

VOL. 7, No. 13, Julio-Diciembre, 2025

ISSN 2215-6089



Poesías por Gaza



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 6, No. 12, Enero-Junio, 2025 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía

Dr. Fernando Broncano Rodríguez

Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán

Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica, Asociación Costarricense de
Filosofía.

Dr. Julio Minaya Santos

Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de
Filosofía, Panamá

Lic. Jossué Leonet Zelaya

Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de
Filosofía, El Salvador

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Luis Camacho Naranjo

Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),
Honduras

Dr. Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid, España

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá



Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación Guatimalteca de
Filosofía, Guatemala

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía es una publicación
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin usar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/ artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesía” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (italicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) Indicar la sección a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poeisis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Los niños de Gaza, óleo, 9cm de ancho x 10 cm. de alto, de Gustavo Adolfo Corredla

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: [https://azurrevista.com/](http://azurrevista.com/)

Teléfono: + 00 506 89132032



Esta obra está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2025



Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) **Declaración ética:** Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) **Acceso libre:** La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) **Derechos de autor:** Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) **Originalidad de los artículos:** La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) **Detección de plagio:** Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) **Sistema de arbitraje:** Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de una artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el Sistema Nacional de Bibliotecas (SINABE)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 7, No. 13, Julio-Diciembre, 2025 | ISSN 2215-6089

Contenidos

Artículos	Pág.
Jorge Alberto Villeda Bojorque La desvalorización de los valores religiosos, morales y estéticos en Friedrich Nietzsche	17
Dan Abner Barrera Rivera Notas sobre le neopentecostalismo y la política en América Latina	36
Randall Carrera Umaña Posibilidades, temporeidad, transmisión tradente y proceso de capacitación: Elementos para la construcción de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría....	51
Raúl César Arechavala Silva La expresión als ob (como si) en la filosofía de Kant	67
Simon Vuraya An Authentic Assessment of Media Studies in Zimbabwean Higher Education.	74
Calixto Huanca Cárdenas La lógica del comercio internacional y la transición hegemónica en el siglo XX	88
Jonathan Delgado Ledezma Arquitectura del espacio urbano: memoria, identidad colectiva y arte público como generadores de paisajes sostenible	110

Dossier I:Reflexiones filosóficas sobre pensadoras contemporáneas

Luis Camacho

Susan Haack: de las lógicas divergentes a la epistemología.....137

Peggy von Mayer Chaves

Aproximaciones al pensamiento filosófico de María Noel Lapoujade 150

Jonathan Piedra-Alegría

La escritura de la nada: Oreamuno ante el espejo del existencialismo.....159

Dossier II: Filosofía de la agencialidad animal

Jimmy Wahsburn

¿Qué mueve a la acción? Algunas cuestiones para su teorización.....175

Sebastián Mejía Rendón

Técnica animal reconsiderada: apuntes metacognitivos para una fenomenología de la acción técnica en animales no-humanos184

Jonathan Pimentel Chacón

Abolicionismo, personalización y agencia198

Xicoténcatl Servin Lira | Rogelio Laguna

El perspectivismo y el mundo animal: objeciones a la falta de agencia de los animales.....211

Poiesis: Poesías sobre Gaza

Leda Cavallini Solano, Maya Abu Al-Hayyat, Edgar Roy Ramírez Briceño, Gustavo Adolfo Coella Váquez, Claire de Mezeville López, Carmen Nozal, Laura Vásquez Calderón, Leda García Pérez. Grissel Gómez Estrada, Ronulfo Morera Vargas, Javier Tapia.

16 poemas sobre la masacre 25 de mayo de 2025223

Perfiles

Abdiel Rodríguez Reyes

Marco Gandásegui H: Intelectual orgánico del pueblo y estudioso del imperialismo estadounidense247

Reseñas

Dan Abner Barrera Rivera

Álvaro Vega Sánchez. Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal en tiempo de pandemia, 116pp. Heredia, Costa Rica. EUNA, 2024[255](#)

Álvaro Zamora

Reseña: Prada Ortiz, Grace (2013) El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro. Heredia: EUNA. 108 p. 21 cm....[259](#)

Sobre las personas autoras.....[265](#)

Presentación

El Comité Editorial de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI), se complace en presentar el Vol. 6, No. 13, de julio-diciembre de 2025. Este número dedica la sección de Poises, intitula *Poesías por Gaza*, a los ataques y bombardeos indiscriminados que ha sufrido la población de Palestina, en especial la zona de Gaza, por parte del gobierno de Israel; el dolor y el sufrimiento de dicha población genera una solidaridad internacional, en nuestro caso, 16 poetas han mostrado su empatía por dicha población por medio de la poesía, ellas son: Maya Abu Al-Hayyat, Edgar Roy Ramírez Briceño, Gustavo Adolfo Corella Vásquez, Claire de Mezeville López, Carmen Nozal, Laura Vásquez Calderón, Leda García Pérez. Grissel Gómez Estrada, Ranulfo Morera Vargas, Javier Tapia. Dichas poesías son precedidas por una presentación Leda Cavallini Solano. La imagen de la portada es la pintura “Los niños de Gaza”, de Gustavo A. Corella Vásquez, se trata de un óleo pequeño en cartulina; resultado de lo que él llama «Efímeros», una colección que corresponde a un momento en el que el sentimiento se sobrepone ante cualquier planeamiento o idea preconcebida; pensar en los bombardeos de Gaza le lleva -en directo- a los niños, su inocencia truncada por la muerte, la destrucción de su mundo y nuestra incapacidad adulta para explicarles el por qué de la violencia.

En la sección de artículos se cuenta con las colaboraciones de Jorge Alberto Villeda Bojorque con *La desvalorización de los valores religiosos, morales y estéticos en Friedrich Nietzsche*; Juan Diego Moya Bedoya con *El ejercicio exegético sorjoanista*; Dan Abner Barrera Rivera con *Notas sobre le neopentecostalismo y la política en América Latina*; Randall Carrera Umaña con *Posibilidades, temporeidad, transmisión tradente y proceso de capacitación: Elementos para la construcción de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría*; Raúl César Arechavala Silva con *La expresión als ob (como si) en la filosofía de Kant*; Simon Vurayai con *An Authentic Assessment of Media Studies in Zimbabwean Higher Education*; Calixto Huanca Cárdenas con *La lógica del comercio internacional y la transición hegemónica en el siglo XXI* y Jonathan Delgado Ledezma con *Arquitectura del espacio urbano: memoria, identidad colectiva y arte público como generadores de paisajes sostenibles*.

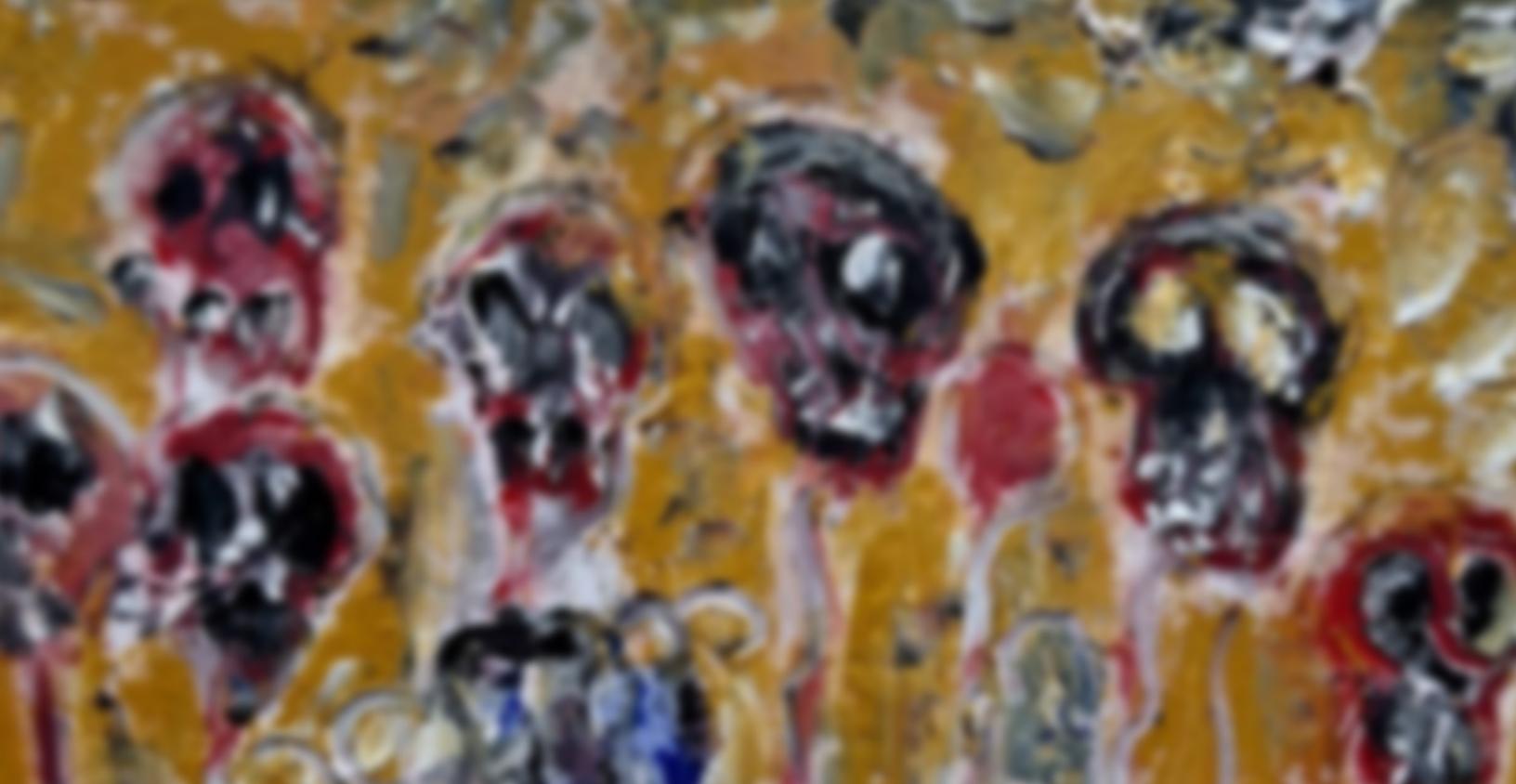
La sección de Dossier cuenta con dos temáticas: (a) El primer Ciclo de conferencias *Reflexiones filosóficas sobre pensadoras contemporáneas*, el cual se llevó a cabo en 2023, fue una actividad virtual, en la que participaron 13 conferencistas que expusieron el pensamiento de 12 pensadoras, la mayoría de ellas filósofas. La actividad fue organizada por la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica, (UCR), y la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), el coordinador de la actividad académica fue Álvaro Carvajal Villaplana. En este dossier participan 4 de las personas conferencistas, entre ellas están: Luis Camacho con el artículo *Susan Haack: de las lógicas divergentes a la epistemología*; Peggy von Mayer Chaves con *Aproximaciones al pensamiento filosófico de María Noel Lapoujade*; Jonathan Piedra-Alegría con *La escritura de la nada: Oreamuno ante el espejo del existencialismo*. La mayoría de las conferencias se encuentra publicadas en el canal de YouTube de la Escuela de Estudios Generales y en el de la Asociación Costarricense de Filosofía

