arendt schloss ihr Philosophiestudium 1928 mit einer Promotion bei Karl Jaspers ab. Als Judin musste sie 1933 Deutschland verlassen. In den USA lehrte sie politische Theorie und forschte nach den Wurzeln des Holocausts. Des Haus Schlossber 16 wurde in den 1960er Jahren abgerissen».
3. La revista se puede consultar en: <https://www.lbi.org/collections/periodicals/aufbau/> o https://digipres.cjh.org/delivery/DeliveryManagerServlet?dps_pid=IE18602286
4. «I have always believed that no matter how abstract our theories may sound or how consistent our arguments may appear, they are incidents and stories behind the which, at least for ourselves, contain in a nutshell the full meaning of whatever we have to say. Thought itself... arises out of the actuality of incidents, and incidents of living experience must remain its guideposts by which it takes its bearings of it is not to lose itself in the heights to which thinking soars, or in the depths to which it must descend» (Arendt 2018, 201).
5. Arendt fue editora de la antología de Benjamin, *Illuminaciones*, y le unía una gran amistad y admiración (Young-Bruehl 2004).
6. En algunas traducciones al español se suele emplear la palabra *chusma*, por ejemplo, en la traducción realizada por R.S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez de *La tradición oculta* (2020). La palabra empleada en la versión original del texto en inglés es *Mob*, refiriendo a un multitud desordenada. Por esto, el empleo de *populacho* es mucho más cercana a su sentido original.

Referencias

- Arendt, Hannah. (1959). «Reflections on Little Rock». *Dissent* 6, no. 1: 45-56.
- . 1958. *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York: The World Publishing Company.
- . 2018. *Thinking without a banister: essays in understanding, 1953-1975*. New York: Schocken Books.
- . 2020. *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- . 2022. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernstein, Richard. 2018. *Why Read Hannah Arendt Now?*. Polity Press.
- Bird, David. 06 de 12 de 1975. «Hannah Arendt, Political Scientist Dead». *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1975/12/06/archives/hannah-arendt-political-scientist-dead.html#:~:text=Dec.,John%20R>.
- Gines, Kathryn. (2014). *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana University Press.
- Weber, Max. (2022). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wimmer, Andreas, y Glick-Schiller, Nina. (2003). «Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology». *International Migration Review* 37, no. 2: 576-610.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 2004. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.

Guillermo A. Navarro Alvarado (guillermo.navarro@ucr.ac.cr), es profesor de la Escuela y el Posgrado de Sociología e Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad de Costa Rica. Doctor en Estudios Étnicos y Africanos, Universidad Federal de Bahía (Brasil). Ha publicado recientemente «Racialización de migrantes africanos en tránsito por Costa Rica». *Anuario De Estudios Centroamericanos*, 50(00), 1–36. <https://doi.org/10.15517/aeca.v50i00.62899>

Recibido: 3 de diciembre, 2025.

Aprobado: 5 de diciembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2013

Rocío Zamora-Sauma

Gusanos de seda y mariposas: Hannah Arendt a cincuenta años de su partida

*Los hombres normales no saben que
todo es posible*
David Rousset, citado por Arendt, 1950/2005.

*persisto
sobre los brotes de ira.*
Fadwa Tuqan, Mi libertad (1917)

Introducción

Una versión más breve de este texto fue presentada el 27 de noviembre de 2025 en la actividad conmemorativa *Hannah Arendt y el mundo contemporáneo*, organizada por el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad de Costa Rica. El punto de partida de mi presentación fue la relectura de varios textos tempranos de Hannah Arendt, reunidos en *Ensayos de comprensión 1930-1954* (2005): *Culpa organizada y responsabilidad universal* (1945), *Ya no, todavía no* (1946) y *Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración* (1950). Según la lectura que propongo, estos textos constituyen un antecedente importante de la noción de *banalidad del mal*, asociada y popularizada con el libro *Eichmann en Jerusalén* (1963/2015). Por ejemplo, en *Culpa organizada y responsabilidad universal*, Arendt ya había identificado en la figura de Heinrich Himmler el tipo de estructura social y afectiva que caracteriza la banalidad del mal. Himmler se presentaba como un hombre respetable, que cumplía con

el deber de *paterfamilias*, y a la vez, como uno de los arquitectos de la SS. Himmler, dice, es «un ‘burgués’, con todo el aspecto externo de la respetabilidad, todos los hábitos de un buen *paterfamilias* que no engaña a su mujer y que se desvela por asegurar un futuro decente para sus hijos» (2005, 161). No es «ni un delincuente sexual como Streicher, ni un fanático pervertido como Hitler» (161).

La diversidad de casos similares estudiados por Arendt le permitió no atribuir ese comportamiento a un rasgo personal o excepcional de una persona, sino a una estructura afectiva más amplia de la conducta humana, vinculada a lo que llama el *hombre burgués* o el *hombre-masa contemporáneo*, descrito como sigue:

Él ha llevado tan lejos la dicotomía entre funciones privadas y públicas, entre la familia y la profesión, que en su propia persona ya no acierta a encontrar ninguna conexión entre ambas. Cuando su profesión le fuerza a matar gente, no se ve a sí mismo como un asesino, pues no lo ha hecho por inclinación sino en su desempeño profesional. Por pura pasión sería incapaz de hacer daño a una mosca. (Arendt [1945] 2005, 164)

Con este diagnóstico, Arendt anticipa que, en esta dicotomía entre funciones privadas y públicas y entre familia y profesión, se encuentra definida cierta estructura moral de la época. Aunque la discusión sobre la banalidad del mal puede parecer ajena a su objeción a la teatralidad del juicio contra Eichmann en Jerusalén (1961),



sostengo que el rechazo de Arendt a dicha teatralidad puede leerse desde una postura crítica al sionismo. Particularmente, al uso político de este juicio en la promoción de un Estado etnonacional cerrado y monocultural. Asimismo, para Arendt, el problema consistía en que la teatralización del juicio, al centrar la atención en la personalidad de un solo individuo, podía oscurecer la función del tribunal y la lección que mostraba ese proceso: que Eichmann formaba parte de un engranaje marcado por la estructura afectiva de la banalidad del mal.

En síntesis, los textos tempranos de Arendt sobre la banalidad del mal y su crítica a la teatralidad judicial en *Eichmann en Jerusalén* subrayan la dimensión política de su pensamiento. Esta es: su rechazo de que el juicio contra Eichmann fuera utilizado como instrumento para legitimar fines etno-nacionales, como lo hizo David Ben Gurión al presentar el proceso como un medio para seguir consolidando el Estado de Israel. Esta oposición no se limita a un cuestionamiento táctico o puntual, sino que se inscribe en la defensa arendtiana de una ética de corte universal, que prioriza la responsabilidad ante la humanidad y la interdependencia entre los seres humanos.

Para desarrollar este argumento, me centraré primero en la noción de banalidad del mal, luego abordaré la función política y la teatralidad judicial, y, finalmente, relacionaré estos aspectos con la ética de la cohabitabilidad, tal como la propone Judith Butler (2015, 2024) en su lectura de Arendt.

1. La banalidad del mal

Entre los caracteres que considero centrales rescatar del planteamiento de Arendt sobre la banalidad del mal, se encuentran los siguientes: 1. Arendt propone una comprensión del mal que desplaza el foco de la monstruosidad individual hacia la conducta del ser humano ordinario. 2. La banalidad del mal se caracteriza por la renuncia al pensamiento y la incapacidad de asumir responsabilidad por los propios actos. 3. Esto sitúa el carácter ordinario del mal en relación con cierta estructura afectiva y política marcada

por la separación entre vida privada y responsabilidad pública que permite disociar acción y conciencia. 4. Esta escisión informa la ruptura que creó el *espacio vacío* después de la Primera Guerra Mundial: una interrupción en la continuidad histórica.

Esto último es lo que da pie al título de este escrito: *Gusanos de seda y mariposas*. En *Ya no, todavía no* ([1946] 2005, 197) Arendt afirma que, en una ocasión, Hume había observado que «la civilización humana depende del hecho de que ‘una generación no salga de repente del escenario y la siguiente la suceda con éxito, como ocurre con los gusanos de seda y las mariposas’». Sin embargo, añade que hay ciertos momentos en donde sucede un destino similar, pues «el declinar de lo antiguo y el nacimiento de lo nuevo no es necesariamente una cuestión de continuidad». En estos momentos, «la cadena está rota y un ‘espacio vacío’ emerge, una suerte de tierra de nadie en términos históricos, que sólo puede describirse con las palabras ‘ya no y todavía no’» (Arendt 2005, 197).

La noción de *espacio vacío* me sirve aquí para entender la emergencia de una fractura histórica que todavía seguimos viviendo, marcada también por la operación irreflexiva que separa vida privada y responsabilidad pública. Esta escisión se refuerza por el peso de la autoridad institucional que promueve la obediencia y normaliza el daño común. El caso de Eichmann fue ejemplar, como puede verse en los siguientes ejemplos.

Eichmann en Jerusalén recoge los reportajes que Arendt escribió como enviada especial de *The New Yorker* para cubrir el juicio contra Adolf Eichmann de 1961. Analizando el comportamiento del acusado, Arendt constató un aspecto presente en sus escritos previos: la banalidad del mal. El abogado defensor de Eichmann, Robert Servatius, dijo en una entrevista: «Eichmann se cree culpable ante Dios, no ante la Ley» (citado por Arendt 2015, 40). Se declara inocente frente al tribunal al no haber, según dice, matado a un ser humano en su vida o haber iniciado las negociaciones que llevaron a la Solución Final. Eichmann estaba cumpliendo la ley. «Eichmann recordaba perfectamente que hubiera llevado un

peso en ella en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas» (46).

Eichmann se dice cercano al precepto kantiano de actuar por mor del deber, no obstante, como reconoce Arendt en su reportaje, la moral kantiana «está tan estrechamente unida a la facultad de juzgar que elimina en absoluto la violencia ciega» (199). Esto también lo reconoció Eichmann cuando anunció que «había dejado de ser ‘dueño de sus propios actos’ y que él no podía ‘cambiar nada’» (200). Su narrativa rígida, similar a la de Efraín Ríos Montt en Guatemala (2013), niega alternativas y se somete a una estructura que hace que cualquier otro comportamiento parezca inviable. Ambos se declararon inocentes, pero la justicia transicional los condenó al reconocer la capacidad humana de actuar de otra manera.

En el *Post Scriptum*, Arendt aborda directamente la noción de banalidad del mal, indicando que ésta puede llevar a controversias. No pretende afirmar que Eichmann no fuera responsable de lo que hizo, sino que buscó mostrar otra cosa: representaba un rasgo de la personalidad del *hombre burgués*.

Quando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. Eichmann no era un Yayo ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que ‘resultar un villano’, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y, en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía*. (417)

Eichmann presentaba así a otro tipo de personaje, definido por su extraordinaria diligencia para progresar en su carrera. Se presentó como una persona irreflexiva, orgulloso de haber seguido las normas del régimen. Este tipo de estructura afectiva queda magistralmente

escenificada en la película de Jonathan Glazer, *Zona de interés* (2023). La actuación de Sandra Hüller retrata a una mujer absorbida por mantener la casa y cumplir con las expectativas sociales, totalmente ajena a la violencia que ocurre del otro lado del muro: un campo de concentración. Su vida doméstica se desarrolla encerrada en la lógica de la cuarta pared, evidenciando cómo la banalidad del mal se sostiene en la separación absoluta entre conciencia y acción, entre espacio privado y responsabilidad pública.

Pensando en las escenas de *Zona de interés*, junto con eventos contemporáneos como el genocidio en Palestina, la situación de los presos en la Megacárcel de El Salvador, las personas presas políticas en Nicaragua, la persecución de migrantes en Estados Unidos y los ataques al Estado de Derecho en diversas partes del mundo, podemos preguntarnos sobre si estos fenómenos se encuentran ligados a ese momento histórico y si, en ese caso, existe una continuidad como la que existe entre gusanos y mariposas.

Como lo referí antes, en *Ya no, todavía no*, Arendt ([1946] 2005) había propuesto una explicación sobre esta desintegración moral. La Primera Guerra Mundial, dice, produjo una interrupción en la continuidad histórica entre generaciones que va a recrudescerse con la Segunda Guerra Mundial. También en *Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración* ([1950] 2005), Arendt afirma que los campos de concentración fueron un *fenómeno inesperado* que desafió los marcos de comprensión y las preconcepciones sobre el comportamiento humano con las cuales trabajan las disciplinas académicas (283). Además, este *fenómeno inesperado* que vino a mover los presupuestos de las ciencias sociales se revelaba en la incredulidad de quienes negaban los hechos que se relataban con la apertura pública de los campos. Por otra parte, lo que sucedía en estos espacios era *incomprensible* al responder, al menos, a juicio del momento, a una lógica anti-utilitaria.¹ En otros términos, los campos *no eran necesarios*. La esclavitud, el trabajo forzado, las masacres a pueblos colonizados han formado parte de las prácticas del curso de la historia, sin embargo, en todos ellos, dice Arendt, se buscaba un «propósito definido» (285). En los campos,

esta razón no había sido evidente y, en ese sentido, no parecía verosímil.

Crear o no creer en la existencia de algo que se nos presenta con total evidencia habla del componente volitivo de la percepción y del juicio. Muchas veces no queremos creer en lo que vemos y, por ende, lo negamos. Esta cualidad define un aspecto general de la estructura perceptiva que nos interpela hoy cuando vemos de frente el estallido de fenómenos cercanos a los totalitarismos de la primera parte del siglo XX, empero nos negamos a ver su parecido o volteamos la mirada para idolatrar el carácter de los personajes en su función profesional y éxito económico.

Los planteamientos de Arendt nos permiten realizar, entonces, un ejercicio de reflexión para mirarnos al espejo a través de un contexto que pareciera pasado. Nos observamos como miran las mariposas a los gusanos de donde provienen: son *el mismo* ser y, al mismo tiempo, otro. En este sentido, me parece importante notar que la noción de banalidad del mal propuesta por Arendt no describe un fenómeno viejo, sino el tipo de estructura afectiva y política de la condición humana en la modernidad. Subraya la ruptura con los marcos que hacían inteligible la experiencia: cuando el juicio se subsume a las normas y se vuelve irreflexivo, desaparece la posibilidad de reflexión ética. Cuando la autoridad moral se encuentra separada de una ética de la cohabitación de todas las personas, entonces se devuelve al mismo modelo del hombre burgués, definido por la supremacía del éxito individual. Estos aspectos son los que me permiten entender la posición de Arendt sobre cierto uso de la función política de la teatralidad judicial, precisamente al observar que la mediatización y visibilidad de los procesos tiene el poder de legitimar ideas y estructuras de poder e ir en contra de una noción más vasta de justicia restaurativa.²

2. Funciones de los juicios y su teatralidad: el caso de Eichmann en Jerusalén

En los casos de justicia transicional, particularmente por crímenes de guerra, lesa humanidad o genocidio, las disputas involucran amplios sectores de la sociedad y suelen poner en el espacio público los conflictos históricos que han provocado tales procesos. En este contexto, la justicia adversarial propone espacios públicos donde se disputan poderes, independientemente del proceso que sea. Algunas veces otorgando procesos reales, aunque siempre limitados, de justicia – como en el caso de la batalla por la memoria, abierta por el juicio por el genocidio ixil en Guatemala y la denuncia de las estructuras coloniales de la guerra contrainsurgente en ese país – y, en otros, instrumentalizando proceso de justicia para la instalación de regímenes totalitarios – como en el caso de la instrumentalización que hizo Ben Gurión de este juicio para legitimar el Estado de Israel.

En el caso de la historia de la teatralidad judicial, el proceso contra Adolf Eichmann se convirtió en un hito al otorgar protagonismo a los testigos (como lo propone Shoshana Felman 2002) y al articular un relato de larga duración sobre los despojos sufridos por «el pueblo judío» (Arendt 2015). En los términos que rescata Hannah Arendt en su primer reportaje de febrero de 1963, el fiscal anunció que «They were to watch a spectacle as sensational as the Nuremberg Trials; only this time, Mr. Hausner noted, ‘the tragedy of Jewry as a whole was the central concern’».

Esta narrativa de larga duración tiene una función política en este tipo de procesos judiciales de transición. Por ejemplo, también en el juicio por genocidio en Guatemala (2013) se realizó una interpretación de larga duración del genocidio ocurrido entre 1982 y 1983 bajo la dictadura de Ríos Montt. La explicación de los crímenes en los peritajes llevó a volver a contar la historia del colonialismo en ese país para entender la percepción estructural del racismo en Guatemala. La diferencia que yo veo está en los usos de esa historia. En el caso del juicio en Guatemala, esta narrativa permitía entender la violencia

estructural de larga duración en ese país para producir un proceso de memoria pública e institucional, así como de reconocimiento y justicia restaurativa. En el juicio contra Eichmann, este enfoque sirvió para legitimar la idea de que la población judía merecía un territorio propio, tras siglos de persecución y despojo. No obstante, con ello se buscaba justificar los efectos de la ocupación colonial sobre los territorios palestinos, marcada por asesinatos, desplazamientos forzados y persecución, hechos que se conocen como la *Nakba*, la catástrofe. En otros términos, este juicio no servía a un proceso de justicia como el que efectivamente merecían las víctimas de la Shoah, sino a un proceso genocida que ha recrudecido sus fuerzas en los últimos dos años.