El segundo dossier (b) *La agencialidad animal*, recoge las ponencias del coloquio internacional *La filosofía de la agencialidad animal y la conservación biológica*, el cual se llevó a cabo el 23 de noviembre de 2023, de manera virtual, con la participaron 6 académicos de diferentes disciplinas como la filosofía, la biología y la teología. Dicha actividad académica es parte de los estudios doctorales de Joseph Camacho Chacón, para el Doctorado Académico en Filosofía, del Programa de Posgrado en Filosofía, del Sistema de Estudios de Posgrado de la UCR. La actividad fue organizada por Álvaro Carvajal Villaplana y Joseph Camacho Chacón. Entre las instituciones que participaron están el Programa de Posgrado en Filosofía y la Asociación Costarricense de Filosofía. En el expediente participan las siguientes personas: Jimmy Wahsburn con *¿Qué mueve a la acción? Algunas cuestiones para su teorización*; Sebastián Mejía Rendón con *Técnica animal reconsiderada: apuntes metacognitivos para una fenomenología de la acción técnica en animales no-humanos*; Jonathan Pimentel Chacón con *Abolicionismo, personalización y agencia*, y Rogelio Laguna; Xicoténcatl Servin con *Un diálogo entre el concepto de piedad en María Zambrano y la compasión budista ante la cuestión animal*.

En la sección *Perfiles* se cuenta con la colaboración de Abdiel Rodríguez Reyes con la semblanza Marco Gandásegui, cuyo artículo se titulada *¿Marco Gandásegui H.: Intelectual orgánico del pueblo y estudiioso del imperialismo estadounidenses*. Luego, en la sección de *Reseñas* se tiene la colaboración de Dan Abner Barrera Rivera, con Álvaro Vega Sánchez. *Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal en tiempo de pandemia*, 116pp. Heredia, Costa Rica. EUNA, 2024. Y con la colaboración Álvaro Zamora Castro con *Reseña: Prada Ortiz, Grace (2013) El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro*. Heredia: EUNA. 108 p. 21 cm. Por último, en la sección *Sobre las personas autoras* se presentan unas breves semblanzas sobre los autores que participan en este número.

Tenemos la esperanza de que este número sea del agrado de nuestras personas lectoras, y a que nos ayuden son su divulgación.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, Costa Rica
23/06/25



Artículos



Jorge Alberto Villeda Bojorque
La desvalorización de los valores religiosos, morales y estéticos en Friedrich Nietzsche

RESUMEN

La religión, la moral y la estética son parte del declive y decadencia de la inserción del nihilismo en la sociedad occidental, su superación según Nietzsche tendrá como consecuencia una experiencia más vital y suprema de la existencia. La ocupación radica en la comprensión filosófica.

Palabras Claves: moral, transvaloración, cristianismo, estética.

Abstract: Religion, morality, and aesthetics are part of the decline and decadence of the insertion of nihilism in Western society, its overcoming according to Nietzsche will result in a more vital and supreme experience of existence. The occupation lies in philosophical understanding.

Key words: morality, transvaluation of values, christianity, esthetic.

La religión ha degradado el concepto del hombre; su consecuencia es la noción de que todo lo bueno, grande y verdadero es de naturaleza suprahumana y sólo se alcanza por obra de la gracia

Friedrich Nietzsche. La voluntad de poder.

Autor/ Author

Jorge Alberto Villeda Bojorque
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

ORCID ID: 0000-0001-7256-7629

Correo:
jorgevilledabojorque@hotmail.com

Recibido: 08/06/2024

Aprobado: 12/11/2024

Publicado: 08/07/2025

1. Introducción

La pérdida de la validez de los valores, mediante el reconocimiento del nihilismo pasivo, conlleva claramente a un sin entido axiológico. Los principios en que reposa la sociedad occidental son el residuo de lo que la convención y costumbre establecieron como lo verdadero.

La determinación de lo correcto e incorrecto tiene, como rubrica, una ideología plasmada de una visión de lo positivo y negativo acorde a los valores tradicionales, lo cual

necesariamente se hace equivalente a una moral de esclavos. La moral de los esclavos es la moral del rebaño que la tradición socrática y judeocristiana establecieron como paradigma occidental.

Según Nietzsche, le debemos a Sócrates y a su discípulo más famoso, Platón, la errónea fijación de la moral. Pero sería Jesucristo quien encarnaría esos valores y los establecería como divinos, intachables para él ser humano y, por tanto, necesariamente elevados a un carácter divino y por tanto emulados.

Por su parte, en la estética el ser humano puede despojarse de la carga que involucra la vida y, por tanto, soportar la errónea percepción de los valores. La estética define lo bello en las artes y eleva al ser humano a la obtención de una tranquilidad en el espíritu. Es sumamente necesaria para la cultura y la construcción del superhombre.

El espíritu dionisiaco se eleva por el apolíneo, con el fin de demostrar una forma más acorde con la teoría estética. La dualidad de estas figuras demuestra que la literatura y las artes poseen rangos distintivos en relación con tales figuras. Por un lado, aquello bueno, elevado y racional que es lo apolíneo y por otro lo terrenal y contrario a lo apolíneo que es lo dionisiaco.

La moral, desde su fundamento más básico tiene su explicación para muchos filósofos en el pensamiento religioso; pero también desde el pensamiento secular se ha fundamentado gran parte de las reglas de la moral. La ética es una ciencia moral que conduce a la normatividad de la conducta del ser humano. La ética está viciada con una percepción errónea, pues su estructura básica es socrática y judeocristiana. Por eso es Nietzsche aclara que la historia de la moral surge de un gran error de interpretación de lo bueno y lo malo.

Haslitt (1964) en su texto "fundamentos de la moral" explica que desde el inicio de la ciencia moral el absolutismo y el relativismo se han encontrado subsumidos en la obligatoriedad y opcionalidad de la ejecución de las acciones morales. En los problemas de la ética siempre se encuentra el problema del valor, por ello la axiología versa sobre la fundamentación subjetiva u objetiva del valor como tal.

Por su parte, el intuicionismo, como doctrina ética, fundamenta la naturaleza de la moral en el sentido común. La intuición moral se manifiesta e incorpora siempre en el idioma y se basa en el precedente de la costumbre. La costumbre también exige el respeto al contrato social y moral que se construyen en las máximas de la ética.

La moral se condiciona según la vocación y la circunstancia del agente activo; por ello la responsabilidad y su dilema se limitan a la individualidad del ser humano, de ahí la importancia de las máximas.

El ascetismo como doctrina ética niega la existencia como tal del placer; sin embargo, es el fundamento de las éticas contemporáneas. Para Nietzsche el ascetismo involucra la perpetuación de una doctrina que va en contra de la naturaleza y sustento de la vida, pues se niega la voluntad y lo más natural e inherente del ser humano y sus instintos. El escepticismo ético es resultado del devenir del nihilismo pasivo, en el cual no hay moralidad ni rubrica de entendimiento que denote los valores.

Existe en la ética un problema de suma importancia: el libre albedrio y el determinismo; la tradición los ha asumido como contradictorios.

La muerte de Dios trae el verdadero libre albedrio y mediante la transición hacia el nihilismo activo el ser humano se convierte en forjador de su propio sistema moral,

en un animal envisto de libertad y por tanto en un hombre más allá del bien y del mal. Pero por ahora, la libertad se manifiesta en derechos legales establecidos por el ordenamiento positivo y supuestos derechos naturales en donde ambos tienen a la especificación del problema moral. También hay pseudoderechos que no son más que consecuencias inexactas de derechos legales y derechos prima facie.

2. Transvaloración

Nietzsche fundamenta la moral tradicional bajo el espíritu socrático y cristiano. La decadencia occidental se debe a la irrealidad de esta moral, por lo que es preciso cambiar los valores tradicionales. Los valores se deben someter a juicio para decidir si son obsoletos o no. Erigir nuevos valores es el enfoque de la inversión de los valores, es la destrucción necesaria para crear y modificar una nueva fundamentación de la axiología, [...] ya que la cuestión de la que tenemos derecho a hablar los espíritus libres es el problema de la jerarquía, y que este constituye nuestros problemas, hoy [...] (Nietzsche, 2007B, 15).

Lo axiológico es la esencia del ser del humano, su naturaleza recalca la necesidad de valorar pues desde el principio hasta el final de su existencia “El hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el animal tasador en sí.” (Nietzsche, 2016, 87). Su dispositivo de acción se basa en la inserción de valores y con ello en la fundamentación de lo que es. Siempre desde la subjetividad de la individualidad dado que “Al hablar de valores, lo hacemos bajo la inspiración y la óptica de la vida; es la propia vida quien nos impele a establecer valores, quien valora a través de nosotros cuando establecemos valores [...]” (Nietzsche, 2012, 574).