Desde estas consideraciones, es importante reconocer que el diagnóstico de Arendt muestra que los mecanismos del derecho son porosos y que la justicia teatraliza los conflictos mediante estrategias que pueden ser útiles o perjudiciales a la justicia restaurativa y a la cohabitabilidad de poblaciones distintas habitando un mismo territorio. Veamos un poco más de cerca ciertos extractos del reportaje de Arendt.

Tal y como reconoce Arendt, en el juicio contra Eichmann, el carácter teatral («the play aspect of the trial») se desmoronó frente al relato de las atrocidades, pero esto no se dio de la misma manera en el uso político que instrumentalizó David Ben Gurión y otras figuras políticas en ese momento. Ben Gurión, «al que con justicia se le llama ‘el arquitecto del Estado de Israel’, fue el invisible director de escena en el juicio de Eichmann» (Arendt 2015, 16). Arendt señala que si bien Ben Gurión no asistió a las audiencias, siempre «habló por boca de Gideon Hausner» (16), el fiscal general. Arendt aclara que el presidente Moshe Landau mostró su disposición a no dejar que ese juicio se convirtiera en un *show trial*. Sin embargo, señala, no siempre lo logró, pues «el juicio se celebró en una sala dispuesta como de un teatro, y ante un público, de manera que el impresionante grito del ujier, al anunciar el inicio de cada sesión, producía un efecto parecido al que causa ver alzar el telón» (15).

En la primera entrega de su reportaje (2015), Arendt describe asimismo cómo el juicio de Eichmann articuló dos espacios: la sala judicial

y el espacio público a través de la prensa. Al iniciarse el relato de los testigos, «la figura del hombre en el interior de la cabina de vidrio se hacía más pálida y fantasmal» (22), anulando «el aspecto teatral del juicio» (22). La defensa buscó desacreditar documentos, sin atacar a los testigos, y el juicio nunca se convirtió en un drama centrado en Eichmann, sino, más bien en la narrativa que configuró Ben Gurión sobre los sufrimientos del pueblo judío y el deber «de todas las naciones» a avergonzarse sobre lo sucedido (23).

Tal como podemos leer en esas páginas, el juicio fue útil a la legitimación del Estado de Israel en varios aspectos. Por un lado, construía una retórica sobre la diferencia entre «el heroísmo del pueblo israelita y la abyecta obediencia judaica» (24) – obediencia a lo que moldeó la hostilidad de su entorno. Por otro, este marco les permitió poner el énfasis en que «tan solo la formación de un Estado judío había hecho posible que los judíos se defendieran, tal como lo hizo Israel en la guerra contra la Independencia, en la aventura de Suez, y en los casi cotidianos incidentes de las peligrosas fronteras israelitas» (24). Citando nuevamente a Ben Gurión, el juicio debía «descubrir a otros nazis» y «las relaciones existentes entre los nazis y algunos dirigentes árabes» (citado por Arendt 2015, 24). Líneas después de la referencia a las declaraciones de Ben Gurión, Arendt afirma lo siguiente:

Su conocimiento de la imperecedera omnipresente naturaleza del antisemitismo no solo ha sido uno de los más potentes factores ideológicos del movimiento sionista después del caso de Dreyfus, sino que ha sido también la causa de la sorprendente buena disposición que la comunidad judía alemana mostró en orden a entablar negociaciones con las autoridades nazis, durante las primeras etapas de la implementación del régimen. (25)

Como puede leerse, Arendt está mostrando cómo la narrativa de *eternidad* del antisemitismo cumple una función ideológica en la fundación del Estado de Israel. Hay que insistir en que la narrativa aquí no es cuestionada en cuanto verdad histórica, sino según su función política. Es

en este sentido que interpreto que Arendt rompe con la respuesta sionista de una solución etno-nacional al problema de la seguridad judía. Se distancia de una política que clausura la pluralidad en nombre de la supervivencia de un pueblo, en el contexto, precisamente, de un espacio pluri-etno-cultural.

Su postura crítica se entiende mejor cuando se vincula con las reflexiones tempranas sobre culpa, responsabilidad y vergüenza. En el texto ya mencionado, *Culpa organizada y responsabilidad universal*, de 1945, Arendt argumenta que una de las estrategias más importantes de la propaganda nazi fue la disolución de la distinción entre alemanas y nazis o entre partidarios activos y gente ordinaria. Esta estrategia fue performada mediante la incorporación de estructuras de terror en la sociedad y el ejército, complicando las posibilidades «de organizar en el futuro un movimiento clandestino de resistencia» (2005, 155). Y, añade, «En todo caso, quienes hoy en Alemania dieran en organizar activamente un movimiento antinazi de resistencia, encontrarían, rápida muerte si fueran incapaces de actuar y de hablar justamente como nazis» (156).

Estos textos de Arendt destacan cómo la aparenta culpa colectiva del pueblo alemán se encuentra vinculada, en realidad, con el tipo de manipulación de la propaganda bélica nazi que distorsionó la percepción de responsabilidad y generó una ilusión de culpabilidad nacional. Como lo podemos ver hasta el día de hoy, esta estrategia ha sido útil a la defensa del sionismo. Según dice: «en Alemania nadie será capaz de decir si está tratando con un héroe anónimo o con un antiguo asesino de masas» (157-158). Esto ha culminado con el argumento del sionismo internacional y con una narrativa en la cual todos somos y seremos responsables de lo que ocurrió en Alemania y, por ende, Israel puede actuar cómo lo requiera. Para Arendt, el problema radica en cómo comportarnos ante un pueblo donde las líneas entre criminales y personas normales, culpables e inocentes, se han borrado. Esto, precisamente, debido a lo que el régimen nazi hizo creer y que terminó por ser útil al sionismo. En otras palabras, parece que habría un principio de continuidad entre el Estado de Israel y el

nazismo, como aquel que existe entre los gusanos y las mariposas.

Ahora bien, el régimen nazi no solo dependió de fanáticos, sino de ciudadanos comunes, precisamente porque terminó de mostrarnos la rotura de la personalidad producto de las dos guerras en Europa. En este contexto y frente a la noción de *culpa universal* y culpabilidad punitiva, Arendt introdujo la noción de responsabilidad. Esta es la que podría apelar a una dimensión ética más amplia: todos los seres humanos compartimos una responsabilidad mínima por los actos de otros, y ningún país puede desentenderse de la violencia cometida más allá de sus fronteras.

Es en este sentido que, me parece, el planteamiento de Arendt sobre la banalidad del mal y la teatralidad judicial pueden ser comprendidos desde su desconfianza frente a cualquier narrativa política fundada en identidades eternizadas o absolutas, ya que reproducen la misma lógica racial y antiplural que hizo posibles los totalitarismos y el *espacio vacío* que describe en los otros textos antes mencionados. Para ella, la cuestión está en hacer habitable el mundo y forjar una vía para colmar el espacio vacío entre acción y conciencia.

Como ella lo sugiere, la vergüenza que puede sentir un individuo no es simplemente nacional, sino humana. Así, cuando Arendt señala que si le preguntaran sobre si tendría «vergüenza de ser alemana», respondería que ha estado tentada de «decir ‘vergüenza de ser humana’, algo que expresa lo que finalmente queda de nuestro sentido de la solidaridad internacional» (2005, 164). Es ante esta solidaridad internacional que el pensamiento de Arendt adquiere un marco para pensar nuestro mundo actual. La línea es tenue, no es una culpa universal, sino una responsabilidad ante sí mismas y ante los demás. Y es precisamente este marco el que parece llevar su molestia frente al uso político del juicio contra Eichmann en la legitimación política del Estado de Israel. Volver a legitimar la existencia de un solo pueblo sobre un territorio sería seguir la misma lógica del nazismo.

3. La ética de la cohabitabilidad (Butler con Arendt)

Quisiera terminar esta presentación refiriendo la recepción que ha tenido la ética de Arendt en la propuesta de Judith Butler de una ética relacional y de la cohabitabilidad. Para esta autora, la cuestión de la responsabilidad ha estado históricamente atrapada en un «individualismo metodológico» (Butler 2024, 213), que limita la capacidad de comprender los fenómenos colectivos y las estructuras de poder que atraviesan nuestras vidas. Es este individualismo el que permite esa separación entre vida privada y responsabilidad pública.

La crisis climática, los feminicidios, la violencia policial, la expansión del fascismo y la propagación del odio político muestran que nuestra respuesta no puede reducirse a un juicio individual o a una reacción moral aislada. Propone que debemos salir de la auto-preocupación moral y analizar cómo las formas de poder estructuran nuestras relaciones y afectan al mundo que compartimos.

Asimismo, la ética de la cohabitabilidad que propone Butler en su lectura de Arendt ofrece una crítica a la concepción clásica liberal del individualismo, centrada en la idea del contrato, de la libre elección y del componente volitivo. Lo que Arendt recriminó a Eichmann, dice Butler (2015), es haber pensado que él podía elegir con quién habitar la tierra.

Para Arendt, el carácter no elegido de la cohabitación en la Tierra es la condición de nuestra misma existencia en tanto seres éticos y políticos. Por consiguiente ejercer la prerrogativa del genocidio supone destruir las condiciones políticas de la persona, pero además implica que se acaba con la propia libertad, entendiendo por tal acto no algo individual sino una acción plural. Sin esa pluralidad contra la que nada podemos decidir, no tenemos libertad y, por tanto, tampoco tenemos elección. (114)

Butler rescata el que Arendt no buscara solamente reconocerse como *judía*, sino como parte de la humanidad. Esa vergüenza no de ser

alemana, sino humana, frente a los crímenes que se ejecutan, es el punto de partida del pensamiento político, pues se trata, en resumen, de reconocer que nadie queda totalmente al margen del daño producido a la humanidad en su conjunto y que ningún país puede desentenderse de la violencia cometida más allá de sus fronteras. Desde esta perspectiva, el sentido de responsabilidad deja de ser una cuestión de acierto o fracaso personal, o de culpa, y se convierte en un reconocimiento de nuestra interdependencia con los demás y con el planeta. Nuestro vínculo ético no anula la singularidad de cada individuo, sino que subraya la apertura fundamental en la que ya nos encontramos: siempre respondemos, aun cuando creemos no hacerlo.³ Este marco pre-judicativo y relacional de la responsabilidad permite entender la ética y la política como un compromiso con la cohabitabilidad: responder a la injusticia y al daño colectivo exige considerar la vida de los otros y los ecosistemas que nos sostienen, en lugar de limitarse a un cálculo individual de culpa o mérito. En esta vía, la reflexión de Butler amplía la ética arendtiana de la humanidad compartida, trasladándola a los desafíos contemporáneos que requieren una práctica política orientada por la interdependencia y la solidaridad, y no solo por el juicio moral individual, que domina las condenas penales.

Es importante resaltar, entonces, que las estructuras afectivas y políticas actuales reflejan, en parte, la lógica de la propaganda nazi, que disolvía la individualidad y hacía que todos se sintieran responsables bajo un sistema de culpa, obediencia y miedo. Sobre todo, que esa culpa debía responder frente a un solo pueblo, aun cuando se volviera a perpetrar genocidio con otro juzgado como amenazante. Además, esto se vincula con la tendencia a la irreflexión y la delegación de juicio moral, configurando modos de relación social basados en la defensa de lo propio y de la invisibilización del daño común.

Hoy, estas estructuras se reproducen en la forma en que las personas normalizan la violencia, la desigualdad y la exclusión. Reconocer esta continuidad histórica permite situar la ética de la cohabitabilidad como respuesta política y moral frente a nuestra interdependencia

compartida para volver a habitar ese espacio vacío que dejó la desintegración de las dos guerras en las estructuras políticas y afectivas. En resumen, la descripción de Arendt sobre la dominación total permite comprender fenómenos contemporáneos en Centroamérica, como los reportados en la Megacárcel de El Salvador, en las prisiones de Nicaragua o en las persecuciones de personas racializadas en Estados Unidos. En todos estos casos se cumple con las etapas que Arendt identifica para describir la desintegración de la personalidad, meta suprema de los gobiernos totalitarios:

Esta desintegración de la personalidad se acomete a través de diferentes estadios; el primero es el momento del arresto arbitrario, en que se destruye a la persona jurídica no a causa de la injusticia del arresto sino a causa de que el arresto no tiene la más mínima relación, cualquiera que sea, con las acciones u opiniones de esa persona. El segundo estadio de destrucción incumbe a la personalidad moral y se consigue mediante la separación de los campos de concentración del resto del mundo, una separación que hace del martirio algo sin sentido, vacío, ridículo. El último estadio es la destrucción de la individualidad misma y se logra por la permanencia e institucionalización de la tortura. El resultado final es la reducción de los seres humanos a su ínfimo denominador común posible de 'reacciones idénticas'. (Arendt 2005, 295-296)

El relato de las personas presas políticas en Nicaragua, ahora en el exilio, nos vuelven a mostrar que la lógica totalitaria no es exclusiva de los regímenes del siglo XX, sino que reaparece en formas adaptadas a estructuras contemporáneas de poder. Como recordaba un superviviente de Buchenwald: «Los hombres normales no saben que todo es posible» (citado por Arendt [1950] 2005, 296-297). A modo de cierre, uno de los aciertos que nos lega el pensamiento de Arendt es la posibilidad de entender el espacio ético, no como la aplicación ciega de las normas, sino la adecuación ante la ley, sino la posibilidad de pensar en ese espacio en donde la ley aún no ha

sido aplicada y donde podemos colmar el espacio vacío que dejó la separación entre vida privada y pública, entre acción y conciencia. Asimismo, que entre los gusanos y las mariposas, pese a sus diferencias, persiste un hilo de continuidad que les une. Y que este hilo solamente puede ser reconstruido con la resistencia y la apuesta por la cohabitabilidad. Tal y como declama la poetisa palestina, Fadwa Tuqan:

*persisto
sobre los brotes de ira.*

Notas

1. Esta noción de *no utilidad* ha sido debatida indirectamente por otros estudios. Por ejemplo, Lehnstaedt (2010) analiza el caso de Alta Silesia Oriental y revela que el régimen nazi combinó la explotación económica lucrativa con la planificación del exterminio. Este tipo de estudios han ido ampliando el debate sobre la utilidad del racismo y de los regímenes totalitarios, como lo vemos también hoy en las formas de movilización espacial y genocida de palestinos con fines de colonización de tierras para el lucro de sus inversores, turismo, entre otros.
2. Esta lectura sobre el rechazo de la teatralidad judicial en Arendt contrasta, aunque no pretende contradecir, con otras lecturas que yo misma he realizado o con las lecturas magistrales de Shoshana Felman (2002).
3. Butler (2015) retoma a Arendt, y también a Levinas, precisamente al buscar separar el pensamiento judío del sionismo.

Referencias

- Arendt, Hannah. 2015. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Editorial Lumen.
- . 2005. *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid: Caparrós editores.
- . 1963. «Eichmann in Jerusalem—I». *The New Yorker*. <https://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem-i>.

- Butler, Judith. 2024. «Judgement, Freedom, Solidarity: Thinking with Arendt». *Journal of Italian Philosophy* 7: 212–30.
- . 2015. «Precarious life and the ethics of cohabitation». En *Notes toward a performative theory of assembly*, 99-122 Cambridge / Londres: Harvard University Press.
- Felman, Shoshana. 2002. *The juridical unconscious: trials and traumas in the twentieth century*. Massachusetts, Londres: Harvard University Press.
- Lehnstaedt, Stephan. 2010. «Coercion and incentive: Jewish Ghetto labor in East Upper Silesia». *Holocaust and Genocide Studies* 24, no. 3: 400–430. <https://doi.org/10.1093/hgs/dcq056>.

Rocío Zamora-Sauma (mariadelrocio.zamora@ucr.ac.cr) es profesora asociada de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF, UCR) y editora de la Revista de Filosofía de la misma universidad. Doctora por el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín y master por las universidades de Luxemburgo, Toulouse II-Le Mirail y la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica. Entre sus campos de investigación se encuentran las relaciones filosóficas e históricas entre espacio y archivos, cine, memorias vivas, ecología, justicia y Derechos Humanos.

Recibido: 3 de diciembre, 2025.

Aprobado: 7 de diciembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.1830

Amanda Sagasti

Inteligencia artificial en la investigación filosófica

Introducción

Este trabajo corresponde a la conferencia inaugural *Inteligencia artificial en la investigación filosófica* presentada en las XXXI Jornadas de Investigación Filosófica en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica que se llevó a cabo el 10 de setiembre de 2025. El texto a continuación corresponde a esa conferencia, con algunas variaciones.

Orígenes de la inteligencia artificial

En 1966, Joseph Weizenbaum, un profesor asociado de MIT escribió el código para el primer *chatbot*, es decir, un programa hecho para establecer conversaciones entre humanos y máquinas en lenguaje natural, simulando un diálogo entre humanos. Escribió este programa para una IBM 7094, una de las primeras computadoras en usar transistores en lugar de tubos de vacío. No era una computadora personal, dedicada a un usuario, sino una que se utilizaba para *time-sharing*, o tiempo compartido, que es una forma en la que muchos usuarios comparten algún recurso computacional. El *chatbot* se llama ELIZA, haciendo referencia a Eliza Doolittle, el personaje de Julie Andrews en el musical *My Fair Lady*, basada en la obra de teatro *Pígalión* de George Bernard Shaw. Eliza es una vendedora de flores que recibe lecciones de dicción de un profesor que le enseña a *hablar bien* para sonar mucho más sofisticada de lo que realmente es.