No quiere decir, por tanto, que lo bueno se debe de hacer malo o viceversa, sino que es necesaria la revisión de todos los valores para imponer un nuevo sistema. La conversión hacia la nueva axiología reside en la voluntad de poder que se crea mediante la transición del nihilismo activo al pasivo que tiene como consecuencia la creación del superhombre. Los valores empobrecedores de la vida deben de ser suprimidos.

La relación axiológica con el nihilismo es la fundamentación más íntima en que se circumscribe la transvaloración, ya que ella no puede ser sin que antes no se prepare el terreno de la inscripción de la nueva valoración y se despoje, por tanto, de la moral tradicional. Por ende, desde el punto de vista epistemológico “Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.” (Nietzsche, 2016, 65).

3. El problema de la moral

La ética es la rama de la filosofía que tiene como objeto de estudio la moral y la clarificación del bien y del mal; por ello del sustento racional del deber ser. Desde los antiguos hasta lo modernos, la clarificación moral es un problema central de la ciencia y la filosofía.

Nietzsche es un moralista en cuanto su filosofía exclama una intrínseca preocupación por detallar una genealogía y filología de la categorización de los conceptos de la ética.

El análisis de la moral de Nietzsche se basa en una minuciosa génesis de las categorías morales más notables. “[...] el concepto de bien y el mal tiene la doble prehistoria siguiente: primera, en el alma de las tribus y de la castas señoriales, se llama bueno a quien pueda pagar con la misma moneda, bien por bien, mal por mal [...]” (Nietzsche, 2007B, 52)”.

La moral denota una estructura que tiene su principio en el sometimiento del hombre con poder económico por sobre otro que no lo tiene. Eso se desenvuelve, a la vez, en la inserción moral en relación con el poder. Pues “[...] cuando el hombre está con sentimiento de poder, se siente y se llama así mismo bueno”. (Nietzsche, 2016B, 226). El derecho es consecuencia de la necesidad de regular el poder equitativo entre los económicamente superiores, y por tanto, no es en sí una necesidad de regulación moral, al menos desde que se fundamentó el origen.

La moral se sustenta en una profunda transgiversación desde el plano etimológico y filológico, su sustento es la negación de la realidad y por ende una consecuencia nihilista que se nutre de la profunda ignorancia, pero el verdadero problema reside en que “[...] el animal que hay en nosotros quiere ser engañado; la moral es una mentira necesaria, para no sentirnos desgarrados interiormente. Sin los errores que residen en los supuestos de la moral, el hombre habría seguido siendo animal, pero de este modo se considera algo superior y se impone las leyes más estrictas.” (Nietzsche, 2007, 50).

El ser humano es el animal moral, pues dispone de eticidad a todo aquello que la naturaleza le otorga, su error más esencial es creer que toda gira en torno a él, la arrogancia constituye su esencia.

Desde el plano de las virtudes correspondientes a la axiología también el problema se suscita como un grave error, “[...] así llegamos a admitir que la historia de las valoraciones morales es también la historia de un error. El error de la responsabilidad, basándose en el error de la voluntad libre.” (Nietzsche, 2007B, 49). Ética y axiología se sustentan en el cimiento de la gran mentira.

La moral occidental estableció sus bases sobre un error de interpretación, sobre un sistema de castas, bajo una doctrina del amo y del esclavo que tiene como consecuencia el nihilismo. Pero los filósofos a lo largo del tiempo han buscado clarificar el bien, denotar una jerarquía de valores y designar una eticidad de costumbres.

Los filósofos y los moralistas se engañan a sí mismos cuando creen que combatir la decadencia es ya superarla. Pero superarla es algo que está por encima de sus fuerzas: el remedio y la salvación a la que recurren no es sino una manifestación más de decadencia: cambian la expresión de la decadencia, pero no la eliminan. Sócrates fue la personificación de un malentendido: toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido un malentendido [...]” (Nietzsche, 2012, 563).

La tarea del filósofo se debe de sustentar en una profunda crítica reflexiva a los juicios morales decadentes patrocinadas por aquellos que le han hecho daño a la humanidad desde una visión trascendente, cómica, metafísica espiritual conllevo al nihilismo por un error histórico. “Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal muy limitado. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico.” (Nietzsche, 2007B, 18).

El filósofo que renuncie a las burdas consecuencias decadentes establecidas por

el canon y paradigma de lo equivoco, tiene la ardua tarea de sustentar la moral en una armónica y acorde distinción de lo que es y no

Como es sabido, exijo al filósofo que se sitúe más allá del bien y del mal, que ponga por debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: la de que no hay hechos morales. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no son tales. La moral no es más que una interpretación de determinados fenómenos, o, por decirlo con más exactitud, una interpretación errónea. Al igual que el religioso, el juicio moral corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía no ha aparecido el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario; de forma que en dicho nivel la palabra «verdad» designa cosas que hoy llamaríamos “imaginaciones” (Nietzsche, 2012, 585).

El filósofo está encomendado de participar en la conversión hacia el super hombre y debe de renunciar a la forma tradicional de pensar, su andamiaje teórico debe de sustentarse en la superación del dualismo platónico, los postulados de la metafísica tradicional, los lineamientos de la moral ascética y cristiana, la filosofía del camello y superar el nihilismo para crear un nuevo orden. Para Nietzsche el filósofo debe de sustentarse en las siguientes virtudes:

Enumérese una a una todas las pulsiones y virtudes del filósofo: su pulsión dubitativa, su pulsión negadora, su pulsión expectativa, su pulsión analítica su pulsión investigadora, atrevida, su pulsión comparativa, compensadora, su voluntad de neutralidad y objetividad, su voluntad de actuar siempre sin ira ni parcialidad (Nietzsche, 2016, 150).

El filósofo es el ser que implementa su racionalidad en la voluntad y en la superación de sí mismo. Su impulso debe radicar en la inversión de todos los valores; los cuales solo son posibles mediante la conversión hacia una filosofía contraria a la tradicional. El filósofo es, en esencia, la crítica y reflexión permanente que debe imperar dentro del espíritu del ser humano. Su cuestionamiento por la vida y también su introspección del valor de la existencia debe regir su funcionamiento, ya que “[...] el que un filósofo considere que el valor de la vida constituye un problema no deja, pues, de ser hasta una crítica a él, un signo de interrogación que se abre sobre su sabiduría, una carencia de ésta.” (Nietzsche, 2012, 560).

Llegar a ser filósofo es un reto, es un camino y estilo de vida propio de pocas personas, porque representa una transición hacia una forma nueva de ver y vivir la existencia. El filósofo, mediante el análisis de la existencia y la correcta lectura de la realidad, se debe de volver inmoral y a disposición del cambio que genera la moral occidental. El sentido de la existencia está subsumido dentro de la nada por lo que es necesario determinar cuál es papel de cada individuo dentro de la realidad.

Sartre (2018, 34) en referencia al problema del sentido de la vida expone lo siguiente: “[...] antes de que ustedes vivan, la vida no es nada: les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen”. El valor de la vida es lo que determinaros mediante vivimos y somos la consecuencia de los actos que realizamos.

Por eso es que el ser humano tiende a la moralidad; ella rige su forma de ver el

mundo. El ser humano está vacío sin la moral, sin modelo de vida y comportamiento, por lo que en su desesperación busca avalar su estatus mediante cualquier código ético que le ofrezca satisfacción. El individuo es un ser moral porque necesita fielmente vivir el engaño que le permite dotar de sentido a su existencia, en vista que “[...] basta decir que vivo y que la vida no es, en última instancia, un invento de la moral, sino que busca el engaño y vive de él [...]” (Nietzsche, 2007B, 10).

4. El problema de la religión cristiana

La religión constituye una forma de pensamiento que se consolida mediante la fe y la creencia de una entidad supraterrenal que otorga al ser humano los lineamientos de la ética y la axiología. “En lo ético el cristianismo solo conoce el milagro: el cambio repentino de todos los juicios de valor, el abandono repentino de todas las costumbres, la irresistible inclinación repentina a nuevos objetos y personas” (Nietzsche, 2016B, 136).

El ataque frontal de Nietzsche contra el cristianismo se fundamenta en una base moral y axiológica que deviene de la tesis que Dios es el centro de la existencia y por tanto forjador de la eticidad.

El cristianismo es el principal culpable de la supremacía de los valores decadentes, ya que consolida una moral basada en tradiciones judías esclavas, las cuales apremian una forma de ver la vida alejada de ella misma, por tanto, es una religión contra natura. Según lo expone Nietzsche

El cristianismo es la inversión de todos los valores arios, el triunfo de los valores chandalas, el evangelio dirigido a los pobres e inferiores, la rebelión general de todos los oprimidos, miserables, malogrados y fracasados dirigida contra la «raza»; la venganza eterna de los chandalas convertida en religión del amor (Nietzsche, 2012, 587).

Resulta evidente, por tanto, que según la analítica etimológica e histórica del devenir de los valores el cristianismo es la esencia de equivoco más grande de la moralidad, una interpretación errónea de la realidad que desemboca en el nihilismo, “[...] el cristianismo es nihilista en el sentido más profundo [...]” (Nietzsche, 2004, 60).

El cristianismo tiene como sustento la culpa por lo que impregna al ser humano de una visión indigna y perversa de la vida y le atribuye desde el principio de su existencia un pecado natural, innato e inherente a su naturaleza.

En el comienzo del género humano, en el progenitor de éste, al que ahora se maldice (Adán, pecado original, falta de libertad de la voluntad), o en la naturaleza, de cuyo seno surge el hombre y en la que ahora se sitúa el principiomalo (simbolización de la naturaleza), o en la existencia, en general, que queda como no valiosa en si (alejamiento nihilista de la existencia, deseo de la nada o deseo de su opuesto, de su otro budismo y similares}, hasta que de pronto nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momento de alivio, frente aquel golpe de genio del cristianismo: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombr [...] (Nietzsche, 2016, 119).

El éxito del cristianismo reside en otorgar la salvación a costa de la culpa de la humanidad. Ese sacrificio es la oportunidad del ser humano para emancipar su trágica existencia. Aliviar el sufrimiento de la existencia solo es posible mediante la muerte, pues ella es el encuentro con Dios. El sufrimiento es una condición necesaria del existir que involucra siempre lo que somos y lo que seremos, pero al postular una existencia supraterranal es posible superar ese sufrimiento, pero a costa de no enfocarse en el día a día, por ello el cristianismo es la religión nihilista por excelencia.

La ausencia del sufrimiento: a los que sufren, a los destemplados de raíz, le es lícito considerar esto ya como el bien supremo, como el valor de los valores, tienen que apreciarlo como algo positivo, sentirlo como lo positivo. Según esta misma lógica del sentimiento, la nada es llamada, en todas las religiones pesimista, Dios. (Nietzsche, 2016B, 183)."

El cristianismo al ser una religión nihilista precisa de ser olvidada. Condenada hacia el olvido, es que la religión necesita con urgencia una transvaloración de sus más básicos lineamientos, por ello es que

La fórmula más general que sirve de base a toda religión y a toda moral dice: Haz esto y aquello, no hagas esto ni aquello, y así serás feliz. De lo contrario [...] Toda moral y toda religión consiste en ese imperativo, al que yo llamo el gran pecado original de la razón, la sinrazón inmortal. En mi boca esta fórmula se transforma en su opuesta; primer ejemplo de mi «inversión de todos los valores»: un hombre bien constituido feliz, debe realizar ciertos actos y rechazar instintivamente otros; así proyecta el orden que representa fisiológicamente a sus relaciones con los hombres y con las cosas. Dicho con pocas palabras: su virtud es un efecto de su felicidad (Nietzsche, 2012, 577-578).

La superación del nihilismo en la religión solo es posible mediante el abandono de Dios y sus ideales más encarnados en el cristianismo, ya que “Dios es una respuesta burda, una falta de consideración para lo que nos dedicamos a pensar; en el fondo no es nada más que una burda prohibición que se nos hace: no debéis pensar” (Nietzsche, 2004, 31).

El cristianismo es el conformismo más radical que se posiciona bajo la dogmática figura de poseer la última y esencial verdad de todo en cuanto existe, pero como indagación sustenta su proceder en la fe. Como continuación de la Filosofía de Sócrates, el cristianismo huye de la vida, de la existencia, del aquí y el ahora para esconderse bajo lo trascendente, no afronta la realidad, sino que la enmascara. En palabras de Schopenhauer:

[...] el cristianismo es la doctrina que afirma que el hombre es profundamente culpable solo por el hecho de nacer; y al mismo tiempo enseña que le corazón debe de desligarse del mundo, lo cual no se puede conseguir sino a costa de los más penosos sacrificios, por la dejación voluntaria, por la dejación voluntaria, por el anonadamiento de sí mismo, es decir, por una total transformación humana”. (Schopenhauer, 2018, 133).

La concepción de Dios es una contradicción en sí misma, un chiste mal contado pues “[...] la única disculpa de Dios es que no existe [...] también yo lo he dicho en otro lugar: ¿cuál ha sido hasta ahora la mayor objeción contra la existencia? La idea de Dios” (Nietzsche, 2004, 38).

Con la tesis estipulada por Zarathustra “Dios ha Muerto” y con el advenimiento del super hombre como resultado de la transvaloración, Nietzsche se fija un propósito:

[...] mi tarea es preparar a la humanidad un instante de autoconocimiento supremo, un gran mediodía en el que mire hacia atrás y hacia adelante, en el que se libere del dominio del azar y de los sacerdotes, y se platee por primera vez, en su conjunto, la cuestión del porque y del para qué. Esta misión es una consecuencia necesaria de quien esta convenido de que la humanidad no va por el camino recto, que no está gobernado por Dios, sino, mas bien, por el instinto de la negación, de la corrupción y de la decadencia, que ha imperado con su seducción, escondiéndose bajo la capa de los conceptos valorativos más sagrado de la humanidad”. (Nietzsche, 2004, 78).

La muerte de Dios involucra un traspaso a la racionalidad y, por tanto, a la renuncia de los valores tradicionales ascéticos que son contrarios a la naturaleza y a la vida. La religión cristiana es nihilista, pues niega el mundo terrenal y se enfoca en el supra terrenal perpetuando, mediante un ascetismo, un olvido de vivir la existencia lo que crea a un ser humano que dispone de su vida misma. Los supuestos en que se valida la teología cristiana residen un error y por tanto Desde:

[...] el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, hay también un nuevo problema: el del valor de la verdad. La voluntad de la verdad necesita una crítica – con esto definimos nuestra propia tarea-, el valor de la verdad debe ser puesto entredicho alguna vez por la vía experimental. (Nietzsche, 2016, 208.)

Al negar los antiguos valores de verdad que predica el cristianismo estaríamos ante la presencia de un nuevo sistema que busque la superación del nihilismo. El ascetismo se convierte por tanto en una forma contra natura de ser, pues el ideal ascético es la voluntad hacia la nada.

La necesidad de suprimir el ascetismo de los cristianos y reformar todos los valores mediante una inversión, es lo que necesita la humanidad para liberarse de las cadenas que someten su libertad, pues la esclavitud es hacer del ser humano un animal que valora de forma errónea mediante un concepto de verdad equivoco la existencia, lo que Nietzsche busca, por tanto, es:

[...] o que yo busco es el antagonista natural del ideal ascético. Ni de lejos se apoya la ciencia lo suficiente para poder ser esto, ella necesita primero, en todos los sentidos, un ideal de valor, un poder creador de valores, al servicio de cual le es lícito creer en ella misma, ella como tal no es nunca creadora de valores. (Nietzsche, 2016, 209).

Para cambiar la ciencia es necesario cambiar el andamiaje conceptual de la fundamentación de los valores tradicionales; y es así también para lograr la

transición hacia el superhombre. La filosofía tiene la necesidad de cambiar su fundamento primitivo, su ideal socrático y proclamar su autonomía de la racionalidad e intelectualismo que fecunda en las más retrogradas mentes. La transición hacia el renacer de la filosofía debe de obedecer a una nueva jerarquía de valores, es decir a una modificación de su esencia más básica y tradicional. La filosofía tiene la misión de ser un análisis reflexivo que trascienda toda religión y que valide esquemas morales apegados a la naturaleza del ser humano en vista que: “[...] en realidad toda religión positiva es la usurpadora del trono que pertenece a la filosofía. Por eso los filósofos siempre serán hostiles a la religión; aun considerándola como un mal necesario para la debilidad del espíritu de la mayor parte de los hombres”. (Schopenhauer, 2018, 142).

Si la religión es necesaria para seguir con patrones de conductas y rubricas morales de comportamiento, se debe a que el ser humano prefiere vivir una mentira y no escuchar una verdad que lo ofenda, ya que su naturaleza es aferrarse al orden y a la mediocridad de negarse a pensar por sí mismo.

La religión es percibida, históricamente, como rubrica axiológica y moral de los parámetros de comportamiento de la humanidad. Su función de ser una guía y estilo de vida que se fundamenta en los trascendente y lo ascético consolida y fomenta en la sociedad el espíritu de decadencia que se valida en el seguimiento acrítico, mediocre y no reflexivo de la vida, pues su ideología se establece para lograr el control y dominio en las personas mediante la inserción del autoritarismo totalitario de la iglesia y su exaltación de la moral socrática y esclavista judía errónea y nihilista.

Antes del seguimiento de la filosofía socrática lo valores dionisiacos y apolíneos se fundamentaban de forma correcta entre una reciprocidad de ordenamiento moral. La vida era exaltada como voluntad de poder. El cristianismo consolidó la moral socrática y olvido los fundamentos presocráticos lo que con llevo a la inevitable consecuencia del nihilismo. Como lo afirma Nietzsche:

[...] del cristianismo también se oye salir una gran protesta popular contra la filosofía. La razón de los viejos sabios había desaconsejado a los hombres los afectos, y el cristianismo quiere devolvérselos. Con dicho fin niega todo valor moral a la virtud tal como era concebida por los filósofos, como victoria de la razón sobre el afecto, condena incluso la racionalidad y desafío a los efectos a manifestarse en su intensidad y magnificencia más extremas” (Nietzsche, 2016B, 112).

Schopenhauer argumentaba que la religión no es del todo negativa en canto al canon; sin embargo resultan inútil cuando se oponen la verdad y el progreso: “[...] las religiones son necesarias al pueblo, y hasta resultan para él un beneficio. Hasta cuando pretenden oponerse a los progresos humanos en el conocimiento de la verdad, hay que echarle a un lado con todos los miramientos posibles” (schonpehuaer, 2018, 142).

El constante devenir de las cosas debe de permitir la constante mutación de los postulados religiosos y morales que desde la antigua Grecia y el surgimiento del cristianismo y su expansión por el mundo fundamentaron una ética de esclavos, una moralidad del rebaño que solo tendría sentido negando la vitalidad de la existencia misma. La filosofía debe de ser la herramienta que nos permite desenfocarnos de toda religiosidad trascendente y por tanto decadente ya:

[...] el tránsito de la religión a la concepción científica es un salto brusco, peligroso y nada aconsejable. Sin embargo, ha de entenderse también que las necesidades que satisface la religión y que ahora ha de satisfacer la filosofía no son inmutables, es más, por medio de esta podemos debilitarlas y extirparlas" (Nietzsche, 2007B, 37).