En el artículo de Weizenbaum titulado *Computational Linguistics* afirma: «ELIZA es un programa que posibilita las conversaciones con computadoras en lenguaje natural» (1966, 36). Así, un usuario frente al teclado digita una oración, el programa lee el texto, busca palabras clave, y cuando identifica alguna, hace una transformación preestablecida por una regla e imprime la respuesta en consola (Weizenbaum 1966, 37). Weizenbaum mismo afirma que «el problema central es uno de manipulación de texto y el asunto clave es la regla de transformación» (Weizenbaum 1966, 37).

ELIZA no solamente simula conversaciones humanas mediante transformaciones de texto, sino que Weizenbaum codificó el programa para que tuviera la estructura de una conversación con cierto tipo de psicoterapeutas. Weizenbaum escogió este modo de conversación porque es una forma de hablar que no necesariamente presupone que hay un contexto. Por ejemplo, si una fuese a decirle a un psicoterapeuta «fui a andar en bote», podría éste contestar «cuénteme más sobre los botes» (Weizenbaum 1966, 42). Un psicoterapeuta tendrá claro qué es un bote, pero su respuesta tiene la intención de dirigir la conversación en una dirección en particular. Así la responsabilidad de la conversación recae sobre la persona usuaria y hace que el programa parezca mucho más impresionante que solamente una manipulación de texto.

El año de 1966 fue hace casi 60 años. Esta es una conversación traducida al español de ELIZA, en donde las respuestas del programa



se presentan en mayúsculas (Weizenbaum 1966, 36-37):

Todos los hombres son iguales.

¿DE QUÉ MANERA?

Siempre nos están molestando por una cosa u otra.

¿PUEDES PENSAR EN UN EJEMPLO ESPECÍFICO?

Bueno, mi novio me hizo venir aquí.

TU NOVIO TE HIZO VENIR AQUÍ.

Dice que estoy deprimida la mayor parte del tiempo.

SIENTO MUCHO SABER QUE ESTÁS DEPRIMIDA.

Las respuestas del programa consisten en reformulaciones que digita la persona usuaria: el programa sistemáticamente reformula basado en palabras clave, lo que da la sensación de estar hablando con un ser humano.

Quizá lo más interesante de todo esto, además de haber conceptualizado el primer *chatbot*, es que Weizenbaum mismo reconocía el potencial de asombro: «las máquinas están diseñadas para comportarse de maneras asombrosas, a menudo suficientes para deslumbrar incluso al observador más experimentado» (1966, 36). Hubert Dreyfus y su hermano Stuart relatan la historia de ELIZA, afirmando que las personas usuarias se dejaban sorprender por estos trucos lingüísticos. Cuentan que Weizenbaum se horrorizaba cuando veía que algunas personas divulgaban sus sentimientos más profundos y hasta pedían que otras personas salieran de la habitación mientras usaban el programa (Dreyfus y Dreyfus 1988, 71).

Si en esa época un científico como Weizenbaum ya mostraba su preocupación por un programa como este, un *chatbot* bastante rudimentario comparado con los grandes modelos de lenguaje que tenemos ahora, entonces ¿cuál es nuestra situación actual? Si en ese tiempo este tipo de respuestas, que básicamente consistían en reformular las oraciones planteadas por las personas usuarias, ya comenzaban a provocar la sensación de que detrás de la máquina había un humano, o alguna característica humana, ¿qué pensamos ahora en el 2025 con los *chatbots* al alcance del público?

Con esta analogía quiero resaltar varias cosas. Primero, no se puede negar que en términos computacionales, y específicamente de hardware, hay un salto abismal entre ELIZA y un programa como ChatGPT. Se trata del cambio de tubos de vacío y transistores a microchips y GPUs (unidades de procesamiento gráfico). En términos de software, ELIZA ni siquiera era un programa particularmente complicado o difícil de implementar, así que es importante destacar que en el área tecnológica no hay punto de comparación.

Sin embargo, y en segundo lugar, el fenómeno de conversar en lenguaje natural con máquinas no es nuevo. Los grandes modelos de lenguaje funcionan esencialmente de la misma forma que lo hace ELIZA: interactuamos con ellos mediante una caja de texto donde preguntamos algo, el programa transforma nuestros datos de entrada, y nos devuelve un resultado que nos suena razonable y útil, y en consecuencia le atribuimos condiciones humanas. Hofstadter llamó a esto el *efecto ELIZA*: la susceptibilidad de las personas a buscar analogías entre las respuestas de un sistema informático y un humano (Hofstadter 1995, 157).

Tercero, definitivamente hay similitudes entre 1966 y 2025 en la manera en la que nos relacionamos con la tecnología. ELIZA le mostró claramente a Weizenbaum que hay ciertos mecanismos de la mente humana que la moldean en cuanto a su respuesta a la tecnología, al punto tal que escribió «ha sido muy difícil convencer a algunos sujetos de que ELIZA (con su programa original) no es humana» (Weizenbaum 1966, 42). En la actualidad también estamos deslumbrados por la tecnología, lo que despierta una natural curiosidad sobre la forma en la que nos vinculamos con ella desde la perspectiva cotidiana.

En resumen, a pesar del avance tecnológico gigantesco logrado en los últimos sesenta años, ELIZA y una gran parte de los programas populares de hoy comparten características en cuanto a la interacción reactiva de un *prompt* y una respuesta, y tienen efectos similares sobre nuestra mente, pues tanto entonces como ahora nuestra percepción es que estamos conversando con alguien y no con algo.

Definiciones de la inteligencia artificial

Es difícil establecer el momento exacto de inicio del proyecto de la inteligencia artificial (IA), porque el desarrollo de esta disciplina sucede en un contexto de avance en diversas ciencias en las que podríamos encontrar antecedentes y eventos que han contribuido a su concepción actual. Aunque la historia de esta ciencia se puede segmentar de varias formas, hay un momento decisivo documentado en el que se concretó la disciplina.

En 1955, John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester y Claude Shannon formularon una propuesta de un proyecto de investigación de verano en Dartmouth College sobre la IA que se basa en la siguiente conjetura: «todo aspecto del aprendizaje o cualquier característica de la inteligencia puede, en principio, describirse con tanta precisión que una máquina puede simularlo» (1955, 2). Lo que llama la atención de esta formulación es que la inteligencia se pueda describir de tal forma que una máquina pueda simularlo.

Esta definición inicial de la IA puede complementarse con la indagación que hace Haugeland en *Mind Design II*: «el campo de la inteligencia artificial es el intento de construir artefactos inteligentes, sistemas con mente propia. [...] La inteligencia natural sigue siendo el objetivo final de la investigación» (1997, 1).

Quizá lo señalado por Haugeland fue la manera que inició la investigación en la IA, que, por cierto, contiene un objetivo bastante ambicioso con la inteligencia natural en el centro de la disciplina. Pero había que empezar por algún lado, ¿verdad? Si esa era la meta original, los programas de IA construidos en los inicios de la disciplina, por ahí entre los 50s y 60s, eran torpes comparados con los que tenemos ahora. Pero si los vemos como resultados temporales, como pasos para llegar donde estamos ahora, todos esos fracasos fueron positivos. Es como si fallar fuese una parte esencial para consolidar conocimientos en esta disciplina y lo es, al menos en mi experiencia como estudiante de la Escuela de Ciencias de la Computación e Informática de la

Universidad de Costa Rica. Estamos acostumbrados a percibir que fallar no es bueno, pero en ciencias de la computación es considerado como pilar del aprendizaje.

A finales del siglo pasado, la investigación y creación de programas, robots, y el diseño y ejecución de experimentos eran actividades mucho más caras y mucho más difíciles de lograr. Ahora, por la ley de Moore, que plantea que hay un crecimiento exponencial de la potencia de procesamiento al tiempo que se da una disminución en el tamaño y el coste de los dispositivos electrónicos, hemos tenido un crecimiento tecnológico que nos permite tener a cada uno al menos una instancia de algún programa de IA disponible en todo momento.

A medida que el campo de la IA se iba consolidando, sus objetivos también iban cambiando: luego de un tiempo, ya no se trataba de crear o simular una mente humana, sino solamente una parte de ella, como por ejemplo la visión o la percepción. De la misma manera, y en tanto los resultados temporales se robustecían como plataformas nuevas de conocimiento, se formulaban objetivos nuevos que cambiaban la disciplina. Producto de este desarrollo, actualmente hemos alcanzado un punto en el que la IA es realmente un campo interdisciplinario: combina ciencias de la computación, psicología, neurociencias, filosofía, biología, y educación, entre muchas otras áreas del conocimiento.

Otra razón por la cual la IA es tan relevante en este momento es la disponibilidad y el acceso a la tecnología. La IA está integrada en nuestras vidas, y pasó de ser un boom explosivo y novedoso a algo que se va asentando para convertirse en una presencia más cotidiana. ¿Se dieron cuenta que WhatsApp ya tiene una IA integrada? ¿Qué significa eso para nuestra manera de comunicarnos? ¿La privacidad de nuestros datos? No nos veo muy preocupados por eso. Es como si fuera normal que todo tenga IA. Lo que quiero decir es que ya es una parte, y tal vez decir fundamental es muy fuerte, pero ciertamente una parte importante de nuestras vidas cotidianas y académicas ya sea que lo detectemos o no.

¿Pero cómo definimos IA para empezar a conversar sobre ella? La definición de IA que encuentro más sólida es la que da la UNESCO:

«aquellos sistemas con capacidad para procesar datos de forma similar a un comportamiento inteligente» (UNESCO, 2025). Entre las características de *comportamiento inteligente* se encuentran la capacidad de procesar datos e información de una manera que se asemeje a un comportamiento inteligente, y la habilidad de abarcar aspectos de razonamiento, aprendizaje, percepción, predicción, planificación o control (UNESCO 2021, 10).

Noten que esta definición no hace referencia a un programa específico o a una tecnología particular, sino que se centra en cómo funciona. Esto reconoce que el «rápido ritmo del cambio tecnológico dejaría obsoleta de forma repentina cualquier definición fija y estrecha, además de hacer inviables las políticas que se hubieran podido desarrollar de cara al futuro» (UNESCO 2025).

Existen distintas taxonomías y clasificaciones de la IA, todas con sus ramificaciones e implicaciones computacionales, filosóficas y metafísicas. Entre los grandes tipos de IA podemos señalar la IA autónoma, la IA predictiva y la que nos interesa a nosotros, la IA generativa (o *GenAI*). Este es un tipo de IA que se enfoca en generar contenido, en crear imágenes (*Stable Diffusion*, *Midjourney*), texto (*ChatGPT*, *Claude*, *Gemini*), música (*Suno*), videos (*Pika*, *Sora*), entre otros productos. Dentro de esta categoría de IA generativa, lo que nos interesa por el momento es el tipo que transforma y produce texto, los llamados *Large Language Models* (LLMs) o grandes modelos de lenguaje. Estos modelos están optimizados para predecir la siguiente palabra en un encadenamiento, y así utilizar lenguaje coherente de manera que las personas usuarias son los quienes le adscriben significado a sus respuestas.

Si ya sabemos cómo funciona, entonces ¿cómo se usa? La referida estructura esencial de ELIZA, que consiste en una caja de texto con una entrada y una salida, se mantiene hoy, con la diferencia de que hoy a la entrada se le denomina *prompt*. Toda interacción con sistemas de IA sigue esta estructura de datos de entrada, procesamiento, y luego un retorno de datos de salida.

Según Zao-Sanders en *How People Are Really Using Gen AI in 2025* en el 2025 el uso

primario de la IA, es *terapia/acompañamiento*, seguido de *aprendizaje mejorado* en segundo lugar. Zao-Sanders no solo identifica los 100 usos más comunes de la IA, sino que también los organiza en categorías: apoyo personal y profesional, creación y edición de contenido, aprendizaje y educación, asistencia técnica y resolución de problemas, creatividad y recreación, e investigación, análisis y toma de decisiones (Zao-Sanders 2025). Es curioso e interesante que el caso número uno de uso resuene con el propósito original de ELIZA.

Desde la perspectiva comercial, es importantísimo recalcar que, mediante el uso masivo de IA, los datos que proporcionamos a los modelos para que los transformen y nos los devuelvan reflejados a través del espejo se constituyen en el activo más importante para los laboratorios que construyen estos modelos. Son esos datos, con nuestras preferencias, preocupaciones, actividades, fotografías, relaciones personales y hasta emociones, los que alimentan los almacenes de información que luego se utilizan para afinar las respuestas a nuestros *prompts*.

Toda esta presencia tan ubicua de la tecnología y de la IA ha provocado el interés de distintos académicos y profesionales en distintas ramas, y ha generado teorías, predicciones y creencias sobre el tema. Ahora podríamos decir que hay una multiplicidad heterogénea de posiciones tanto de la comunidad científica como del público general con respecto a la IA, y podríamos situarlas en un espectro.

En un extremo tenemos a aquellos que creen que la IA es una especie de superinteligencia alienígena nunca antes vista, y en el otro extremo tenemos a los que creen que la IA es un artefacto tecnológico como cualquier otro.

En la primera categoría están autores tales como Ray Kurzweil y Nick Bostrom en el ámbito académico, por ejemplo, y todas estas nuevas teorías sobre cómo convivir con IA, entre ellas los *symbionts*¹, el *Nuovo Abitare*², quienes se casan con sus *ChatGPTs*, también los cultos hacia los *chatbots* y quienes dicen lograr ese *awakening*, ese despertar de la conciencia de sus *chatbots*. Están surgiendo nuevas maneras de afrontar y convivir con esta tecnología emergente a la que le

atribuyen características sobrehumanas que aún no comprendemos muy bien.

Al otro lado del espectro se encuentran autores como Narayanan y Kapoor, y Jaron Lanier que consideran que la IA es una herramienta que debe estar bajo nuestro control. Ver la IA como una inteligencia sobrehumana no es una manera de pensar que nos beneficia, no es acertada tampoco, y no nos ayuda a entender los impactos sociales de esta tecnología (Lanier 2023). Más bien es un entorno fantástico que no nos deja dimensionar la realidad ni las consecuencias reales de esta tecnología (Narayanan y Kapoor 2025).

Una posición *adecuada* se encuentra en algún lugar dentro de este espectro. Independientemente de los extremos y de cuál sea nuestra posición individual, cabe preguntarnos cuál es la responsabilidad de la educación superior y en particular de la filosofía en este nuevo contexto. Esto es lo que realmente nos compete en el ámbito académico. ¿Cómo respondemos como humanos y también como parte de la comunidad universitaria a este nuevo panorama incierto, impredecible, ambiguo y paradójico que nos plantea la convivencia con la IA?

Herramientas de IA y usos específicos

Antes tratar estas preguntas, quisiera referirme a algunas herramientas que tenemos a nuestra disposición para robustecer una posible respuesta.

Khalifa y Albadawy (2024, 3) publicaron un estudio sobre los dominios académicos relacionados a la investigación en los cuales se puede usar la IA como herramienta. Los cuatro dominios más importantes son el desarrollo de ideas y estructuración de contenido; la revisión bibliográfica; la edición, revisión y apoyo editorial; y la comunicación, divulgación y cumplimiento ético. Las posibilidades que les muestro a continuación son meramente algunas opciones, porque hay muchos más programas y aplicaciones que se divulgan cada semana con actualizaciones y utilidades nuevas o diferentes.

Esencialmente ¿qué es lo que la IA nos puede aportar en estos cuatro ámbitos? Rapidez,

eficiencia, más rápido es mejor, e instantáneo es lo máximo. La vida óptima es una vida eficiente, sin fricción, sin roces, sin atrasos, sin contratiempos, donde todo ocurre en tiempo y en forma. Esto es una idea que hay que tener en mente a medida que les expongo las posibilidades. En primer lugar, tenemos el desarrollo de ideas y la estructuración de contenido.

1. Desarrollo de ideas y estructuración de contenido

Es importante tener presente que hay distinciones entre el uso de IA en las diversas disciplinas. La aplicación de herramientas de IA en campos como la investigación médica, computación, matemáticas, estadística, e ingenierías es distinta a la que se le da en el área ciencias humanas como la historia, filología, derecho, literatura o filosofía. Por ejemplo, escribir un reporte o un informe en áreas donde la investigación consiste en reportar resultados de experimentos, o calcular, o escribir código, es muy diferente a redactar un ensayo filosófico.

En humanidades el criterio de éxito de una investigación es diferente porque la noción que tenemos de investigar es distinta a la que tienen los académicos y profesionales en ingenierías o ciencias médicas. Lo que nos corresponde a nosotros es la investigación filosófica en cuestiones humanas, y naturalmente nuestro proceso no es precisamente hacer experimentos y analizar los datos, o escribir un programa y determinar si compila y corre.

En el caso de las humanidades, la IA puede funcionar para aportar ideas, en la generación de hipótesis, en la identificación de brechas en nuestras investigaciones, para la planificación de investigaciones o el diseño de metodologías, entre otras funciones. Las herramientas como *ChatGPT*, *Claude*, *Perplexity*, *Gemini*, *HyperWrite*, y *Jenni AI* son algunos modelos que pueden cumplir estas funciones.

Pero antes de usar estas herramientas y confiar en sus resultados se debe explorar y experimentar con los modelos de IA para dimensionar sus posibilidades y limitaciones. Recordemos

que estos modelos hacen transformaciones sobre información ya existente, es decir, hacen predicciones sobre cosas que ya existen. Un modelo puede darme una idea que yo no he tenido fácilmente porque alguien más ya la tuvo, eso claro está. Pero ¿qué pasa si estamos investigando algo que se sale de sus datos de entrenamiento? ¿Qué pasa si es algo que no ha sido alimentado al modelo? Empecemos a reconocer las limitaciones.

Los resultados que nos dan los modelos parecen muy buenos porque hacen el procesamiento de datos muy rápido, pero eso no quiere decir que sean resultados buenos o útiles para nuestras investigaciones. Esa es la razón por la cual la participación del pensamiento crítico humano es crucial para validar estos resultados. El nivel de dominio que la persona tiene sobre los temas de investigación tiene una enorme relevancia: entre mayor sea su nivel de dominio, entre mayor su discernimiento, mayor provecho le podrá sacar a estas herramientas tecnológicas.

Ahmad, Grose y McMillan (2025) debaten justamente cómo la IA funciona dentro de las humanidades. Se plantean interrogantes como: ¿esta eficiencia de la IA se transforma necesariamente en ideas más rápidas? ¿Nos conviene producir textos más rápidamente? ¿Lo que diga una IA es importante para mi argumento? Una de las autoras afirma que pensar y escribir son procesos tan personales que una IA no puede decirme cómo pensar algo que no he pensado aún.

Pero consideremos un caso como este: ¿qué tal si le digo a una IA que trabaje sólo con mis ideas? Si yo intuyo una conexión entre dos temas particulares, puedo pedirle a una IA que los relacione. ¿Esto expone un posible dilema de autoría? Si la idea fue mía, pero la IA la mejora, y usa como fuente escritos de otros autores que tal vez han tratado el tema, ¿qué pasa ahí? Este dilema de autoría y originalidad no es exclusivo de la IA. También sucede en la filosofía aún sin aplicarle esta tecnología. De ahí que la IA coadyuva a amplificar controversias existentes, como también lo veremos más adelante.

El panorama complejo que he presentado sobre el uso de la IA en las humanidades, así como las preguntas que surgen de su análisis, tienen más de una respuesta correcta. Sí, la IA

nos puede hacer más eficientes, pero además de los beneficios también hay riesgos. Puede ser útil, pero también puede atrasarnos y confundirnos con alucinaciones que poco tienen que ver con la evidencia. Así se nos presenta la IA con la que convivimos, un tema tan controversial y complejo que nos reta a seguir dándole vuelta, como corresponde a docentes y estudiantes de la comunidad universitaria.

2. Revisión bibliográfica

Ya existen herramientas que pueden automatizar la revisión de literatura y producir revisiones bibliográficas en forma narrativa donde se dirige al lector como si fuera un estado de la cuestión, pero estas tecnologías no están suficientemente avanzadas para hacerlo sin supervisión humana. Los procesos humanos de revisión de literatura, por así decirlo, son exhaustivos y requieren conocimiento para distinguir y sistematizar los resultados en una narrativa como la que se requiere en un estado del arte o un estado de la cuestión. *ChatGPT* puede hacerme un estado de la cuestión, pero la pregunta es ¿qué nivel de revisión bibliográfica me está haciendo? Las compañías que construyen estos modelos no revelan los datos de entrenamiento que usan. Por ejemplo, puede ser que *ChatGPT* use fuentes creíbles, pero también puede utilizar *Reddit*, blogs, o *Facebook*, o cualquier otra fuente que no es académicamente rigurosa que carezca de estándares.

Hay otra forma de usar IA para una revisión bibliográfica que no es *ChatGPT*. Hay herramientas tales como *Elicit*, *SciSpace*, *Consensus*, *NotebookLM*, *LitMaps*, *Research Rabbit*, y *Perplexity*, entre otras, todas con su versión gratis y su versión premium. Se podría dar un taller práctico solo de esta parte de la conferencia. De todas estas, quisiera enfatizar las primeras tres: *Elicit*, *SciSpace* y *Consensus*.

¿Qué son estas herramientas? Son modelos diseñados para revisar sistemáticamente de literatura, síntesis de resultados y extracción de información de textos. Permiten encontrar artículos relevantes y resumir conclusiones. Y ¿cómo funcionan? Ya pueden adivinar, es por

medio de una caja de texto donde uno escribe la pregunta y nos retorna los resultados de la búsqueda.

El *prompt* consiste en una pregunta de investigación, y el programa hasta hace recomendaciones sobre *nivel* de la pregunta, como por ejemplo si es muy amplia o si debería ser más específica. Luego, este modelo convierte la pregunta en palabras clave, y busca el título y el resumen para los primeros mil resultados de artículos de *SemanticScholar*, que es una base de datos de investigación. Luego organiza los artículos por orden de relevancia usando IA (uno de los modelos de lenguaje) y determina el porcentaje de correspondencia entre mi pregunta y los mil resúmenes, y por último despliega los resultados en una tabla (Elicit 2025b).

Estas herramientas son muy útiles, pero dependen mucho de la naturaleza de la investigación y más que todo de los investigadores. Los modelos tienen restricciones en varios aspectos: se limitan a lo que está disponible mediante libre acceso, o en el caso de *SemanticScholar*, a las palabras clave, y se limitan también a lo que dice el resumen, para nombrar algunas restricciones. La documentación disponible que analiza el funcionamiento de Elicit como modelo reporta un intervalo de confianza de 80-90% en sus resultados (Elicit 2025a).

¿Por qué se presentan estas probabilidades de falla con estas herramientas? La respuesta se puede resumir en el problema de la relevancia. La IA no sabe cuál es la información más pertinente o de alta calidad que requerimos como investigadores, y por otro lado, no revelan cómo funcionan sus sistemas. Estos modelos no conocen mi área de estudio, no saben cuáles son los debates importantes, los autores relevantes, las controversias, las figuras que importan, porque como sabemos, ese es un proceso que sucede mientras leemos, aprendemos, practicamos, vamos a clases, argumentamos y reflexionamos. No tienen nuestro contexto ni nuestras experiencias de vida que ciertamente informan y afectan el proceso investigativo.

En este sentido, estas herramientas pueden ser una forma de ampliar la búsqueda, quizá como un paso adicional, pero no como herramienta primaria. Estos modelos pueden servir

para una revisión preliminar de la literatura especializada cuando uno no está muy enterado sobre el tema. Resalto nuevamente la importancia de la calidad del investigador: esto determina si una IA mejora mi trabajo o si lo entorpece.

3. y 4. Edición, revisión y apoyo editorial y comunicación, divulgación y cumplimiento ético

La edición, revisión y apoyo editorial, al igual que la comunicación, divulgación y cumplimiento ético son quizá las dos últimas etapas del proceso de investigación. Aquí hay potencial para usar grandes modelos de lenguaje para mejora de redacción, corrección y edición de resúmenes, así como asistencia con la revisión de pares. Este es un tema que merece tratarse por aparte porque implica distintas aristas más vinculadas a la publicación y menos a la docencia y la investigación, pero ciertamente es una posibilidad y también una preocupación. Tengo en mente la Revista de Filosofía y otro tipo de publicaciones del INIF, al igual que Tolle Lege y otros proyectos aledaños que podrían considerar el uso y las consecuencias que una tecnología como esta les traería.

El contexto educativo y sus posibilidades

Ahora bien, que tenemos mayor claridad sobre algunos usos y también las controversias en torno a la IA en el proceso de investigación académica, ¿exactamente qué podemos hacer al respecto en el contexto educativo?

El uso de IA es un fenómeno global, lo que ha provocado que organizaciones multilaterales tales como la UNESCO y la UNICEF hayan establecido una especie de primeros pasos para enmarcar e incorporar la IA en la educación. La IA se está integrando a todos los aspectos de nuestras vidas, pero lo está haciendo de una forma irregular y dispareja, y por lo tanto no es igual para todos. Algunas personas hacemos un uso consciente de la IA, pero otras lo hacen

en forma clandestina o no aceptada. Su uso es casi generalizado, con o sin conocimiento previo, pero todavía no hay una forma normada de hacerlo en un contexto académico, ni para la docencia ni para investigación. Al final esto es lo que nos importa: como unidad académica, ¿cómo respondemos a esto?

Según la UNESCO, el objetivo principal de incorporar la IA en la educación debería ser mejorar el aprendizaje, permitiendo que cada estudiante desarrolle su potencial individual (UNESCO 2021, 40). Esto implica que debemos brindar conocimientos sobre el funcionamiento de la IA para contribuir a alcanzar ese máximo potencial. Es difícil conversar sobre este tema sin formular la pregunta que le precede, es decir, antes de incorporar IA, ¿cuál es el objetivo del aprendizaje o de la educación en sí? El asunto es que no podemos detenernos en esa pregunta ni tampoco podemos esperar a tener toda la información completa y perfecta sobre las tendencias globales y sobre el futuro de la IA para tomar decisiones porque es claro que no la vamos a tener. La realidad nos obliga a simultáneamente tener claridad sobre los objetivos del aprendizaje y de la educación, y a la vez tomar decisiones anticipadas sobre temas emergentes en forma estratégica.

Propongo estos 4 componentes para acercarnos a una toma de decisiones sobre IA.

1. Visión sistémica

Para tomar decisiones sobre IA, necesitamos lo que la UNESCO llama una *visión sistémica* sobre IA, que implica reconocer su interdisciplinariedad, y que cada disciplina es una parte de un sistema más grande que sus partes (UNESCO 2021, 38). El enfoque de sistemas también reconoce que se necesita una estrategia integral e integrada y no meramente un conjunto de medidas específicas, como por ejemplo, prohibir el uso de la IA en clase. En lugar de considerar elementos aislados, la visión sistémica permite mostrar las interrelaciones, las dinámicas, los actores y los contextos para comprender mejor las ramificaciones, consideraciones y consecuencias que se desprenden del núcleo central de la IA.

2. Vigilancia tecnológica

Vigilancia tecnológica es un término que proviene de la disciplina de estudios futuros, prospectiva y planeamiento estratégico. Se refiere al proceso de recopilar información sobre un tema, en este caso IA y ámbitos académicos. En este contexto, una vigilancia tecnológica es un proceso extenso que comienza con consultar las iniciativas de otras universidades y cómo afrontan los retos planteados por la IA. El resultado de estas consultas se convierte en insumos para una buena toma de decisiones. Quisiera mencionar, en particular, los casos de California State University (CSU) y Harvard University.

El complejo de universidades de California State y Open AI, el laboratorio que opera *ChatGPT*, firmaron un contrato de 460,000 licencias, que cubre toda la población universitaria, de *ChatGPT Edu*, un *chatbot* diseñado para las universidades. Entre sus funciones más importantes están las tutorías personalizadas, ayuda escribiendo aplicaciones como por ejemplo para asistencia financiera o para el ingreso a estudios superiores, y asistencia a los profesores en el proceso de calificaciones. CSU redactó sus políticas sobre el uso IA con un contenido muy similar al de la UNESCO: la IA se use para contribuir a enseñanza y aprendizaje *excelentes*, ¿o de excelencia? Si se comprueba que el uso de IA más bien empeora el proceso de aprendizaje, debería suspenderse su uso (Academic Senate of the California State University 2025a, 2).

CSU no obliga a los profesores a utilizar IA, y permite que cada instructor investigue si el uso de la IA puede mejorar su desempeño y sus métodos de enseñanza. También le da discrecionalidad para que determine si su didáctica prepara de manera apropiada a los estudiantes para su eventual lugar de trabajo, pensando también en el perfil de egreso (Academic Senate of the California State University 2025b). También remite a los docentes a una hoja de Google Sheets donde incluyen ejemplos de contenidos aptos para la carta al estudiante o el diseño del programa de estudios³. CSU reconoce que el tema de IA es un tema en rápida evolución y que advierte que sus políticas se actualizarán en función de cualquier cambio en la tecnología. Recomienda también que la normativa sea adaptativa, o

ágil, como le llaman en términos de planificación estratégica, la cual es una de las características más importantes que debemos tener presentes cuando nos corresponda pensar en una normativa para la UCR.

El segundo caso, relativo a la Universidad de Harvard, también es muy interesante. Tiene el mismo tipo de IA que CSU, el *ChatGPT Edu* de OpenAI. Han adoptado 5 puntos que identifican como *directrices iniciales* (Harvard University Information Technology 2025):

- i. Proteger datos confidenciales
- ii. Cada persona es responsable por el contenido que produce cuando incluya contenido generado por IA (lo que creo que quieren decir con esto es que se debe revelar que se está utilizando IA)
- iii. Consultar la normativa de cada escuela y facultad al respecto
- iv. Estar alertas ante estafas
- v. Consultar con el departamento de TI antes de usar cualquier herramienta

De estas 5 reglas básicas se desprenden muchos otros documentos que cada facultad y cada escuela elabora, pero siempre haciendo referencia a estos 5 principios.

3. Políticas universitarias

Quisiera referirme a lo que está pasando en la UCR con respecto a la IA. Es un poco complicado, para una universidad tan grande, pronunciarse de manera definitiva sobre un tema tan cambiante. Sin embargo, se identifican esfuerzos de distintos tipos. Hay varias resoluciones y circulares de la Vicerrectoría de Docencia (VD-12784-2023 y VD-15-2025) que impulsan la gestión de «espacios de reflexión colectiva para abordar los beneficios que aportan las herramientas de I.A. a la educación, así como sus implicaciones éticas, pedagógicas, didácticas y curriculares» (Vicerrectoría de Docencia 2023). Este tipo de comunicaciones tiende a ser un poco amplia y no especifica los pasos siguientes, pero es claro para mí que en algún momento se debe aterrizar.

La UCR también está participando en un proyecto internacional denominado *IA Ética: Educa e Innova – Forjando el futuro universitario con IA Responsable* (Erasmus+ 2024-2026)⁴ que se coordina desde el Centro de Investigación Observatorio del Desarrollo y se desprende de las resoluciones mencionadas (Hernández 2025). Este es un proyecto cofinanciado por la Unión Europea y reúne a varias universidades de Costa Rica y también de Perú, España, e Italia, entre otros. El objetivo de este consorcio es trabajar en un estándar ético, inclusivo y sostenible para el uso de IA ética en docencia, investigación, gestión y acción social.

En este contexto, en julio de 2025 se llevó a cabo una serie de tres talleres participativos sobre este proyecto. Asistieron varios representantes de la comunidad universitaria e hicimos mesas de trabajo, ejercicios de retroalimentación y al final presentamos propuestas con soluciones concretas en materia de IA como insumos para un marco normativo institucional.

De lo que conversamos en esas sesiones hay mucho que procesar. Por ejemplo, mi mesa de trabajo era sobre docencia. Nuestras conversaciones tuvieron el objetivo de intercambiar opiniones acerca de casos específicos. Estos son algunos de los que planteamos: si un estudiante usa *ChatGPT* para ayudarse a escribir un ensayo, ¿está cometiendo plagio o fraude? Esta discusión me pareció interesante porque la mesa concluyó que plagio es tomar el trabajo de otro autor, y si una IA como *ChatGPT* no se considera un autor, entonces sería no sería plagio sino más bien fraude. Otro caso que analizamos se relacionaba con el uso de *ChatGPT* para los docentes, como ayuda para corregir exámenes, por ejemplo, especialmente en esos grupos enormes con tantos estudiantes. Esto condujo la conversación hacia la naturaleza de las evaluaciones y también sobre el perfil de egreso: ¿qué tipos de competencias debe tener el estudiantado según cada disciplina cuando egresa, respetando cada disciplina?

Al hacer la combinación entre estas conversaciones del taller con los documentos de la UNESCO, llegamos a la conclusión de que mucha de la responsabilidad del abordaje universitario a la educación con IA recae en el docente. Esto no quiere decir que no haya responsabilidad por parte del estudiante, pero sí que vale la pena considerar

el replanteamiento de la relación entre docente y estudiante para realizar la transición hacia la integración de la IA a la universidad.

Este es otro ejemplo de que la presencia de la IA en las aulas también amplifica otras problemáticas existentes y visibiliza otros debates que no necesariamente tienen que ver con IA. Esto resuena con la necesidad de aplicar una visión sistémica en la que la incorporación de IA a los sistemas ya existentes, como los sistemas educativos, también posiblemente modifique algunos otros subsistemas en el camino.

4. Reportes de experiencia

Para contribuir a definir rutas concretas de acción en la UCR, deberíamos reconocer qué está pasando en las aulas. Ya conversamos un poco sobre la inserción de la IA en humanidades, del proceso de aprendizaje y de la lectura de textos. Aquí hay mucho que hablar, pero quisiera resaltar un caso como el más importante.

Unos científicos del Media Lab del Massachusetts Institute of Technology hicieron un estudio con reacciones controversiales titulado *Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task* para determinar si usar *ChatGPT* afecta las destrezas del pensamiento crítico. Dividieron a 54 estudiantes en tres grupos: uno que usaba *ChatGPT*, otro que solo tenía acceso a *Google* y otro sin acceso a herramientas. Les pusieron electrodos para tomar un electroencefalograma con el fin de detectar su actividad cerebral. La tarea que debían cumplir era escribir ensayos, como lo indica su título. Los participantes que usaron *ChatGPT* tuvieron menor actividad cerebral que los otros dos grupos y mostraron resultados deficientes en pruebas lingüísticas. Con cada tarea, el grupo que usaba IA se volvía más perezoso y terminaba copiando y pegando los resultados. Todos los ensayos hechos con IA eran muy similares entre sí, usaban las mismas frases, expresiones e ideas. En cambio, los otros dos grupos mostraron una actividad cerebral mucho más alta. Al final del estudio pidieron a todos los grupos que reescribieran su primer ensayo. Los que usaron *ChatGPT* ni se acordaron qué escribieron, mientras que los

dos otros grupos sí recordaban sus escritos y los mejoraron.