Al igual es que la religión cristiana debe sacrificarse para que surjan los nuevos valores, aquello que en su esencia niega y calca como inmoral debe convertirse en moral, pues la inversión de todos los valores es un requisito básico hacia la superación del nihilismo por lo que

[...] en el fondo, la palabra inmoralidad encierra dos negaciones. En primer lugar, niego el tipo de hombre que hasta ahora se ha considerado como superior: el bueno, el benévolos, el benefactor. En segundo lugar, niego la clase de moral que ha acabado imponiéndose hasta convertirse en la moral en sí: la moral de la decadencia, o, con más claridad la moral cristiana". (Nietzsche, 2004, 115).

La moral cristiana simboliza decadencia porque es nihilista. Es contraria a la existencia y radica su filosofía ética en postulados que se basan en una cultura esclava que concretizó su jerarquía de valores en su visión de añoramiento de una vida mejor que solo es posible mediante la intervención divina y la promesa supraterrenal.

5. Estética y arte como forma reivindicadora

La estética se ocupa de estudiar la percepción de las sensaciones correspondientes a lo bello y a lo feo. En una búsqueda de la sensación en la teoría del arte que se enfoca en estipular los parámetros de la relación sujeto y objeto, es también un estudio gnoseológico de la facultad de conocer y en algunos planos involucra niveles ontológicos, ético y políticos de la percepción de las entidades.

El conocimiento de la estética es, desde un plano filosófico, un estudio de la experiencia estética que entrelaza varias artes como la poesía, la música, la pintura y otras más, para crear una interpretación epistémica y lógica de sus postulados. La filosofía fue desde la época presocrática un vínculo de narraciones sobre el cómo, porque, y para qué, del arte, aunque el arte busque ser en algunas ocasiones independiente de la filosofía, la filosofía no es independiente del arte porque su doctrina se basa precisamente en la totalidad. Su función holística la encadena al todo y en caso de Nietzsche es vital para comprender los niveles de la existencia.

A lo largo del tiempo los artistas han influenciado en gran medida a la filosofía y viceversa. "Los artistas han sido en todas las épocas los ayudas de cámara de una moral o de una filosofía, o de una religión" (Nietzsche, 2016, 134). El papel del artista reside en crear obras que son de estudio filosófico.

Pero la estética tiene un gran problema, que se fecunda cada vez más por los filósofos. Se debe a que precisa de un carácter de veracidad absoluta, que se consolida por los valores estéticos tradicionales, los cuales centran al ser humano como la máxima aspiración de la percepción y como objeto de más trascendencia de la experiencia estética

Nada es bello; sólo el hombre lo es: toda la estética se basa en esta ingenuidad; esta es su primera verdad. Veamos ahora cuál es la segunda: nada es feo, excepto el hombre cuando degenera; así queda delimitado el ámbito del juicio estético. En términos fisiológicos, todo lo feo debilita y entristece al hombre. Le recuerda la decadencia, el peligro y la impotencia. Ante lo feo el hombre pierde energía (Nietzsche, 2012, 604).

Lo bello y lo feo recaen en un antropomorfismo absoluto y desmedido que solo tiene su sentido en la reflexión en torno al ser humano. La estética también tiene parámetros de desligamiento ser humano, pues la obra en si misma se vuelve independiente al artista y lista para sujetarse a la experiencia estética alterna de su creador.

El arte es la forma, mediante la cual se busca contrarrestar todo aquello inmundo que resulta de la exaltación de los valores tradicionales. Una forma de escape a la decadencia occidental que la filosofía tradicional y la religión pregonan como verdadera. Los intentos constantes de determinar la validez de la percepción estética se centran en el análisis de la posibilidad de determinar mediante la racionalidad puro los fundamentos objetivos de la experiencia estética.

El arte se sustenta en la irracionalidad, porque se enfoca en determinar mediante las pasiones y la voluntad la percepción de las cosas. Los sentimientos no están ajenos al ser humano y por tanto su percepción estética se involucra de forma natural con la subjetividad que provienen de los más íntimo de su ser, dado que

[...] entre las cosas que pueden llevar a la desesperación a un pensador, hemos de incluir el hecho de reconocer que lo ilógico es necesario a los hombres y de que muchos bienes proceden de lo ilógico. Lo ilógico está tan fuertemente arraigado en las pasiones, en el lenguaje, en el arte, en la religión y en todo lo que por general da valor a la vida, que no se pueden extirpar sin producir también a estas hermosas cosas una daño irreparable (Nietzsche, 2007B, 40).

Lo irracional es el fundamento de la racionalidad, porque todo aquello que involucra un análisis de la existencia está sujeto a las pasiones y, por lo tanto, a los distintos niveles de la percepción del conocimiento en relación con la experiencia estética. El arte es una manifestación humana primigenia pues su existencia radica mucho antes de que los filósofos presocráticos en Occidente reflexionaran sobre la estética formalmente.

La crítica de Nietzsche en cuanto a la religión, la ética y la estética guardan en común que todas ellas necesitan un proceso de transvaloración para lograr la superación del nihilismo en sus fundamentos. Según Sartre “[...] lo que hay de común entre el arte y la moral es que, con los dos casos, tenemos creación e invención, no podemos decir a priori lo que hay que hacer.” (Sartre, 2018, 30), dado que el arte es siempre reivindicación.

El arte es la creación más elevada del ser humano porque debe de despojarse de toda moralidad y enfocarse en exaltar la vida. Para llegar al super hombre es necesario vivir la vida como si fuese una obra de arte

Referencias

- Hazlitt, H. (s.f.). Los fundamentos de la moral
- Nietzsche, Friedrich (2004) *Ecce Homo* (trad. J. L. Patcha). Madrid: .
- Nietzsche, Friedrich (2007) *Mas allá del bien y del Mal* (trad. E. López). Madrid: Edimat.
- Nietzsche, Friedrich (2007B) *Humano, demasiado humano* (trad. S. Albano). Buenos Aires: Gradifco.
- Nietzsche, Friedrich (2012) *El ocaso de los ídolos* (trad. Adquirida y realizada por el grupo editorial). Madrid: Edimat.
- Nietzsche, Friedrich (2016) *Genealogía de lo moral* (trad. R. Mares). México: Mestas
- Nietzsche, Friedrich (2016B) *Aurora* (trad. E. Knorr). Madrid, Edaf.
- Sarte, J. P. (2018) *El existencialismo es un humanismo* (trad. L. Rutigia) México: Tomo.
- Schopenhauer, Arthur, (2018) *el amor, las mujeres y la muerte y otros ensayos*, editorial Tomo, México D.F, México.

Juan Diego Moya Bedoya
Un ejercicio exegético sorjoanista

RESUMEN

El presente artículo se propone diagramar un argumento de sor Juana Inés de la Cruz y evidenciar su validez deductiva. En esta medida, el artículo es no solo descriptivo, sino también normativo (o sea, en el aspecto lógico de la normatividad cognitiva). El fin perseguido es el siguiente: patentizar que, tal como lo he reconstruido, el argumento es deductivamente válido. El argumento de sor Juana se inscribe en su polémica con el R.P. Antônio Vieira, S.I.

Palabras Claves: Sermón de Mandato, divino amor, fineza, beneficio, persona humana.

Abstract: This paper aims to analyze an argument proposed by sor Juan Inés de la Cruz, and to evince its formal cogency. Therefore, this paper is not only descriptive but normative (that is, it concerns the logical aspect of cognitive normativity). My fundamental purpose is to prove that according to my formal reconstruction, sor Juana Inés de la Cruz's argument is valid. Sor Juana's argument takes part in her controversy against Father Antônio Vieira, S.I.

Key words: Sermón de Mandato, divine love, kindness, benefit, human person.

Autor/ Author

Juan Diego Moya Bedoya
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0004-8149-5312
Correo: renatuspictus@gmail.com

Recibido: 18/07/2024
Aprobado: 11/11/2025
Publicado: 08/07/2025

[I]

Primeramente, reportaré la fuente primaria, la cual es un fragmento del texto 404 según la edición canónica (la del R.P. Alfonso Méndez Plancarte [1909-1955]) de las *Obras Completas* (4 tomos, 1950-1957) de sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695). A continuación, diagramaré el argumento. Finalmente, proporcionaré mi *analysans* del argumento de la eminent poetisa novohispana. Reconstruiré su argumento como argumentación, esto es, como la suma de argumento y prueba formal de validez deductiva del argumento.

[II]

¿Cuál es la obra a la cual el fragmento pertenece? La celeberrima *Carta Atenagórica* (quien le impuso este título fue el obispo de Puebla de los Ángeles, Manuel Fernández de Santa Cruz, i.e., sor Filotea de la Cruz [Vd. *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, texto 405 de la edición canónica {sor Juana I. de la Cruz, 2001, 471, líneas 1282-1284 (“Pero ya que su ventura la arrojó a vuestras puertas, tan expósa y huérfana que hasta el nombre le pusisteis vos [...]”)}]). El subtítulo de la *Carta* es sumario. He aquí: *Carta de la Madre Juan Inés de la Cruz, religiosa del convento de San Jerónimo de la ciudad de Méjico, en que hace juicio de un sermón del Mandato que predicó el Reverendísimo P. Antonio de Vieyra* [Antônio Vieira {Lisboa, 1608-Salvador de Bahia, 1697}], de la Compañía de Jesús, en el Colegio de Lisboa (Sor Juana I. de la Cruz, 2001, 412). ¿Qué se significa, con elación, mediante ‘atenagórica’? Lo mismo que ‘digna de la sabiduría de Palas Atenea’ (Vd. Paz, 1995, 511). El sermón que pronunció el jesuita fue un sermón de mandato (el de 1650). El sermón de mandato es el sermón que se predica el Jueves Santo en la ceremonia del lavatorio de pies. Tiene por objeto, el versículo joanino “[u]n mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado” (Loc. cit.). El versículo joanino es el siguiente: *Evangelio según san Juan*, 13:34.