Los científicos que realizaron este estudio acuñaron el término *deuda cognitiva*, que consiste en una condición en la que la dependencia en sistemas externos como los grandes modelos de lenguaje llega a reemplazar a los procesos cognitivos necesarios para el pensamiento independiente (Kosmyna et al. 2025, 141). A corto plazo *ChatGPT* escribe el ensayo del curso de ciencias para entregar mañana, pero a largo plazo acumula costos cognitivos en las personas estudiantes; de ahí la deuda cognitiva. Según este estudio, puede llegarse a una menor indagación crítica, una mayor vulnerabilidad a la manipulación y a una creatividad disminuida como producto del uso indiscriminado e inconsciente de la IA.

También existen riesgos de bajo nivel y gran escala, o gran impacto: por ejemplo, el arraigo sistémico de prejuicios y discriminación, aumento de la desigualdad, erosión de la confianza social y de las comunidades, contaminación del ecosistema informativo, declive de la prensa libre, vigilancia masiva, *fake news*, distorsión de evidencia, *deep fakes*, y la lista continúa (Narayanan y Kapoor 2025). Estos riesgos de menor escala son sumamente importantes porque apuntan no la tecnología en sí sino a los usos que nosotros le damos y a preguntarnos qué clase de seres humanos seremos.

Estos ejemplos se podrían complementar con muchísimas otras experiencias. Estoy segura que, como docentes, estudiantes y personal administrativo, también hemos tenido nuestros roces con esta tecnología. Por ejemplo, me pasó en un curso que escribí un ensayo de un tema con el que no estaba muy familiarizada y antes de entregarlo al profesor decidí pasarlo por *Turn It In*, una herramienta que detecta plagio y escritura con IA. In para ver qué decía sobre mi ensayo. Me había costado muchísimo y además yo escribo mis borradores a mano. La primera vez me salió un porcentaje de 70% de escritura con IA, y yo, incrédula, lo pasé de nuevo por *Turn It In*. La segunda vez dio un resultado de un 92% de IA... ¿Qué está pasando aquí? ¿O yo soy una IA envuelta en una carcasa humana o estas herramientas no están bien afinadas? Me obligó a ir a conversar con el profesor y comentarle la situación, quien afortunadamente dio fe públicamente de que mi ensayo era original.

Con estos componentes de una visión sistémica, una vigilancia tecnológica de las otras universidades, una actualización sobre las propias políticas universitarias y reportes de experiencia en las aulas podemos aproximarnos a un panorama que represente de manera más o menos acertada el tipo de políticas y normativas que necesitaríamos desarrollar en la UCR. Les propongo estos cuatro componentes, pero ciertamente puede haber más, y debería haber más. Esto es solamente para iniciar la conversación que colectivamente deberíamos tener sobre este tema y cómo afrontarlo desde nuestras capacidades como estudiantes, docentes y personal administrativo.

Conclusiones

Como pueden ver, el tema es amplio, complejo, y con muchas aristas. Nada en este tema es absoluto. Al contrario: el tema cambia, pero debemos pronunciarnos y pronto. Sí, es cierto que es experimental, y que no hay manera de saber, excepto aprendiendo de los errores e informándose casi por el minuto. Nosotros ya nos entremezclamos con la IA y no tenemos control sobre cómo es que lo hacemos, qué uso se le da a nuestros datos y qué se genera de nuestra interacción, tanto para nosotros como para las compañías que desarrollan los modelos.

¿Qué podemos hacer? Talleres prácticos del uso, talleres de reflexión (si así queremos llamarlos), capacitaciones especialmente para los profesores y también para los estudiantes y personal administrativo. Se pueden conformar comisiones y comités para una toma de decisiones estratégica. Pero todo esto que menciono no se impone de manera unilateral, como lo dice la resolución de la Vicerrectoría de Docencia. La Escuela de Filosofía como un todo compuesto del profesorado, estudiantado y personal administrativo, debe gestionar espacios propios de reflexión porque como una unidad académica sabemos cómo afecta la filosofía.

Con esto concluye esta es una breve introducción a la IA y los potenciales usos para la investigación filosófica. Los cuatro componentes que enumeré sirven para iniciar la conversación,

pero propongo que tengamos una discusión abierta sobre el tema. Esto es solo el principio.

Notas

1. Ver «Principia Symbients» de Eugenio Battaglia disponible en <https://meaning.systems/principia-symbients/>
2. Salvatore Iaconesi elabora sobre los principios del *Nuovo Abitare* en <https://xdxd-vs-xdxd.medium.com/the-illustrated-principles-of-nuovo-abitare-5f2e63bbb9fc>
3. Este documento está disponible en el siguiente enlace: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1lM6g4yveQMyWeUbEwBM6FZVxEWCLfvWDh1aWUERWWbQ/>
4. El sitio web del proyecto Ethical AI se puede consultar en: <https://www.ethicalaiucr.info/index.php>

Referencias bibliográficas

- Academic Senate of the California State University. 2025a. «The Possible Use of AI in Instruction». *The California State University AI Commons*, 8 de mayo. Acceso el 8 de octubre de 2025. https://genai.calstate.edu/sites/default/files/2025-05/The%20Possible%20Use%20of%20AI%20in%20Instruction_Resolution.pdf
- . 2025b. «Guidelines for Faculty Regarding AI in Instruction». *The California State University AI Commons*, 8 de mayo. Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://genai.calstate.edu/communities/faculty/guidelines-faculty-regarding-ai-instruction>
- Ahmad, Meher, Jessica Grose y Tressie McMillan Cottom. 2025. «What A.I. Really Means for Learning». *New York Times*, 12 de agosto. Acceso el 6 de octubre de 2025. <https://www.nytimes.com/2025/08/12/opinion/ai-college-classrooms-chatgpt.html>
- Dreyfus, Hubert L. y Stuart E. Dreyfus. 1988. *Mind over machine*. New York: The Free Press.
- Elicit. 2025a. «Elicit's limitations». Acceso el 17 de octubre de 2025. <https://support.elicit.com/en/articles/549569>
- . 2025b. «Elicit's source for papers». Acceso el 17 de octubre de 2025. <https://support.elicit.com/en/articles/553025>
- EthicalAI Project. 2025. «Ethical AI Project». Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://www.ethicalaiucr.info/index.php>

- Garber, Alan M., Meredith Weenick y Klara Jelinkova. 2025. «Guidelines for Using ChatGPT and other Generative AI Tools at Harvard». *Office of the Provost*. Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://provost.harvard.edu/guidelines-using-chatgpt-and-other-generative-ai-tools-harvard>
- Harvard University Information Technology. 2025. «Guidelines for the use of Generative AI tools at Harvard». *Harvard University Information Technology: Policies & Guidelines*. Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://www.huit.harvard.edu/ai/guidelines>
- Haugeland, John. 1997. «What Is Mind Design?». En *Mind Design II*, editado por John Haugeland, 1-28. Cambridge: The MIT Press.
- Hernández, Victoria. 2025. «Voz Experta: La UCR lidera el camino hacia el uso ético de la inteligencia artificial en la educación superior». *Universidad de Costa Rica*, 16 de julio. Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2025/7/16/voz-experta-la-ucr-lidera-el-camino-hacia-el-uso-etico-de-la-inteligencia-artificial-en-la-educacion-superior.html>
- Hofstadter, Douglas. 1995. *Fluid Concepts and Creative Analogies*. Nueva York: Basic Books.
- Khalifa, Mohamed y Mona Albadawy. 2024. «Using artificial intelligence in academic writing and research: An essential productivity tool». *Computer Methods and Programs in Biomedicine Update 5*. <https://doi.org/10.1016/j.cmpbup.2024.100145>
- Kosmyna, Nataliya, Eugene Hauptmann, Ye Tong Yuan, Jessica Situ, Xian-Hao Liao, Ashly Vivian Beresnitzky, Iris Braunstein y Pattie Maes. «Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using AI Assistant for Essay Writing Task». *arXiv:2506.08872*, 10 de junio. Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://arxiv.org/abs/2506.08872>
- Lanier, Jaron. 2023. «There is no A.I.». *The New Yorker*, 20 de abril. Acceso el 6 de octubre de 2025. <https://www.newyorker.com/science/annals-of-artificial-intelligence/there-is-no-ai>
- McCarthy, John, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester y Claude Shannon. 1955. «A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence». Acceso el 8 de octubre de 2025. <http://jmc.stanford.edu/articles/dartmouth/dartmouth.pdf>
- Narayanan, Arvind y Sayash Kapoor. 2025. «AI as Normal Technology». *Knight First Amendment Institute at Columbia University*, 15 de abril. Acceso el 6 de octubre de 2025. <https://knightcolumbia.org/content/ai-as-normal-technology>
- UNESCO. 2021. *Inteligencia artificial y educación: guía para las personas a cargo de formular políticas*. Place de Fontenoy: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379376>
- . 2022. *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*. Place de Fontenoy: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137_spa
- . 2025. «Ética de la inteligencia artificial: La recomendación». Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://www.unesco.org/es/artificial-intelligence/recommendation-ethics>
- Vicerrectoría de Docencia. 2023. «Resolución VD-12784-2023: Lineamientos académicos y administrativos para la docencia en ambientes virtuales de aprendizaje». Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://www.cea.ucr.ac.cr/images/desarrollocurricular/Resolucion-Vicerrectoria-de-Docencia-VD-12784-2023.pdf>
- Vicerrectoría de Docencia. 2025. «Circular VD-15-2025». Acceso el 8 de octubre de 2025. <https://vd.ucr.ac.cr/sites/default/files/2025-04/Circular%20VD-15-2025.pdf>
- Weizenbaum, Joseph. 1966. «Computational Linguistics». *Communications of the ACM* 9, n.º 1: 36-45. <https://cse.buffalo.edu/~rapaport/572/S02/weizenbaum.eliza.1966.pdf>
- Zao-Sanders, Marc. 2025. «How People Are Really Using Gen AI in 2025». *Harvard Business Review*, 9 de abril. Acceso el 6 de octubre de 2025. <https://hbr.org/2025/04/how-people-are-really-using-gen-ai-in-2025>

Datos biográficos

Amanda Sagasti Charpentier (amanda.sagasti@ucr.ac.cr). Estudiante de la Maestría Académica en Filosofía en la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 21 de octubre, 2025.
Aprobado: 27 de octubre, 2025.
DOI: 10.15517/revfil.2026.3134

Sergio Martén Saborío

La IA no tiene modelo de mundo: Modelos de mundo y la escalera de la causalidad

Nota: *Una versión preliminar de este texto fue presentada el 26 de diciembre de 2025 en la conferencia de clausura organizada por la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Esta publicación se presenta en conjunto con el texto de Jethro Masís, quien también expuso en dicha conferencia. Ambos textos buscan poner en diálogo El regreso de los modelos de mundo en la inteligencia artificial: discusiones filosóficas.*

La emergencia en el espacio de discusión pública de los problemas sociopolíticos y epistemológicos relacionados con la IA ha beneficiado a la filosofía en dos sentidos: primero, ha funcionado para evidenciar la importancia del análisis conceptual con el nivel de detalle al que estamos acostumbrados, aplicado a otras disciplinas. Basta con ver publicaciones académicas y no académicas dedicadas a la inteligencia artificial para darse cuenta de la cantidad de sesgos epistemológicos, y hasta ontológicos, que para las personas formadas en filosofía son evidentes. Esto nos abre un claro espacio de diálogo con esas otras disciplinas, en el que ya no es tan difuso el aporte del que muchas veces son escépticos.

Segundo, ha fungido también como un lugar de acuerdo *a lo interno* de la filosofía. Independientemente de si la metodología es fenomenológica, crítica o analítica (asumiendo que estas distinciones son claras) parece haber un consenso claro de que la inteligencia artificial no es inteligente del todo, como a los dueños de las corporaciones encargadas de su desarrollo

les gustaría hacernos creer. Esto permite que el debate se concentre más en contra de esa presuposición, ahora tan esparcida en la cultura, y menos en debates a lo interno que no llevan a conclusiones muy relevantes a lo externo. Ya sea que el argumento se base en el ser-en-el-mundo o en la lógica de la justificación de la epistemología anglosajona. El argumento va a mostrar la ingenuidad de la postura intuitiva y lega de que la inteligencia artificial ya está al nivel de la inteligencia humana y que pronto será, incluso, superior.

Esta conferencia de clausura busca ejemplificar lo anterior ofreciendo un argumento sobre un aspecto particular de la inteligencia humana que la inteligencia artificial no ha estado cerca de lograr imitar: el modelo de mundo. El argumento central será el siguiente: (1) El entendimiento causal es condición necesaria para la posesión de un modelo de mundo. Además, (2) la inteligencia artificial (GOFAI, RNNs y la IA generativa, que en términos generales son todos los tipos de IA que tenemos hasta el momento) no tiene entendimiento causal. Por lo tanto, la IA (al menos lo que entendemos actualmente por IA) no posee un modelo de mundo. Como corolario a este argumento, se sostiene que los modelos de mundo son una parte fundamental de la inteligencia, por lo que, sin estos, no hay inteligencia del todo.

Con esta finalidad, iniciaré dando algunas definiciones de lo que se entiende por los conceptos de modelo, modelo de mundo, habilidades e inteligencia. Luego pasaré a discutir los tres niveles de la escalera causal (Pearl & Mackenzie



2018) y por qué esta es importante para la posesión de modelos de mundo. Por último, evidenciaré ejemplos de la literatura académica y no académica, y las definiciones superficiales que asumen de *inteligencia* y *modelo de mundo* para mostrar que una consideración más detallada de estos conceptos revela la ingenuidad de sus posturas y la lejanía en grados, entre la *inteligencia* artificial y la inteligencia humana.

1. Modelos y modelos de mundo

Hay diferentes alternativas para la definición de lo que se entiende por modelos dependiendo del grado de constreñimiento que se requiera. Por ejemplo, una definición general de modelo, pero que lo constriñe a lo contrafáctico y a cierto nivel de razonamiento a pesar de su simpleza, es la que ofrece Williamson (2017): un modelo de algo es un ejemplo hipotético de ese algo. La palabra *hipotético* está haciendo un enorme trabajo en esta definición conceptual: lo hipotético es lo abductivo, lo que se supone sin estar ahí, pero que permite interactuar con lo que sí está ahí. Si la definición no incluyera este término, el modelo sería un *token* de un *type*: un ejemplar de un caso general. Sin embargo, al ser un *ejemplo hipotético*, debe ser necesariamente abstracto: debe ser más ben un *type*, y el caso o los casos particulares de lo que ejemplifica serían sus *tokens*. En otras palabras, un modelo es siempre una simplificación que se da mediante las capacidades de razonamiento de la abstracción y de la abducción. El modelo de la gravedad de Newton es un ejemplo hipotético de un tipo de interacción entre dos masas, mientras que la interacción entre Júpiter y Europa sería un *token* de ese ejemplo hipotético.

Este modelo de la gravedad de Newton describe adecuadamente una gran cantidad de interacciones entre masas: es un ejemplo hipotético de la totalidad de las interacciones gravitacionales entre masas, lo cual se hace más claro con el modelo espacio-temporal de la teoría de la relatividad general de Einstein; ya que permite atrapar más fenómenos que incluiríamos dentro del conjunto de la totalidad de las interacciones gravitacionales entre masas. Más aún, esta diferencia

entre la gravedad newtoniana y la de la relatividad general evidencia la diferencia en grados de adecuación que se puede atribuir a los modelos: un modelo es tanto más adecuado, cuanto más consistentemente permite lograr un fin.

Importante es notar, que el modelo y su adecuación no se tienen que medir necesariamente por su *veracidad* (Pfister 2025), lo cual implicaría una serie de problemas definitorios ontológicos sobre los que cuesta mucho conseguir acuerdo. Más bien tienen que ver con una cuestión teleológica: si el modelo permite alcanzar un fin, funciona. Cuanto más consistentemente permite alcanzar ese fin, mejor funciona. El modelo de la gravedad de Newton tiene un alto nivel de adecuación en tanto permite lograr consistentemente muchos fines (predecir la ubicación de un cuerpo celeste dadas ciertas condiciones iniciales, predecir la velocidad de objetos masivos dado que se conozcan ciertas propiedades de los mismos, etc.). El modelo de la gravedad de Einstein podría asumirse como más adecuado, en tanto permite más consistencia al incluir más fenómenos en su capacidad predictiva (como el funcionamiento de los agujeros negros, el cual no cabe dentro del modelo newtoniano). Sin embargo, esto no hace al modelo de Newton inútil, ya que es más simple y permite cumplir ciertos fines con suficiente consistencia y con mayor facilidad. Qué tan adecuado sea cada uno de ellos, depende de esos fines (entre los que se puede incluir la eficiencia y diferentes niveles de precisión). Es decir, desde esta concepción, la veracidad y la falsedad de los modelos no es relevante, sino su capacidad de producir resultados con un nivel significativo de consistencia.

Otra definición de modelo puede resultar útil por constreñir menos, en tanto que elimina la necesidad de lo *hipotético*: es una representación de un sistema. Una representación, a su vez, es una versión incompleta e indirecta de ese sistema. Al hablar de sistema, nos referimos a la realidad externa, de la cual dependen nuestras percepciones, pero que no atrapan *directamente* (Pfister 2025).

Esta postura permite que llamemos modelo a la forma en que una bacteria consigue nutrientes. La quimiotaxis es el movimiento de una bacteria hacia fuentes de alimentación o lejos

de sustancias peligrosas. Es un proceso que está determinado por los receptores de gradientes químicos presentes en estos organismos (que representan el sistema en el que se encuentran realmente esas fuentes de alimentación o sustancias peligrosas). Cuando hay una concentración de fuentes alimenticias, las bacterias son capaces de detectarlas e inician su movimiento (mediante flagelos) en la dirección de mayor concentración química. Lo contrario en caso de sustancias dañinas (Stock & Baker 2009). El ejemplo no muestra ninguna capacidad de pensamiento contrafáctico o razonamiento hipotético de parte de las bacterias, pero sí se puede llamar *modelo* a la representación (la versión incompleta, por basarse solo en lo químico, e indirecta, por haber intermediación de receptores de gradientes químicos del sistema) por la que se mueven las bacterias.

Para los propósitos de esta presentación, prefiero la definición que constriñe menos el sentido de *modelo*, pues no lo limita al Ser Humano y, de todos modos, para eso existe el segundo concepto que se definirá a continuación: el de modelo de mundo.

Un modelo de mundo es «la totalidad de todo el conocimiento, i.e. de todas las habilidades (skills) y todo el conocimiento no orientado hacia un fin, tal como el conocimiento sobre estados particulares de un mundo» (Pfister 2025, 20). A su vez, una habilidad consiste en la capacidad de lograr una meta específica bajo condiciones específicas conocidas. En este sentido, la bacteria *E. coli* tiene la habilidad de acercarse eficientemente a fuentes de nutrición y alejarse eficientemente de sustancias dañinas.

Tomada como tal, esta definición de modelo de mundo no evitaría pensar en la IA actual (y desde la llamada good old-fashioned AI) como una entidad que posea un modelo de mundo. Por ello, propongo que realmente no “tienen” modelos de mundo, ni siquiera simplemente modelos. Ellos *son* modelos, creados por seres humanos en este caso. Son habilidades *de* los seres humanos, que son quienes los han modelado y para cuyos fines funcionan. Al no tener fines propios, no pueden *tener* tampoco modelos. Para poder argumentar lo anterior, entonces propongo añadir un elemento a la definición de modelo de mundo:

Un modelo de mundo postulado se puede resumir como un espacio de estados Φ y un mapeo $\varphi : X \rightarrow \Phi$ que asocia cada entrada con algún estado $\varphi(x) \in \Phi$ (...). Un modelo de mundo describe la estructura de los estados *implícita en los datos*. (Vafa et al. 2025, 2)

Es decir, un modelo de mundo está preocupado por el mapeo de procesos que subyacen a la razón de que el estado de cosas sea el que es. O, en otras palabras, el modelo de mundo es una estructura implícita que explica por qué las cosas son como son. La *E. coli*, por ejemplo, tendría una habilidad para la cual necesita de un modelo, pero habría que discutir si tiene del todo un modelo de mundo, ya que no existiría ese mapeo o esa estructura implícita en los datos. Las respuestas de la bacteria serían inmediatas. Para aclarar mejor esta noción, será necesario primero pasar por el concepto de la escalera causal propuesto por Pearl (Pearl & Mackenzie 2018).

Antes, sin embargo, me gustaría detenerme en la inteligencia: otro concepto que no aplica para las irónicamente llamadas inteligencias artificiales (por lo menos en la actualidad). Se puede utilizar lo establecido sobre las habilidades para decir que la inteligencia consiste en la capacidad de crear habilidades nuevas que permitan lograr metas bajo condiciones parcialmente desconocidas (Pfister 2025).

Algo sería inteligente, entonces, en la medida en que pueda desarrollar nuevos mecanismos para lograr una meta que no se encontraban entre los que ya poseía y utilizando condiciones no especificadas previamente. Imaginemos que la *E. coli* absorbe una sustancia que inhibe totalmente sus receptores químicos. ¿Sería capaz de conseguir nutrientes y alejarse del peligro en ese caso, desarrollando ella misma (no a través de procesos evolutivos) nuevos mecanismos para lograrlo? Probablemente no, pues no posee un modelo de mundo que le permita comprender lo subyacente a su consecución de alimentos, sino que funciona únicamente mediante esa habilidad de manera inmediata. En este sentido, tampoco sería inteligente. Lo mismo ocurriría con la IA (sea GOFAI, redes neuronales o transformadores) que solo funciona dentro de los constreñimientos del modelo que es, pero que no sería

capaz de desarrollar una nueva habilidad bajo condiciones desconocidas (algo se puede discutir al respecto con modelos basados en refuerzo, pero no hay espacio para hacerlo ahora).

2. La escalera causal y el pensamiento contrafáctico

Si la inteligencia consiste en el desarrollo de habilidades bajo condiciones parcialmente desconocidas, entonces se tiene que poder llegar a conclusiones sobre acciones sin haberlas ejecutado todavía. Es decir, se requiere de pensar sobre aquello que no es, o que no ha llegado a ser. El pensamiento contrafáctico, el análisis de qué hubiera pasado si algo que ocurrió no hubiese ocurrido (o viceversa), o en general, el razonamiento abductivo, es lo que distingue al ser humano de otros agentes, tanto naturales como artificiales, y es lo que Pearl y Mackenzie (2018) ubican en el peldaño más alto de la escalera causal.

Esta escalera describe los distintos tipos de manejo de la causalidad, desde los más básicos y concretos, hasta los más complejos y abstractos. Consiste en tres peldaños: (1) el del nivel de la asociación, (2) el nivel de la intervención y (3) el nivel de los contrafactuales.

En el primer peldaño, los autores ubican a la mayoría de los animales y a las inteligencias artificiales. Es el peldaño de la observación y la correlación resultante: el nivel de los datos. Se observa que cuando hay rayería, suele verse acompañada de nubosidad y lluvias. Hay una correlación entre estos elementos que podemos encontrar solo con observar. Sin embargo, no está claro si la rayería causa la lluvia, si la lluvia causa la rayería o si ambos son causados por un tercer elemento invisible o no tomado en cuenta. Los escarabajos *Julodimorpha bakewelli* intentan copular con botellas de vidrio de una tonalidad específica y con características específicas en su superficie (Gwynne & Rentz 1983). La hipótesis es que esta tonalidad y este tipo de superficie son los proxis de la presencia de una hembra de la especie, y es el modelo que por cientos de miles de años ha funcionado para un apareamiento

exitoso, hasta que aparecieron las botellas de vidrio con exactamente estas características. En este sentido, lo que existía para los escarabajos era únicamente una asociación basada en datos: la presencia de tales propiedades en el entorno se da cuando hay una hembra de la especie en el entorno. Qué causa esas propiedades, o qué causa que la reproducción sea exitosa, son cuestiones que no están en ese modelo (y por lo tanto no habría un modelo de mundo *stricto sensu*).

La inteligencia artificial basada en datos funciona exactamente de la misma forma. Mientras que sus resultados no dejan de ser sorprendentes, pues es impresionante la cantidad de habilidades que se pueden desprender de encontrar correlaciones en los datos, no por eso se alejan del peldaño de la asociación para llegar a uno más alto. De hecho, ese es el que muchos autores críticos de la dirección del desarrollo de la IA señalan como el motivo de su estancamiento en años recientes: la asunción de que existe una ley de escalada en los modelos de redes neuronales de lenguaje, según la cual, cuantos más datos se le alimente en el entrenamiento, tanto mejor será su desempeño (Kaplan et al. 2020). No obstante, esta ley de escalada funciona solo para el proxy de capacidad de predicción del siguiente *token* de palabra. Mientras que muchos encuentran en esto la inteligencia, la definición que aquí hemos dado muestran que está muy lejos de ello. Está dos peldaños por debajo de ello, para ser precisos. A fin de cuentas, lo que hace la IA independientemente de la cantidad de datos que se le haya alimentado durante el entrenamiento, no deja de ser exactamente lo mismo. Esperar que repentinamente emerja algo así como la inteligencia fue la hipótesis en la que muchos se basaron, pero que se basa en una definición completamente superficial de la inteligencia como tal (mostrando aquello de lo que hablé al inicio de esta presentación: que las personas dedicadas a la filosofía encontrarían casi intuitivamente sospechosa una definición así, desde cualquier rama y tradición que se le mire).

El segundo peldaño propuesto por Pearl y Mackenzie (2018) es el de la comprensión de la causalidad al nivel de la intervención. En este se encuentran algunos pocos animales, y los bebés humanos. Hace referencia a preguntas del tipo:

¿qué pasa con X si hago Y? Por ejemplo: ¿Qué ocurre con mi dolor de cabeza si tomo esta pastilla? (Bareinboim et al. 2022). Hay un conjunto de datos conocidos, pero se busca la formación de nuevos datos para formar estructuras nuevas. Las intervenciones «por definición rompen las reglas del entorno en el que se entrenó a la máquina» (Pearl & Mackenzie 2018, 37). O sea, se quiere llegar a encontrar un patrón en un caso que no está entre los tipos de datos de entrenamiento. Por eso es que las IAs actuales no llegan a este peldaño de la escalera y, por lo tanto, tampoco al tercero y último.

El peldaño final es el del nivel de lo contrafactual, y la actividad asociada a este es el imaginar: ¿qué hubiera pasado si hubiera hecho X en lugar de Y? (Bareinboim et al. 2022). Este nivel es, al menos por el momento, aunque no parece que pronto vaya a haber un cambio al respecto, el propio de los seres humanos. El pensamiento del nivel de la asociación y el de lo contrafactual casi que se oponen, ya que aquel se basa en hechos, mientras este se basa en lo que por definición no son hechos o en la negación de ciertos hechos. Incluso la ciencia participa constantemente de lo contrafactual o permite desarrollar con mayor complejidad este nivel de pensamiento, pues da las herramientas para saber con certeza, a través de leyes naturales, por ejemplo, qué hubiera ocurrido si los hechos hubieran sido otros. Los modelos de mundo en su definición constreñida se desarrollan gracias al pensamiento contrafactual: sin él, no participaríamos de ellos. Como veremos más adelante, cuando hablemos de los supuestos modelos de mundo de IA generativa como Sora; la falta de capacidad contrafactual es justamente lo que les impide tener un modelo de mundo, mientras que la falta de comprensión causal *interventiva* les impide pasar al segundo peldaño de la escalera causal.

Para terminar antes con esta sección, falta considerar lo que proponen Pearl y Mackenzie (2018): a través de la inferencia causal, que es la formalización matemática y diagramática de las relaciones causales, de modo que se pueda extraer un modelo causal a partir de datos (es decir, no quedarse con correlaciones, sino encontrar hechos sobre relaciones causales a partir de datos), es como se podría llevar a la IA a un

nuevo nivel en la escalera causal. O sea, si se implementa la inferencia causal desde la base de los modelos de IA, podría, ahora sí, hablarse de inteligencia artificial verdadera. Ha habido avances en esta área, pero todavía nada concluyente. Queda observar qué ocurre en un futuro. De todos modos, este resultado, el de la verdadera inteligencia artificial parece estar lejos, especialmente si la industria continúa apostando por presupuestos metafísicos, epistemológicos e incluso neurológicos que no se sostienen ante el mínimo escrutinio.

3. IA y modelos de mundo

La industria y muchos de los investigadores asociados a la industria de la IA han encontrado en la inteligencia artificial generativa, especialmente la generativa de videos, un productor de modelos de mundo (Zhu et al. 2025, Brooks et al. 2024). Se habla de modelos como Sora como *simuladores* de mundos, también, en la medida en que, al haber sido entrenados con cuantiosísimos datos en forma de video, son capaces de representar mundos que no existen con leyes físicas que los acompañan. Sin embargo, esto confunde tanto lo que es un simulador, como lo que es un modelo de mundo.

En muchos casos los videos producidos por Sora parezcan seguir ciertas leyes naturales, se debe a que están entrenados con datos que muestran esas leyes en funcionamiento, y los datos tienden a una norma que es la representada por el modelo. Esto no implica, de ningún modo, una comprensión de fondo o un modelo de mundo de fondo que haya emergido, como por arte de magia, a punta de correlaciones y meras asociaciones.

Esto no es solo una opinión: fue revelado de modo experimental en un artículo que propuso investigar si un modelo al que no se le había dado previamente la función gravitacional de Newton era capaz de sustraer esa misma función o alguna similar de un conjunto de datos sobre las órbitas de los planetas en el sistema solar (Vafa et al. 2025). El modelo fue capaz de predecir con mucha precisión el lugar en la órbita que ocuparía el planeta en momentos futuros, que

era justamente para lo que había sido construido y entrenado. Sin embargo, al inspeccionar la función gravitacional sobre la que estas predicciones se basaban, detectaron que se trataba de un conjunto de operaciones sin sentido y que ni siquiera tomaba en cuenta una de las dos masas en la interacción gravitacional.

Es decir, las predicciones, lo que se puede obtener mediante mera asociación, resultaron correctas con un acercamiento plenamente basado en datos. De allí no emergió, no obstante, ningún entendimiento de por qué los datos se correlacionan de la forma en la que lo hacen, de modo que, dados nuevos parámetros, no podría ni de cerca hacer una predicción acertada (solo si se basa en condiciones en las que ha sido entrenado). En otras palabras, y según las definiciones brindadas en la primera y segunda parte, estos modelos, ni son inteligentes, pues no son capaces de desarrollar de manera precisa una habilidad nueva bajo condiciones parcialmente desconocidas (en este caso, se conocen los datos de las ubicaciones de los planetas en diferentes momentos, pero no la función gravitacional ni la fuerza de atracción gravitacional que opera sobre ellos), ni tampoco poseen un modelo de mundo.

Si se analizan de cerca los *mundos* que aparecen en los videos generados por modelos como Sora, se podrá notar que existen muchos errores de continuidad y de funcionamiento de leyes naturales y de muchos otros tipos que no se siguen consistentemente. Aparecerán piernas que antes no existían; se atravesarán dos personas caminando en direcciones opuestas; la ropa que era de un tipo dejará de serlo en cuanto la cámara la desenfoca y la enfoca nuevamente. Las personas caminarán *pegadas* al suelo solo por el hecho de que, en efecto, en la vastísima mayoría de videos de personas caminando, lo están haciendo sobre el suelo y no en el cielo o alguna otra sustancia. Pero el suelo se mueve de maneras extrañas, como si tuviera vida propia, y las direcciones de las personas que no están enfocadas parecen no tener sentido. Basta con que aparezca una condición no previamente dada en los datos de entrenamiento para que el video generado resulte en un sinsentido absoluto: la señal de falta de inteligencia y, por supuesto, de un modelo de mundo.

En conclusión, se confirma el argumento propuesto inicialmente con el detalle explicativo a lo largo de la presentación: (1) como el entendimiento causal se mostró como condición necesaria para la posesión de un modelo de mundo y (2) la inteligencia artificial no tiene entendimiento causal por lo que se acaba de analizar en la última sección, (3) se puede concluir que la IA (al menos lo que entendemos actualmente por IA) no posee del todo un modelo de mundo, y aquello que construyen modelos como Sora no son más que curvas ajustadas para representar una normalidad que no es real en el sistema del que se extrae. Esto solo evidencia, ya sea la manipulación de la industria de la IA para hacer parecer que, en efecto, estos modelos son inteligentes y generan modelos de mundo, o, cuando menos, la ingenuidad conceptual con la que se acercan a conceptos epistémicos que terminan produciendo inversiones billonarias y las subsecuentes burbujas y crisis sociales y económicas que se están viendo en días recientes. O, tal vez incluso, una combinación de ambas, que no sería nada improbable.

Referencias

- Bareinboim, Elias, Juan D. Correa, Duligur Ibeling, and Thomas Icard. 2022. «On Pearl's hierarchy and the foundations of causal inference». En *Probabilistic and Causal Inference: The Works of Judea Pearl*, ACM: 507-556.
- Brooks, Peebles, et al.. 2024. *Video Generation Models as World Simulators*. OpenAI. <https://openai.com/research/video-generation-models-as-world-simulators>.
- Gwynne, Darryl T., and David CF Rentz. «Beetles on the bottle: male buprestids mistake stubbies for females (Coleoptera)». *Australian Journal of Entomology* 22, no. 1 (1983): 79-80.
- Kaplan, Jared, Sam McCandlish, Tom Henighan, Tom B. Brown, Benjamin Chess, Rewon Child, Scott Gray, Alec Radford, Jeffrey Wu, and Dario Amodei. 2020. «Scaling laws for neural language models». *arXiv preprint arXiv:2001.08361*. <https://arxiv.org/pdf/2001.08361/1000>
- Pearl, Judea, y Dana Mackenzie. 2018. *The Book of Why: The New Science of Cause and Effect*. Basic Books.

- Pfister, Rolf. 2025. «A Representationalist, Functionalist and Naturalistic Conception of Intelligence as a Foundation for AGI». *arXiv preprint arXiv:2503.07600*. <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2503.07600>.
- Stock, Jeffrey B., y Michael D. Baker. 2009. «Chemotaxis». En *Encyclopedia of Microbiology, Third Edition*, 71–78. Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-012373944-5.00068-7>.
- Vafa, Keyon, Peter G. Chang, Ashesh Rambachan, and Sendhil Mullainathan. 2025. «What has a foundation model found? using inductive bias to probe for world models». *arXiv preprint arXiv:2507.06952*. <https://arxiv.org/abs/2507.06952>
- Williamson, Timothy. 2017. «Model-Building in Philosophy». En *Philosophy's Future*, editado por Russell Blackford y Damien Broderick, 159–171. 1a ed. Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781119210115.ch12>.
- Zhu, Zheng, Xiaofeng Wang, Wangbo Zhao, Chen Min, Bohan Li, Nianchen Deng, Min Dou et al. 2025. «Is sora a world simulator? a comprehensive survey on general world models and beyond». *arXiv preprint arXiv:2405.03520*. <https://arxiv.org/abs/2405.03520>

Sergio Martén Saborío (sergio.marten@ucr.ac.cr) es profesor de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Máster en Filosofía. Su texto más reciente, *El 'arte' de la IA generativa y la matriz ética*, se encuentra en proceso de publicación.