La mayor fineza del Divino Amor, en mi sentir, son los beneficios que nos deja de hacer por nuestra ingratitud. Pruébolo. Dios es infinita bondad y bien sumo, y como tal es de su propia naturaleza comunicable y deseoso de hacer bien a sus criaturas. Más, Dios tiene infinito amor a los hombres, luego siempre está pronto a hacerles infinitos bienes. Más, Dios es todopoderoso y puede hacerles a los hombres todos los bienes que quisiere, sin costarle trabajo, y su deseo es hacerlos. Luego Dios, cuando les hace bienes a los hombres, va con el corriente natural de su propia bondad, de su propio amor y de su propio poder, sin costarle nada. Claro está. Luego cuando Dios no le hace beneficios al hombre, porque los ha de convertir el hombre en su daño, reprime Dios los raudales de su inmensa liberalidad, detiene el mar de su infinito amor y estanca el curso de su absoluto poder. Luego, según nuestro modo de concebir, más le cuesta a Dios el no hacernos beneficios que no el hacernoslos y, por consiguiente, mayor fineza es el suspenderlos que el ejecutarlos, pues deja Dios de ser liberal –que es propia condición suya–, porque nosotros no seamos ingratos –que es propio recurso nuestro–: y quiere más parecer escaso, porque los hombres no sean peores, que ostentar su larguezza con daño de los mismos beneficiados. Y siendo así que ésta es una como nota en la opinión de liberal, antepone el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión y a su propio natural (Juana I. de la Cruz, 2001, 436).

[III.I]

A inmediata continuación, propondré un diagrama lógico informal del argumento del sor Juana Inés de la Cruz.

- 0.** Dios es infinita bondad y bien sumo. =[(Dios=la Infinita Bondad) ⊃ (Dios=el Bien Sumo)].
- 1.** De suyo, Dios es comunicable y deseoso de hacer bien a sus criaturas.
- 2.** Dios tiene infinito amor a las personas humanas.
- 3.** (Por lo tanto,) está pronto a hacerles infinitos bienes a las personas humanas. / (3.0) N.b.: 3 es en principio, una consecuencia de las tres primeras.
- 4.** Dios es omnipotente.
- 5.** Dios puede hacerles a las personas humanas, todos los bienes que quisiere prodigarles.
- 6.** Su deseo es hacerlos.
- 7.** Puede hacerlos sin trabajo.
- 8.** (Por lo tanto,) cuando Dios les hace bienes a las personas humanas, procede de acuerdo con su propia bondad, su propio amor y su propio poder, sin coste alguno. / (8.0) N.b.: 8 es en principio, una consecuencia de las últimas cuatro.
- 9.** (Por lo tanto,) al no hacer beneficios a las personas humanas, porque las personas humanas han de usar malamente de ellos, Dios reprende los raudales de su inmensa liberalidad, detiene su infinito amor y obsta al curso de su potencia. / (9.0) N.b.: 9 es en principio, una consecuencia de 8.
- 10.** (Por lo tanto,) más le cuesta a Dios no beneficiar a las personas humanas, que beneficiarlas. / (10.0) N.b.: 10 es en principio, una consecuencia de 9.
- 11.** No beneficiándolas, Dios cesa de ser liberal.
- 12.** (Por lo tanto,) mayor fineza divina es suspender los beneficios (para que las personas humanas no usen mal de ellos, en forma tal que sean ingratas [condición sólita de la persona humana hacia Dios]) que ejecutarlos (condición divina). / (12.0) N.b.: 12 es en principio, una consecuencia de 10 y 11.
- 13.** (Por lo tanto,) más quiere parecer escaso que ostentar su largueza (en forma tal que las personas humanas no tengan ocasión de pecar aún más, lo cual se traduciría en perjuicio de los beneficiados). / (13.0) N.b.: 13 es en principio, una consecuencia de 12.
- 14.** (Por lo tanto,) Dios antepone a su propio natural y a su propia opinión, el aprovechamiento de las personas humanas. / (14.0) N.b.: 14 es en principio, una consecuencia de 13.

[III.II]

Un más sofisticado diagrama lógico informal, es este.

- 0.** Dios=la infinita bondad y Dios=el sumo bien (expresiones que son coextensivas mas no sinónimas; significan lo mismo, pero no idénticamente).
- 1.** Dios es por naturaleza comunicable, y deseoso de prodigar el bien a sus criaturas.
- 2.** Dios ama infinitamente a sus criaturas humanas. / (2.0) N.b.: Mejor enunciada, la premisa es esta: [2.1] Si Dios=la infinita bondad [=o] entonces si Dios es por naturaleza comunicable [=1], entonces Dios ama infinitamente

a sus criaturas humanas. Es así que Dios=la infinita bondad y Dios es por su naturaleza comunicable. Por lo tanto, Dios ama infinitamente a sus criaturas humanas (mediante una doble aplicación del *modus ponendo ponens* [=Estip. MPP]).

3. Si Dios ama infinitamente a sus criaturas humanas entonces siempre está pronto a hacerles infinitos bienes. / (3.0) N.b.: Por consecuencia, Dios siempre está pronto a hacerles infinitos bienes (por las dos anteriores [MPP]).

4. Dios es omnipotente y puede hacerles, a sus criaturas humanas, todos los bienes que quisiere hacerles.

5. Esos bienes no le cuestan trabajo alguno. / (5.0) N.b.: 5 se deduce de “si Dios es omnipotente y puede hacerles, a sus criaturas humanas, todos los bienes que quisiere hacerles, entonces los bienes que confiere a sus criaturas humanas no le cuestan trabajo alguno”, y de 4, mediante el MPP.

6. Dios desea hacerles, a sus criaturas humanas, todos los bienes que quisiere hacerles. / (6.0) N.b.: Esta premisa es notoriamente tautológica. // (6.1) N.b.: La premisa habría debido ser esta: Si Dios ama infinitamente a sus criaturas humanas entonces si Dios es omnipotente y puede hacerles, a sus criaturas humanas, todos los bienes que quisiere hacerles, entonces Dios les prodiga, a sus criaturas humanas, infinitos bienes. /// (6.2) N.b.: Me permito añadir, en las márgenes, la observación crítica de que el amor infinito no implica que los bienes por prodigar hayan de ser infinitos *actu*.

7. Cuando Dios les hace bienes a sus criaturas humanas, responde al corriente natural de su bondad, de su amor y de su poder; sin esfuerzo alguno. / (7.0) N.b.: Si Dios siempre está pronto a hacerles infinitos bienes, entonces cuando Dios les hace bienes a sus criaturas humanas, responde al corriente natural de su bondad, de su amor y de su poder.

8. Si Dios no les hace beneficios a sus criaturas humanas, porque estas los han de convertir en cuyo –permítaseme este hermoso arcaísmo– daño, entonces Dios reprime los raudales de su inmensa liberalidad, detiene el mar de su infinito amor y estanca el curso de su infinito poder.

9. Más le cuesta a Dios no hacer beneficios a sus criaturas humanas, que hacer beneficios a sus criaturas humanas. / (9.0) N.b.: Si 7 entonces si 8, entonces 9. ¶ 9 (por 7, 8 & 9.0 [MPP]).

10. Si Dios cesa de prodigar beneficios entonces Dios cesa de ser liberal.

11. Si Dios cesa de ser liberal entonces Dios se opone a su natural tendencia.

12. Si Dios se opone a su natural tendencia entonces si lo hace por favorecer a sus criaturas humanas, impidiéndoles hacer el mal con bienes recibidos de Dios (en el sentido de que a pesar de recibir infinitos bienes, son ingratas relativamente a quien se los ha prodigado), entonces mayor fineza es que cese de ser liberal. / (12.0) N.b.: O sea, quiere más parecer escaso para impedir la peoría humana, que “ostentar su larguezza con daño de los mismos beneficiados”. Esto es, Dios prefiere adoptar la apariencia de mezquindad que exponer a los beneficiados, al mal (habida cuenta de que en esta medida beneficia inmediatamente, y mediatamente contribuye al maleficio). Esto es, “[y] siendo así que esta es una como nota en la opinión de liberal, antepone

el aprovechamiento de los hombres a su propia opinión y a su propio natural” (1957, 436 [escrito 404 de la colección, i.e., *Carta Atenagórica*]).

13. Lo hace por favorecer a sus criaturas humanas.

14. Si Dios cesa de prodigar beneficios entonces si lo hace por favorecer a sus criaturas humanas, entonces mayor fineza es que cese de ser liberal (10-13).

15. Cesa de prodigarlos (en consideración del *rationale* previamente enunciado).

16. Mayor fineza es que Dios cese de ser liberal (por las tres anteriores [doble aplicación del MPP]).

La conclusión del razonamiento corresponde al *demonstrandum* de la prueba, esto es, “[I]a mayor fineza del Divino Amor, en mi sentir, son los beneficios que nos deja de hacer por nuestra ingratitud” (Juana I. de la Cruz, 2001, 436).

[IV]

He aquí una reconstrucción del argumento de Sor Juana Inés de la Cruz. El *analysans* consta de un argumento o prueba, y de una prueba formal de validez deductiva o cadena argumentativa formal (es en esta medida, una argumentación).

El demonstrandum: La mayor fineza del divino amor es suspender los beneficios que prodiga a la especie humana.

El argumento:

0. Si Dios es infinitamente bondadoso entonces Dios experimenta, hacia las personas humanas, un infinito amor. $=P \rightarrow q$

1. Si Dios experimenta, hacia las personas humanas, un infinito amor, entonces Dios está pronto a hacerles infinitos bienes. $=Q \rightarrow r$

2. Si Dios está pronto a hacerles infinitos bienes entonces si Dios es omnipotente, entonces Dios les confiere infinitos bienes. $=R \rightarrow (s \rightarrow t)$

3. Dios es infinitamente bondadoso. $=P$

4. Dios es omnipotente. $=S$

5. Si Dios les confiere infinitos bienes entonces Dios procede de acuerdo con su propia bondad. $=T \rightarrow u$

6. Si Dios procede de acuerdo con su propia bondad entonces si Dios no las beneficia (en cuando menos un respecto), entonces Dios reprime su inmensa liberalidad. $=U \rightarrow (v \rightarrow w)$

7. Si sabe que harán mal empleo de cuando menos un beneficio entonces omite beneficiarlas con él. $=X \rightarrow y$

8. Sabe que harán mal empleo de cuando menos un beneficio. $=X$

9. Si omite beneficiarlas con cuando menos un beneficio, entonces Dios no las beneficia (en cuando menos un respecto). $=Y \rightarrow v$

10. Si Dios reprime su inmensa liberalidad entonces más le cuesta a Dios no beneficiarlas que beneficiarlas. $=W \rightarrow z$

11. Si más le cuesta a Dios no beneficiarlas que beneficiarlas, entonces la mayor fineza del divino amor es suspender los beneficios que prodiga a la persona humana. $=Z \rightarrow o$

↓

La mayor fineza del divino amor es suspender los beneficios que prodiga a la persona humana. =O

La cadena argumentativa:

- 12.** Q (o & 3 [MPP])
- 13.** R (1 & 12 [MPP])
- 14.** S → t (2 & 13 [MPP])
- 15.** T (4 & 14 [MPP])
- 16.** U (5 & 15 [MPP])
- 17.** V → w (6 & 16 [MPP])
- 18.** Y (7 & 8 [MPP])
- 19.** V (9 & 18 [MPP])
- 20.** W (17 & 19 [MPP])
- 21.** Z (10 & 20 [MPP])
- 22.** O (11 & 21 [MPP]). Q.E.D.

Así reformulado, el argumento es un argumento deductivamente válido. Por lo tanto, si este *analysans seu reconstructum* capta apropiadamente el argumento de sor Juana Inés de la Cruz, entonces el argumento de esta es deductivamente válido. En principio, el *analysans seu reconstructum* que he propuesto capta apropiadamente el argumento de Sor Juana. Por consecuencia, tengo una robusta razón epistémica para afirmar que el argumento de la Décima Musa y Fénix de Méjico es deductivamente válido.

[V]

La utilidad de esta reconstrucción reside en que simplifica el argumento original, el cual contiene tres premisas ociosas. Son superfluas en el sentido de que si bien es cierto que desempeñan una función retórica (la cual no es deleznable, como se atienda al contexto de la *Carta Atenagórica*), no desempeñan en el argumento, una relevante función lógica.

Referencias

AAVV. (2001). *El Nuevo Testamento*. Antigua versión Reina-Valera. Revisada y adaptada bajo la disciplina de traducción textual al NOVUM TESTAMENTUM GRÆCE. Vigésima séptima edición. Barcelona: Sociedad Bíblica Iberoamericana (Biblia Textual Reina-Valera).

Cruz, Sor Juana Inés de la. (2001). Carta Atenagórica (texto 404 de las Obras Completas). En *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. IV. *Comedias, Sainetes y Prosa*. Edición (1957), introducción y notas de Alberto G. Salceda. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, “Biblioteca Americana” (proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en su memoria), Serie de Literatura Colonial, 412-439.

Cruz, Sor Juana Inés de la. (2001). Respuesta de la poetisa a la muy ilustre a Sor Filotea de la Cruz (texto

405 de las Obras Completas). En *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz. IV. Comedias, Sainetes y Prosa*. Edición (1957), introducción y notas de Alberto G. Salceda. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, “Biblioteca Americana” (proyectada por Pedro Henríquez Ureña y publicada en su memoria), Serie de Literatura Colonial, 440-475.

Paz, Octavio. (1995). *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. Octava reimpresión de la tercera edición (1983). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, “Lengua y Estudios Literarios”.

In maiorem Dei Gloriam.

Dan Abner Barrera Rivera
**Notas sobre el neopentecostalismo y la política
en América Latina**

RESUMEN

Este artículo es una exposición acerca del neopentecostalismo como fenómeno religioso y político presente en América Latina. Se hace referencia al importante crecimiento que ha tenido en las últimas décadas, situación que pone en aprietos a la Iglesia Católica que, aunque ha disminuido su feligresía, todavía sigue siendo mayoría. Encontramos que, a diferencia de otras iglesias evangélicas, cuyo trabajo eclesial generalmente se limita a velar por sus miembros y a concentrarse en sus templos, los neopentecostales quieren hacer del mundo su parroquia; por eso se organizan políticamente para participar y asumir cargos públicos en los poderes del Estado y administrarlos desde la perspectiva que se han formado del mundo, por las interpretaciones que hacen de la Biblia. Su aparición en una Centroamérica convulsa, en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, fue para disputarle a los pastores, sacerdotes y representantes de la Teología de la Liberación Latinoamericana, el campo religioso, e influir desde ahí en el terreno político, pero con objetivos contrarios a los de esa teología. El neopentecostalismo creció y se extendió, y hoy se ha convertido en una fuerza significativa social y política que no puede ser menospreciada por otros actores políticos, y la sociedad en general debe conocer mejor acerca de ellos. Vemos que, en ese despliegue público, este fenómeno religioso y político encuentra coincidencias con el pensamiento económico neoliberal y con posiciones políticas morales conservadoras. Se puede encontrar que poseen una visión maniquea del mundo, que los conduce muchas veces a la intolerancia e irrespeto hacia quienes no tienen prácticas o creencias como ellos, particularmente en asuntos morales y bioéticos. Ante una situación así, surge el debate por la importancia de que nuestras sociedades cuenten con un Estado laico para beneficio de toda su población

Autor/ Author

Dan Abner Barrera Rivera
Universidad Nacional

ORCID ID: 0000-0003-3441-5899
Correo: abr32@hotmail.com

Recibido: 29/07/2024

Aprobado: 13/10/2024

Publicado: 18/07/2025

Palabras Claves: neopentecostalismo, política, América Latina, neoliberalismo, derechos humanos.

1. Introducción

En América Latina, los estudios y debates acerca de la relación entre la religión y la política habían estado mayormente circunscritos a la cercanía (y a veces distancia) de la Iglesia Católica en relación con el poder político de turno. Pero desde hace aproximadamente cuatro décadas ha surgido de las filas de la confesión evangélica, un nuevo fenómeno religioso, conocido como neopentecostalismo, el cual también tiene incidencia en la política y mucho más allá de ella. Hoy, esta situación, por ser novedosa (no había existido antes con esas dimensiones) y desafiante al sistema sociopolítico establecido, se ha convertido en motivo de investigaciones por parte de diferentes disciplinas sociales, como la antropología, la sociología, la politología, la teología, entre otras; pero muchas veces esos estudios han sido reducidos a un asunto de especialistas, que han ido construyendo una jerga al respecto. Este dato llama la atención, porque el neopentecostalismo expresado a través de sus congregaciones y partidos políticos, es una realidad que está presente a lo largo de América Latina, tanto en las grandes ciudades como en las zonas periféricas. Aunque son visibles para las personas de a pie, sin embargo, lo que se dice de ellos no siempre es conocido y comprensible. Además, el neopentecostalismo tiene una notoriedad cercanía a la gente a través de variados medios de comunicación, los cuales son potencializados con modernos recursos tecnológicos. Sin embargo, sigue siendo un fenómeno del que se conoce poco o parcialmente, más aún cuando sobre él se han creado muchos estereotipos, que obnubilan su comprensión. En este artículo exponemos algunas notas elementales sobre el neopentecostalismo y la política en América Latina, que toca aspectos como su presencia numérica y significativa en el continente, su participación y activismo político en varios países, los temas morales que son de su interés y que contravienen con la perspectiva de protección, garantía y reconocimiento de derechos humanos de poblaciones señaladas como minoritarias, los vínculos que teje con el neoliberalismo económico y el conservadurismo político. Al final se plantea la importancia o necesidad de contar con un Estado laico para evitar que las creencias religiosas particulares terminen creando un Estado con características teocráticas o confesionales.

2. El posicionamiento público del neopentecostalismo

Aunque entre las iglesias neopentecostales existen algunas pequeñas diferencias, de tipo celebrativo, o énfasis en los contenidos doctrinales, o en la arquitectura y ubicación social de sus templos, todas tienen en común el mensaje “cristiano”, identificado por una concepción radical sobre el “bien” y el “mal”. Esta característica puede interpretarse como una limitación religiosa que tiene importantes implicaciones sociales y políticas porque conduce a una visión maniquea, binaria y reducida de la realidad.

En América Latina, estas iglesias han experimentado un gran crecimiento numérico en las últimas décadas (García, 2014); los datos de Brasil, México y Argentina, los tres países más grandes de la región, así lo demuestran: a) En Brasil, la cantidad de personas que dicen pertenecer a uno de los grupos pentecostales está en constante crecimiento:

3,9 millones en 1980, 8,8 millones en 1991 y 18 millones en 2000. Llama la atención que mientras la tasa de variación media anual de los pentecostales observada de 1991 a 2000 crece un 8,3%, la población total solo aumenta un 2% en ese mismo período (Romero, 2003); 2). En México, país mayoritariamente católico, en las últimas décadas ha habido un descenso constante en el porcentaje de población católica, mientras que se ha dado un crecimiento exponencial de religiones no católicas, particularmente las iglesias evangélicas y pentecostales (Torre y Gutiérrez, 2007); y 3). En Argentina, pocos años después de la dictadura militar (1976-1983), hubo un avance del pentecostalismo; las iglesias pentecostales llenaron estadios y sus campañas evangelizadoras atrajeron una multitud de seguidores. Según algunas encuestas aplicadas a inicios de los años noventa, se muestra que, para esa fecha, los protestantes en general se aproximaban al 10% de la población; eso quiere decir que tuvo un incremento significativo comparado con el 2.6% que correspondía a 1960 (Míguez, 2001; Mallimaci, 2013). Solo se menciona aquí lo que sucede en estos tres países, pero el crecimiento del pentecostalismo está presente a lo largo de América Latina.