Recibido 3 de diciembre, 2025.

Aprobado: 5 de diciembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.1799

Jethro Masís

Vino nuevo en odres viejos: el problema del mundo en los modelos más recientes de inteligencia artificial

Nota: Una versión preliminar de este texto fue presentada el 26 de diciembre de 2025 en la conferencia de clausura organizada por la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Esta publicación se presenta en conjunto con el texto de Sergio Martén Saborío, quien también expuso en dicha conferencia. Ambos textos buscan poner en diálogo El regreso de los modelos de mundo en la inteligencia artificial: discusiones filosóficas.

1. Exordio

El vertiginoso avance de la inteligencia artificial (IA), impulsado por el ascenso sin precedentes de los modelos generativos de lenguaje de gran escala (LLMs), ha reavivado tanto el asombro como la aprensión de la comunidad global, en general, y de la académica, en particular. Causa asombro, en primer lugar, el hecho de que estos sistemas, capaces de generar lenguaje, imágenes y código con una fluidez que a menudo roza lo indistinguible de la creación humana, parecen estar en el umbral de una nueva forma de inteligencia. Modelos como GPT-4, Claude y Gemini han demostrado capacidades que hace apenas una década parecían pertenecer al ámbito de la ciencia ficción por su capacidad de sostener conversaciones coherentes sobre temas complejos, escribir ensayos académicos, programar software funcional y hasta aprobar exámenes profesionales. Sin embargo, a medida que la

euforia inicial da paso a un escrutinio más riguroso (en la economía se habla cada vez más de una *burbuja de la IA* que está a punto de estallar), emerge una verdad incómoda: las limitaciones más profundas de la IA, que los usuarios experimentamos cuando los sistemas inteligentes con los que trabajamos alucinan, no son meramente técnicas, sino fundamentalmente filosóficas. Dicho de otra forma, la reflexión filosófica sobre conceptos fundamentales como mundo deviene ineludible a la hora de plantear posibles soluciones para forjar sistemas inteligente más robustos. Al fin y al cabo, como ha dicho Dennett, «la IA es en gran medida filosofía. La más de las veces se ocupa directamente con preguntas que reconocemos al instante como filosóficas» (1988, 283). Los conceptos fundamentales no deberían simplemente asumirse como si la tradición del pensamiento no nos dotara, en principio, de prejuicios a la hora de recurrir a ellos.

Los nuevos modelos generativos constituyen, sin duda, tecnologías radicalmente novedosas. Con todo, al ser examinadas bajo la lupa de los problemas filosóficos de la ciencia cognitiva y de la historia del diseño de programas inteligentes, caemos en la cuenta de que ciertos problemas fundamentales de la IA clásica (tanto de GOFAI como del conexionismo) no han sido superados enteramente, sino que parecen retornar enmascarados bajo la sofisticación estadística de los nuevos modelos y dejan, en nosotros los usuarios, la sensación de que nos hallamos ante algo genuinamente alienígena. Porque nos hallamos sin duda ante algo similar a la inteligencia, pero



no enteramente como aquella de la que estamos dotados nosotros, los seres humanos. Existe la sensación de estar ante algo humano y conocido, pero esta sensación en ocasiones se difumina y nos deja extrañados cuando el chatbot comienza a inventarse datos, da citas de obras inexistentes o comete yerros en los aspectos más nimios. Hay algo tonto en esa supuesta *inteligencia* que nos causa una profunda desconfianza.

En lo que sigue voy a argumentar que los desafíos más apremiantes en la IA contemporánea que gravitan en torno a la búsqueda de modelos del mundo (*World Models*) robustos son, en esencia, odres nuevos para un vino viejo: en efecto, los nuevos modelos parecen redescubrir el viejo problema del mundo. El problema central que pretendo abordar se resume en preguntas como las siguientes: ¿Qué significa para un sistema simular la inteligencia humana sin poder habitar un mundo? ¿Qué puede enseñarnos el retorno del concepto del mundo en los problemas atinentes a la IA generativa? ¿Con qué sistemas al final nos vamos a quedar? ¿Qué impacto van a tener sistemas de lenguaje desencarnados y desmundanizados en nuestras vidas?

2. La alternativa heideggeriana

Los orígenes de la IA heideggeriana se remonta a la década de 1960, cuando el filósofo Hubert Dreyfus ejercía la docencia en el Instituto Tecnológico de Massachusetts. En aquel entonces, los estudiantes de IA que asistían a su seminario sobre Heidegger le informaron que los científicos cognitivos habían tomado las riendas de la cognición y estaban teniendo éxito donde los filósofos habían fracasado estrepitosamente con sus especulaciones metafísicas de escritorio. Dreyfus no se fiaba de la advertencia: un estudio pormenorizado de los reportes de investigación que emanaban del laboratorio de IA lo llevó a concluir que los investigadores de la IA —sin saberlo— estaban trabajando arduamente para convertir la filosofía racionalista en un programa científico. La historia es conocida en su obra *What Computers Can't Do* (1972), las implicaciones filosóficas de la investigación en IA se expusieron de la siguiente manera:

si la razón puede programarse en una computadora, esto confirmará una comprensión del hombre como un objeto, que los pensadores occidentales han estado buscando a tientas durante dos mil años, pero que solo ahora tienen las herramientas para expresar e implementar. La encarnación de esta intuición cambiará drásticamente nuestra comprensión de nosotros mismos. Si, por otro lado, la inteligencia artificial resultara ser imposible, entonces tendremos que distinguir la razón humana de la artificial, y esto también cambiará radicalmente nuestra visión de nosotros mismos. (1992, 78-79)

La temprana disputa de Dreyfus con la nueva concepción de la razón artificial le permitió lanzar una carrera intelectual muy fructífera al profundizar en cuestiones con implicaciones filosóficas de gran alcance. Dreyfus fue el primer pensador en notar que conceptos como *mundo*, *agencia*, *inteligencia*, *afrontamiento (coping)*, *mente y conocimiento* (por nombrar solo algunos), no podían dejarse a la libre en manos de ingenieros, que los asumían sin tener conciencia de su naturaleza problemática y de su historia milenaria.

Dreyfus seguía en lo suyo a principios de los años 90: hizo publicar una segunda edición de su libro al que intituló más agresivamente *What Computers Still Can't do* (1992) y agregó una larga digresión sobre los sistemas conexionistas, a los que les espetaba una hueste de problemas. Sin embargo, la influencia de Dreyfus cayó en tierra fértil en el laboratorio de IA del MIT. Terry Winograd ha señalado la ironía de que fuera el laboratorio de IA del MIT el que se convirtiera en cuna de la IA heideggeriana:

fue en el MIT donde Dreyfus formuló por primera vez su crítica, y durante veinte años la atmósfera intelectual en el laboratorio de IA fue abiertamente hostil a reconocer las implicaciones de lo que dijo. Sin embargo, parte del trabajo que ahora se realiza en ese laboratorio parece haber caído bajo la influencia de Heidegger y Dreyfus. (cita de Dreyfus, 1992, xxxi)

El propio Winograd fue el primer investigador de IA de alto nivel en admitir que trabajaba explícitamente bajo la influencia de la fenomenología del mundo desarrollada en *Ser y tiempo* de Heidegger. Winograd pensaba que las

computadoras debían entenderse como parte de un entramado de equipos dentro del cual encontramos nuestro propio ser en el comportamiento inteligente diario. Se necesitaba un cambio de paradigma para diseñar programas basados en la actividad en curso, en lugar de escribir planes basados en la existencia de una sede central de procesamiento que representara el mundo. La nueva concepción era radical por su rechazo rotundo al neurocentrismo: la idea de que la inteligencia era solo una cuestión de procesos cognitivos localizados intracranalmente que interactuaban con sistemas biológicos, químicos y físicos extracraniales. En este sentido, Winograd hablaba de la interacción humano-computador en términos genuinamente existenciales.

El roboticista del MIT Rodney Brooks propuso una arquitectura de subsunción con el fin de establecer un vínculo de la percepción con la acción, incrustando así a los robots concretamente en el mundo. Dicha arquitectura de subsunción podría permitir a los robots usar el mundo como su propio modelo, por medio de la interacción continua con sus sensores en lugar de con un modelo interno del mundo que definía los parámetros de antemano. Brooks estaba convencido de que nociones jerárquicas como pensamiento y razón eran solo metáforas de la inteligencia basadas en el modelo de un computador de von Neumann, que consiste en un procesador (que se supone funcionalmente idéntico a la mente humana) desde el cual se ejecutaban instrucciones que recuperan datos de la unidad de memoria principal. Existía la tentación (a menudo sucumbida) de diseñar programas basados en una noción jerárquica de la inteligencia concebida como planificación exhaustiva, y que planteaba la resolución de problemas bajo un modelo de representación previa. En lugar de diseñar programas que partieran de *mentes*, el nuevo paradigma en ciernes concibió su tarea como la de modelar la propia actividad de afrontamiento (*coping*) en un mundo donde se encarna el comportamiento inteligente. En contraste con la hipótesis de los sistemas físico-simbólicos defendida en la década de 1970 por Newell y Simon, este nuevo paradigma se opuso a la opinión de que la computación digital era necesaria y suficiente para el *comportamiento inteligente general*. El punto de

Brooks era eliminar por completo la idea de una unidad de representación central para construir sistemas autónomos, cuyo repertorio de acciones inteligentes es solo el resultado de una serie de comportamientos competentes, y por lo tanto no depende principalmente del diseño mental jerárquico y descendente.

Philip Agre, el discípulo más prominente de Brooks por aquel entonces, publicó un libro de profundas implicaciones filosóficas: *Computation and Human Experience* (1997). Su principal argumento era que se necesitaba una práctica técnica crítica que incluyera la reflexión sobre el lenguaje y la historia, las ideas y las instituciones, como parte del trabajo técnico mismo. La relevancia de la crítica filosófica debería volverse fundamental dentro del trabajo tecnológico. El punto no era invocar la filosofía como una suerte de autoridad exógena para suplantar los métodos técnicos, sino expandir los horizontes de la investigación computacional, principalmente porque las ideas de la IA tienen sus raíces genealógicas en ideas filosóficas. Del mismo modo, se podría decir que la mayoría de los impasses y dificultades que encontraron los investigadores de la IA se derivan de tensiones internas en los sistemas filosóficos subyacentes, a veces sin que los investigadores fueran conscientes de ellas. En cierto modo, los practicantes de la IA también deberían convertirse en filósofos dotados de una sofisticada destreza teórica. Los ingenieros deberían volverse como el propio Agre, un ávido lector de Wittgenstein, Husserl y Heidegger, sin dejar de ser un talentoso científico computacional.

En resumen, la expresión heideggeriana *estar-en-el-mundo* fue por cierto tiempo la nueva moda en algunos círculos de la IA, y prometía romper el nudo gordiano de los problemas más esquivos de la cognición.

La herencia heideggeriana —a través de Dreyfus— del nuevo paradigma apenas es materia de discusión, aunque Brooks se apresuró a señalar que su enfoque no se basaba en la filosofía alemana o, para el caso, en la obra de Heidegger, aunque tiene ciertas similitudes con el trabajo inspirado por este filósofo alemán. ¿No es sorprendente ver al roboticista más prominente del MIT invocando el pensamiento de Heidegger? El

caso de Brooks es el de un maestro que cae bajo la influencia de su notable discípulo, Phil Agre. La principal contribución de Dreyfus fue mostrar cómo la filosofía juega un papel fundamental al tratar con cuestiones que giran en torno a la definición misma de la cognición humana. El cambio de paradigma heideggeriano buscaba abandonar la idea previa (mal concebida) del mundo típicamente sostenida por los científicos cognitivos como representación mental intracraneal, para reemplazarla con una concepción del mundo en la que las cosas se perciben y se trata con ellas en términos de las posibilidades de acción que ofrecen. La IA heideggeriana fue el proyecto de comprender los horizontes del comportamiento inteligente humano más allá de las limitaciones del cognitivismo: la idea —para usar la irónica definición de Putnam (1988)— de que el ser humano es solo una computadora que resulta estar hecha de carne y hueso.

3. El regreso actual de la noción de un *modelo de mundo*

Si ponemos los pies en la situación actual de la IA nos encontramos con la revolución del machine learning, iniciada con el éxito de las redes neuronales convolucionales en visión computacional y acelerada dramáticamente con la arquitectura Transformer y los modelos de lenguaje a gran escala; modelos que han cambiado radicalmente el panorama de la IA en nuestros días. Estos modelos, entrenados en cantidades masivas de datos textuales y visuales mediante técnicas de aprendizaje auto-supervisado, no operan sobre símbolos explícitos y reglas lógicas, sino sobre patrones estadísticos en espacios vectoriales de alta dimensión. Podría pensarse que estos modelos han superado las críticas de Dreyfus al no depender de reglas pre-programadas ni de bases de conocimiento manualmente codificadas. Aprenden de la experiencia (aunque sea experiencia textual), exhiben una forma de generalización y pueden manejar la ambigüedad y el contexto de maneras que eludieron a GOFAI y al conexionismo. Pero ¿han resuelto realmente el problema del mundo? Argumento que solo lo

han reformulado en un nuevo y más sutil lenguaje técnico, y que los viejos fantasmas filosóficos retornan con nueva urgencia.

Los Transformers, la arquitectura detrás de modelos como GPT, BERT, Claude y Gemini son el ejemplo paradigmático. Su éxito se basa en la hipótesis de que la tarea de predecir la siguiente palabra (o *token*) en una secuencia, si se realiza a una escala suficientemente masiva (billones de tokens de texto, miles de millones de parámetros), puede llevar a la emergencia de una comprensión profunda del lenguaje y, por extensión, del mundo que el lenguaje describe. Sin embargo, una creciente cantidad de evidencia sugiere que, si bien estos modelos son extraordinariamente buenos para capturar y reproducir correlaciones estadísticas complejas, caen en problemas a la hora de exhibir un conocimiento causal, estructurado y composicional del mundo. Son modelos que carecen de habilidades cognitivas esenciales como el razonamiento abstracto, la comprensión contextual, la comprensión causal y el juicio matizado. Su aparente razonamiento es a menudo una apuesta, una simulación que se desmorona cuando se enfrenta a tareas que requieren una verdadera comprensión del mundo subyacente, especialmente cuando estas tareas difieren de la distribución de entrenamiento.

Como usuarios de estos sistemas ya nos hemos enterado de que no son enteramente confiables porque suelen fallar estrepitosamente. ¿A qué se deben estos disparates? Según personas tan autorizadas como Yann LeCun de Meta y Demis Hassabis de Google Deep Mind el problema radica en que los sistemas generativos carecen de un modelo de mundo que les permita contar con la robustez necesaria para una cognición más certera. La idea de un modelo de mundo se remonta al concepto de «modelos a pequeña escala» propuesto por Kenneth Craik en *The Nature of Explanation* (1943). Según Craik, un organismo inteligente debe poseer un modelo interno, predictivo y simulable de su entorno:

Si el organismo lleva un «modelo a pequeña escala» de la realidad externa y de sus propias acciones posibles dentro de su cabeza, es capaz de probar varias alternativas, concluir cuál es la mejor de ellas, reaccionar

a situaciones futuras antes de que surjan, utilizar el conocimiento de eventos pasados al tratar con el presente y el futuro, y en todos los sentidos reaccionar de una manera mucho más completa, segura y competente a las emergencias que enfrenta. (1943, 51)

Se especula que un modelo del mundo robusto permitirá eventualmente a la IA razonar sobre causa y efecto, planificar a largo plazo en entornos novedosos y generalizar a situaciones que no ha encontrado explícitamente en su entrenamiento. Para un agente robótico, esto podría ser un modelo de la física de los objetos (cómo caen, ruedan, se rompen). Para un agente de lenguaje, podría ser un modelo de las intenciones, creencias y normas sociales de los humanos. Para un sistema de conducción autónoma, sería un modelo de la dinámica del tráfico, el comportamiento de otros conductores y peatones, y las leyes físicas del movimiento vehicular.

Un estudio reciente particularmente revelador (Vafa et al. 2025) utilizó «sondas de sesgo inductivo» (*inductive bias probes*) para determinar si un modelo fundacional, entrenado para predecir trayectorias planetarias, había aprendido la mecánica newtoniana subyacente. La pregunta era: ¿ha descubierto el modelo la ley de la gravitación universal, o simplemente ha memorizado patrones específicos? Los resultados fueron aleccionadores: aunque el modelo predecía las órbitas con alta precisión dentro de la distribución de entrenamiento, el modelo interno de la física que había desarrollado era una ley matemáticamente sin sentido que no se parecía en nada a la ley de Newton. Cuando se le pedía generalizar a configuraciones fuera de la distribución (por ejemplo, sistemas con más planetas o diferentes masas), fallaba dramáticamente. Solo los modelos que incorporaban explícitamente el sesgo inductivo de la mecánica newtoniana lograban capturar la estructura causal subyacente.

Los sistemas artificiales pueden tener un rendimiento casi perfecto en la predicción del siguiente *token* y, sin embargo, parece que carecen de un modelo causal del mundo, lo cual quiere decir que el sistema puede simular superficialmente el mundo sin haberlo comprendido estructuralmente. Esto demuestra de manera

concluyente que la simple predicción estadística deviene una métrica frágil e insuficiente para evaluar la comprensión genuina. Salta a la vista que términos filosóficos de raigambre hermenéutica como *comprensión y sentido* no deben dejarse de lado en esta nueva aventura de dotar a los sistemas de inteligencia artificial generativa de un modelo de mundo.

4. El valle inquietante en los modelos generativos

La experiencia al interactuar con estos sistemas de la IA generativa está lejos de ser fluida. Muchas veces se experimenta una disonancia persistente. El problema central acá es la paradoja que reside en el corazón de la interacción humano-computador: una tensión profunda e inquietante entre las capacidades sobrehumanas de la tecnología y sus fallos simultáneos, a menudo cómicos, en dominios que los seres humanos encuentran triviales. Esto no es simplemente una cuestión de errores o fallos ocasionales en un sistema complejo; es una característica fundamental y definitoria de la tecnología en su forma actual. Este perfil de rendimiento errático provoca una forma única y potente de frustración en el usuario, una que se siente cualitativamente diferente de la molestia de lidiar con un *software* con errores o una interfaz mal diseñada.

Esta forma de frustración, novedosa en su escala y carácter, tiene profundas raíces en la historia de la interacción humano-computador. El programa ELIZA de Joseph Weizenbaum de 1966 ofrece una parábola fundante. ELIZA, un simple *chatbot* de coincidencia de patrones diseñado para imitar a un psicoterapeuta rogeriano, provocó una reacción emocional en algunas personas que interactuaban con el programa (Weizenbaum 1966). Weizenbaum se horrorizó al ver a sus colegas, que conocían la naturaleza mecanicista del programa, confiando en él como si fuera un ser existente. La posterior reacción negativa contra ELIZA surgió cuando su destreza conversacional se reveló como una forma de mímica, un truco de salón en lugar de un pensamiento genuino. Esta decepción es

como aquella en la que caemos cuando se nos explica un truco de magia.

El punto de inflexión llegó con la arquitectura Transformer que reemplazó el procesamiento del lenguaje paso a paso con un mecanismo global de auto-atención, permitiendo a los modelos construir representaciones asociativas de alta dimensión a través de secuencias completas simultáneamente (Vaswani et al. 2017). Esto produce capacidades que se sienten menos como una mímica inteligente y más como una cognición alienígena. Los mapas asociativos construidos por máquinas son abstracciones estadísticas destiladas de vastos *corpus* de texto, ponderadas por patrones de co-ocurrencia en lugar de la experiencia vivida, la fundamentación sensorial y el contexto encarnado que dan forma al pensamiento humano. Para un Transformer, el lenguaje es la totalidad de su mundo, una topología de relaciones divorciada de las limitaciones encarnadas de la vida humana. Es por eso que los científicos cognitivos y los eticistas describen la IA moderna como cognitivamente alienígena, poderosa precisamente porque no piensa como nosotros (Sandini, Sciutti, & Morasso 2024).

Estas dos perspectivas —el alienígena en la máquina y el humano en el modelo— son dos caras de la misma moneda compleja. Un camino productivo a seguir requiere un marco que tenga en cuenta el estado único del Transformer como un *alienígena en el espejo*, un sistema que refleja nuestro lenguaje y patrones cognitivos a través de un proceso fundamentalmente no humano. La disonancia cognitiva generada por esta tecnología se intensifica en proporción a su capacidad percibida. La decepción con ELIZA fue simple porque el sistema era simple. La IA generativa es un paso radical más allá: un socio activo que genera contenido. En consecuencia, la frustración que engendra no se trata de descubrir un truco, sino de lidiar con una entidad que es simultáneamente más capaz y más incomprensible que cualquier tecnología anterior. El problema ha pasado de ser técnico, en relación con el rendimiento del sistema, a ser ontológico, en relación con la naturaleza misma del sistema. Un error en el *software* tradicional es un fallo de su diseño. Los fallos de la IA generativa, sin embargo, a menudo se perciben como fallos de

comprensión o intención, lo que obliga al usuario a preguntar no *¿Qué es esta cosa?*.

Pero ¿qué se concluye de todo esto? En primer lugar, que la urgencia de dotar a los programas generativos de un modelo de mundo constituye, de cierta forma, una admisión tácita de que la predicción estadística por sí sola es insuficiente para generar tal modelo. Los sistemas artificiales generativos andan a tientas, especulan con datos, pero no comprenden absolutamente nada. La necesidad de incorporar conocimiento causal, estructurado y composicional es, en esencia, la necesidad de un *mundo* —un marco de referencia coherente que permita la generalización, la planificación y el razonamiento. Sin embargo, siempre está la tentación de intentar objetivar el *estar-en-el-mundo*: es decir, de hacer explícito lo que funciona como trasfondo silente, no llamativo. Por ello, quienes abogan por un modelo de mundo causal pueden ya estar operando bajo el embrujo de esta abstracción. Parece que la cognición humana, al menos, está fundamentalmente incrustada (*embedded*) en una estructura de posibilidades de acción (*affordances*), pre-teóricas, pre-proposicionales. ¿Pre-causales también?

Así que queda la pregunta: ¿se resolverá el entuerto dotando a los programas generativos de un modelo de mundo que le permita entender las relaciones causales de los eventos que acaecen en el mundo real? Seguramente, un modelo de mundo semejante hará que los sistemas generativos sean más robustos y que alucinen en mucho menor medida. Empero, esto supone que los seres humanos estamos dotados de un modelo de mundo semejante, lo cual nos devuelve a una teoría computacional de la mente de vieja data. Precisamente el tipo de teoría que la alternativa heideggeriana quiso desmontar. En arreglo con la filosofía fenomenológica, no solo los modelos generativos carecen de un modelo de mundo, sino que también nosotros mismos. Un modelo causal de mundo —podría afirmarse heideggerianamente— debe pasar primero por lo-a-lamano. *Modelo de mundo* es así una expresión muy desafortunada.

Pero eso es lo de menos. Estamos ante un monstruito que habla como nosotros, dibuja como nosotros, crea historias como nosotros y aparenta

ser nosotros. Sin embargo, eso no es nosotros. El problema de las nuevas tecnologías en IA es que dan la impresión de ser nosotros sin serlo. Esta disonancia entre la apariencia de la inteligencia humana y la naturaleza de su mecanismo evoca poderosamente el concepto de uncanny valley (valle de lo inquietante). Originalmente acuñado en la robótica por Masahiro Mori (1979/2012), el valle de lo inquietante o siniestro describe la repulsión que sentimos hacia los robots que se parecen casi perfectamente a los humanos, pero no del todo. En ese punto de casi-perfección, los pequeños fallos se magnifican, transformando la familiaridad en una profunda inquietud.

Me parece que con las nuevas tecnologías de lenguaje a gran escala, este fenómeno se traslada del ámbito visual y físico al ámbito cognitivo y existencial. Ya no es la apariencia física lo que nos perturba, sino la mimesis casi perfecta de la producción de nuestro Dasein —el lenguaje, la creatividad, el razonamiento— que emana de una fuente fundamentalmente acausal y desmundanizada. La IA generativa se sitúa en lo que podría llamarse un valle de lo inquietante ontológico. Algo que valdría la pena explorar en otro lugar.

Referencias

- Agre, Philip. 1997. *Computation and Human Experience*. Cambridge University Press.
- Craik, Kenneth. 1943. *The Nature of Explanation*. Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert. 1992. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. MIT Press.
- Dennett, Daniel. 1988. «When Philosophers Encounter Artificial Intelligence». En *The Artificial Intelligence Debate*. False Starts, Real Foundations, editado por Stephen Graubard, 283-295. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- McCarthy, John, Minsky, Marvin, Rochester, Nathaniel, & Shannon, Claude. 2006. «A proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence», August 31, 1955. *AI Magazine*, 27, no. 4.
- Mori, Masahiro. 1970/2012. «The Uncanny Valley». Traducido por Karl F. MacDorman & Norri Kageki. *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 19, no. 2, 98-100.
- Putnam, Hilary. 1988. «Artificial Intelligence: Much Ado About Not Very Much». *Daedalus*, 117, no. 1, 269-281.
- Sandini, Giulio, Sciutti, Alessandra, & Morasso, Pietro. 2024. «Cognitively alien AI: A challenge for human-robot interaction». *Frontiers in Robotics and AI*, no. 11, 1345678.
- Vaswani, Ashish, Shazeer, Noam, Parmar, Nikki, Uszkoreit, Jacob, Jones, Llion, Gomez, Aidan, Kaiser, Lukasz & Polosukhin, Illia. 2017. «Attention is all you need». *31st Conference on Neural Information Processing Systems (NIPS 2017)*, Long Beach, CA, USA. <https://arxiv.org/pdf/1706.03762>
- Vafa, Keyon, Chen, Justin, Rambachan, Ashesh, Kleinberg, Jon & Mullainathan, Sendhil. 2024. «Evaluating the world model implicit in a generative model: Formalizing world-model coherence using Myhill-Nerode theory». arXiv preprint arXiv:2406.03689
- Vafa, Keyon, Chang, Peter, Rambachan, Ashesh & Mullainathan Sendhil. 2025. «What Has a Foundation Model Found? Using Inductive Bias to Probe for World Models». arXiv preprint arXiv:2507.06952.
- Weizenbaum, Joseph. 1966. ELIZA—a computer program for the study of natural language communication between man and machine. *Communications of the ACM*, 9, no. 1, 36-45.

Jethro Masis (jethro.masis@ucr.ac.cr) es profesor catedrático en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, donde dirige el Instituto de Investigaciones Filosóficas y el Programa de Posgrado en Filosofía. Se doctoró en la Universidad de Wurzburg, Alemania, con la tesis *The Primacy of Phenomenology Over Cognitivism. Towards a Critique of the Computational Theory of Mind* bajo la tutela de Karl-Heinz Lembeck.

Recibido: 3 de diciembre, 2025.

Aprobado: 12 de diciembre, 2025.

DOI: 10.15517/revfil.2026.2022

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica del texto, preferiblemente en MS Word para Windows, a través de la página de envíos.
2. Si su artículo introduce notas, incorpórelas como parte del texto, entre paréntesis, e.g., (1), esto es, **sin usar los comandos específicos del procesador de texto**. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, referencias bibliográficas, datos biográficos e información adicional (ver del punto 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se aceptarán trabajos escritos en lengua castellana, en inglés o en portugués. En caso especiales, se aceptarán escritos en otros idiomas.
6. Los textos no deberán exceder 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y referencias bibliográficas. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte.
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 150 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del mismo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional, su grado, y un muy breve listado de sus publicaciones más importantes o recientes.
11. Incluya también, después de este breve currículum, su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Las revisiones se trabajan con el modelo de pares ciegos: los pares académicos que evalúan los artículos son anónimos para los autores; asimismo, los autores son anónimos para los pares.
14. Incluya una versión del resumen y las palabras clave en un segundo idioma, preferiblemente lengua inglesa. Los artículos cuyos resúmenes en inglés (abstract) no estén redactados correctamente serán rechazados ad portas.

Referencias bibliográficas

Se usará el modelo basado en las disposiciones de **Chicago 17^a edición modalidad autor-fecha**, esto es, **con citas entre paréntesis**.

Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la lista de referencias bibliográficas debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote el nombre de la persona autora y coloque los apellidos tal y como aparecen en el texto (sea uno o dos apellidos), seguidamente, inserte el año sin encerrarlo en paréntesis. Por ejemplo:



Murillo Zamora, Roberto. 1987. *La forma y la diferencia*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecerá, cada vez que se cite este texto, a modo de cita parentética: (Murillo Zamora 1987, 34)

Si opta por la cita narrativa, entonces no repita los datos que ya están en el texto:

El profesor Murillo Zamora piensa que eso es un error (1987, 34).

Por ejemplo, si menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo:

En 1987 el profesor Murillo Zamora escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando una cita parentética aparezca al final del párrafo, coloque el punto posterior a la cita:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente (Murillo Zamora 1987, 27).

Si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo Zamora recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Después del título del libro, puede colocar otra información relevante, como los datos de la persona editora o traductora. Recuerde **no** poner abreviaturas, una referencia correcta sería:

Butler, Judith. 2010. Marcos de Guerra: Las vidas lloradas. Traducido por Bernardo Moreno Carrillo. Barcelona: Paidós.

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, Hans-Georg. 1998a. Arte y verdad en la palabra. Traducido por Arturo Parada. Barcelona: Paidós.

_____. 1998b. El giro hermenéutico. Traducido por José Francisco Zúñiga García & Faustino Oncina. Madrid: Cátedra.

Si decide citar el compilador o editor en lugar del autor, esta información, en las referencias bibliográficas debe ir abreviada y sin paréntesis, como se observa a continuación:

Avanessian, Armen y Reis, Mauro, comps. (2017). *Aceleracionismo: Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Los títulos de artículos de revista deben ir entre comillas, debiendo poner el nombre la revista en itálica; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Brenes Vargas, Alonso. 2022. “Subjetividad afectiva e infancia queer: Un análisis de la película *Wild Tigers I Have Known*”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 39, no. 161: 11-24.

Solo debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos” (a menos de que en su nombre como tal incluya la palabra “editorial”).

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de las personas autoras. Las referencias de un mismo autor se anotarán por año, primero el texto más antiguo y de esa manera sucesivamente; aquellas publicaciones de un mismo año, se siguen por orden alfabético según el título de las obras y aquellas publicaciones que aún no estén publicadas (es decir, en prensa) se colocan de último.

Cuando introduzca citas dentro de las notas, recuerde que deben ir igual que en el cuerpo del texto, por ejemplo:

1. José Carlos Mariátegui ha sostenido que Perú, a pesar de la minería, mantiene el carácter de país agrícola (2007, 20).

Recuerde, que en castellano no se usa capitalizar todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí se debe capitalizar.

Si en el texto hace una traducción propia de una cita de idioma extranjero, entonces debe seguir el lineamiento propio de las paráfrasis: debe colocar la fuente, ya sea a través de una cita narrativa o parentética, y omitir las comillas.

Favor utilice lenguaje no sexista en su(s) artículo(s), para lineamientos al respecto puede consultar la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense* (2015) de Lillyam Rojas Blanco y Marta Eugenia Rojas Porras: <http://lenguajeinclusivo.ucr.ac.cr/guia-de-uso-del-lenguaje-inclusivo>

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol



Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en enero 2026.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LXV

Número 171 / Enero - Abril 2026

Motivo de portada: Juan Luis Rodríguez Sibaja. Sol (Mosaico veneciano con virutas de metal, 307x307, 1973). Fotografía de Leonardo Santamaría07-08

I. Dossier: Catherine Malabou

1. *Luis Silva Díaz-Guerrero*. "Mimesis en la destrucción"13-26
2. *David Antonio Villanueva Pérez*. "Malabou y la apuesta por un Proudhon para el siglo XXI" ..27-39
3. *Francisco Javier Parra Bernal*. "La plasticidad de la forma y la forma de la plasticidad como tiempo. Una lectura inicial al Hegel de Catherine Malabou"41-51
4. *Iván Galán*. "Las presencias de la plasticidad: diferencia, cambio y evento en el pensamiento de Catherine Malabou" 53-69

II. Artículos:

1. *Oscar Ranulfo Ayala Aragón*. "La corporalidad mediada desde las perspectivas filosóficas de Ihde y Foucault" 73-85
2. *Daniel Fallas-Fernández*. "Hacia una fenomenología del cuerpo teatral: Estilística, hiperestesia y suspensión del cuerpo vivido"87-100
3. *Carlos Eduardo Maldonado*. "Understanding quantum nothingness thanks to non-classical logics. The Relevance of Free Logic" 101-110

III. Avance de Investigación del INIF

1. *Luis Diego Cascante*. "Pentecostalismo: la relación entre interioridad (cuerpos) y exterioridad (dominio). Religión y política"113-131

IV. Contribuciones especiales:

1. *Enrique P. Haba*. "Por qué la neurociencia no puede detectar nuestros problemas prácticos corrientes: En torno a la falacia básica de los neurocientíficos radicales" 135-142

V. Recensiones:

1. *Pedro Sepúlveda Zambrano*. "Génesis y estructura de la teoría de la apariencia en Kant y Hegel. Osvaldo Montero Salas (Editora Dialéctica, São Paulo, 2025. 136 páginas)" 145-146
2. *Vesa Oittinen*. "Spinoza, Life and Legacy. Jonathan I. Israel (Oxford University Press, Oxford, 2023. 1313 páginas)"147-150

VI. Crónica:

1. *Luis Alberto Fallas López*. "Al Dr. Juan José Acero. In memoriam" 153-154
2. *Guillermo A. Navarro Alvarado*. "De la libertad al populacho: tres conceptos clave de Arendt y un método" 155-163
3. *Rocío Zamora-Sauma*. "Gusanos de seda y mariposas: Hannah Arendt a cincuenta años de su partida" 165-173
4. *Amanda Sagasti*. "Inteligencia artificial en la investigación filosófica" 175-186
5. *Sergio Martén Saborío*. "La IA no tiene modelo de mundo: Modelos de mundo y la escalera de la causalidad" 187-193
6. *Jethro Masís*. "Vino nuevo en odres viejos: el problema del mundo en los modelos más recientes de inteligencia artificial" 195-201