En el desarrollo que han tenido, estas iglesias defienden la familia ‘tradicional’, de acuerdo con la interpretación que hacen de la Biblia, y rechazan en absoluto las uniones civiles de personas del mismo sexo, la homosexualidad, la fertilización in vitro, el aborto en cualquier circunstancia, la adopción de hijos por parte de parejas no heterosexuales, la legalización de la marihuana, entre otros. Pero estos temas o asuntos no se han quedado al interior de esas iglesias, sino que parte del discurso neopentecostal que se ha involucrado en la política partidaria en los últimos años, no estuvieron antes, en los mensajes y propuestas de los evangélicos que participaron de las campañas electorales en los años ochenta y noventa del siglo pasado; y tampoco ocupaban un lugar principal en los mensajes evangélicos de las otras iglesias cristianas, en sus reuniones dominicales.

El rechazo de estas iglesias a esos derechos de poblaciones minoritarias ha evidenciado, en el espacio público, un tipo de violencia escondida que contribuye con la creciente agresión física, verbal, emocional, laboral y religiosa contra la población no heterosexual y los activistas defensores de derechos humanos (Mott, 2000). Los neopentecostales que en distintas partes de América Latina participan en la política de forma organizada, buscan influir en el gobierno público a nivel nacional posicionando una moralidad religiosa respecto a los temas mencionados. Llevan sus creencias eclesiales y buscan imponerlas en un ámbito mayor, que no es eclesial, sino político.

Su participación en los procesos electorales ha aumentado en las últimas décadas, y ello es parte de la creciente ofensiva neoconservadora en América Latina. Incursionan con candidaturas propias o en alianzas con otros partidos y recurren al poder simbólico de lo religioso, relacionando las creencias de la fe con la elección de ofertas políticas (sociales, económicas y culturales). Encauzan, para sus fines políticos y religiosos, la desesperanza social de la gente creyente y no creyente, en un contexto de gran decepción hacia los partidos políticos tradicionales (que por varias décadas no les han dado respuestas a sus necesidades), y fusionan el poder de convicción y creencia de la predestinación religiosa de la salvación pos-existencial al discurso político de un porvenir moralizador y bíblico como redención terrenal (Calderón, 2017).

En América Latina, donde la crisis de los partidos políticos se profundizó desde los años noventa, muchas personas creyentes religiosas no se sentían ni atraídas ni representadas por esos partidos, y empezaron a identificarse con los evangélicos que ingresaron a la política partidaria; estos los atrajeron, entre otras razones, por el discurso moral semejante al que escuchaban en sus iglesias. La mayor identificación se ha dado cuando el candidato presidencial surge de las filas eclesiales. ¿Cómo no van a apoyar a sus pastores y líderes evangélicos si reciben de ellos apoyo espiritual, emocional, material y visitas pastorales a sus familias? Así, tienen la confianza de que quienes los representan como candidatos, no son políticos ajenos a sus creencias y saben que sus votos son decisivos para incidir directamente en la vida política de un país.

Los neopentecostales ven en las demandas y luchas de los grupos minoritarios en busca de reconocimiento de sus derechos, la degeneración moral de la sociedad, y se oponen y condenan esas prácticas por medio de prédicas y acciones fundamentalistas (Tamayo, 2009). En distintos países no es clara la legislación contra los ataques homófobos, y en algunos Congresos Legislativos los diputados o congresistas evangélicos defienden abiertamente el derecho a discriminar por orientación sexual. En Brasil, la homofobia vinculada a iglesias evangélicas ha sido estudiada en los últimos años (Natividade y de Olivera, 2009). En la reciente década, los crímenes contra miembros de la población LGBTIQ+ aumentaron en 10 países de América Latina (El Tiempo, 2018); por eso, las organizaciones de derechos humanos y los colectivos LGBTIQ+ reclaman para que se aprueben leyes específicas contra los crímenes de odio. Los estudios revelan que ha habido movilizaciones y contramovilizaciones frente a la institucionalización de los derechos de los grupos LGBTIQ+ en algunos países (López, 2018).

Esta situación en América Latina es un desafío a nivel social, político y cultural porque este tipo de fundamentalismo se viene extendiendo, y lo hace negando una convivencia digna y pacífica. Está en juego el reconocimiento y legitimidad de derechos fundamentales de muchas personas.

El neopentecostalismo llegó a América Latina y se extendió rápidamente, y pronto se hizo presente en el escenario público, traspasando los límites tradicionales de los atrios eclesiales; su presencia en este ámbito fue a través de los partidos confessionales, los cuales usaron temas concernientes a los derechos humanos vistos en una perspectiva reduccionista (moralidad religiosa). El accionar de estos grupos religiosos en la vida pública se da emparentado con el conservadorismo político y el neoliberalismo económico.

3. Fundamentalismo religioso y neoconservadurismo político

América Latina en los años setenta y ochenta vivió tiempos difíciles. Hubo una acometida conservadora de corte fundamentalista de sectores políticos y religiosos, que estuvieron tras los pasos de los pedagogos de la Educación Popular (Sirvent, 2012) y de los teólogos latinoamericanos de la liberación. Se cuestionó, persiguió, silenció y censuró a varios dirigentes representativos de estas corrientes de pensamiento y a quienes simpatizaban con ellas. El *Documento de Santa Fe* (Grupo de Santa Fe, 1980) condensa las preocupaciones que tenía el gobierno de los Estados Unidos respecto

a la relación entre religión y política y lo que estaba sucediendo en Sudamérica y Centroamérica. Pero no solo fue una arremetida psicológica, simbólica o ideológica, sino que hubo casos de laicos y curas perseguidos, encarcelados, torturados, asesinados y desaparecidos; se les acusaba de “subversivos” y “comunistas” (Berryman, 1987). En estos hechos hubo una alianza entre el fundamentalismo religioso, el neoliberalismo económico y el neoconservadurismo político de la “era Reagan-Thatcher”. Concomitantemente, el largo pontificado de Juan Pablo II tuvo como eje de acción hacia América Latina su proyecto de “reevangelización” conservadora que sintonizaba muy bien con las preocupaciones de los Estados Unidos sobre América Latina (Houtart, 2005; Vega, 2003).

Desde esos años en adelante, ese contubernio religioso, económico y político, ha sido utilizado para mercantilizar la religión en sus diferentes manifestaciones, y en muchos casos ha logrado confundir los valores promovidos por el libre mercado, con los valores divulgados por la fe cristiana (Hinkelammert, 2017). De esta forma el neoliberalismo toma características de una religiosidad secular (Acosta, 2017) y nuevas formas religiosas asumen los valores que propicia el neoliberalismo. Hay una relación estrecha entre religión, economía y política.

Con el triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, volvieron a surgir esperanzas en los movimientos sociales, en los grupos de izquierda y en los sectores progresistas, por lograr transformaciones radicales en otros países centroamericanos, especialmente en Guatemala y El Salvador, donde importantes sectores que participaban de las luchas se encontraban animados y acompañados por el pensamiento de la Teología de la Liberación y la Educación Popular (Pedagogía de la Liberación). A partir de esos años, la región fue sometida desde los Estados Unidos, a lo que se conoció como una “guerra de baja intensidad (GBI)”, para tratar de acabar ideológica, religiosa y culturalmente con esas pretensiones de liberación. Es en ese contexto que se incubaron las iglesias evangélicas fundamentalistas en Centroamérica, y el neopentecostalismo empezó a tener un gran crecimiento, deviniendo en el siglo XXI en la formación de partidos confesionales con aspiraciones de ser gobierno y con una agenda política construida desde una moralidad religiosa, que limita, restringe y niega derechos humanos. Como dice Vega (2018, p. 7), se trata de una “gesta neoinquisitorial fundamentalista que, apelando a valores tradicionales de “familia” y orden “patriarcal”, se ha empeñado en negarles derechos fundamentales a las mujeres y a las personas con preferencias sexuales diversas, entre otros grupos”.

A diferencia de la tradición histórica de las iglesias pentecostales, de la cual proceden los neopentecostales (Jaimes, 2012), cuya concepción acerca del mundo moderno era que éste contenía el mal, y se constituía en un lugar de maldad y perdición para la vida presente de las personas, por eso asumían una vida de recogimiento intimista y proyectaban su esperanza en el futuro celestial, más allá de esta tierra y de este mundo material (Pérez, 2017), el neopentecostalismo hace un quiebre con esa concepción religiosa tradicional del mundo y con esa manera de estar en la sociedad; irrumpen en esa tradición religiosa, y lo hace interesándose por los asuntos presentes de la sociedad moderna, con objetivos políticos, y participando en las decisiones públicas sobre asuntos de derechos humanos. Incursionan en la política de forma organizada a través de partidos confesionales, buscando colocar a

sus candidatos en los primeros poderes del Estado, y también a nivel local (municipal). Pero independientemente de que lograran ser elegidos en esos puestos públicos (en muchos casos lo han logrado), se constituyeron en un sujeto social en la política, en varios países de América Latina (Bastian, 1999).

En Costa Rica, en las elecciones de 2018, el cantante (salmista) evangélico neopentecostal y exdiputado, Fabricio Alvarado Muñoz del partido Restauración Nacional (RN) fue candidato a la presidencia, y logró el primer lugar con 538.504 (24,99%) de votación. Aunque se realizó una segunda vuelta (en abril del mismo año) ese partido obtuvo 14 curules de las 57 que conforman la Asamblea Legislativa (Tribunal Supremo de Elecciones, 2018). De los catorce diputados de RN, siete se presentaron como pastores evangélicos, lo que no significa que tuvieran estudios en teología (la mayoría de estos pastores carecen de formación bíblico-teológica seria), y una persona más de los elegidos dijo ser predicadora evangélica (Miranda, 2018). Con este número de diputados, este partido se convirtió en la segunda fuerza política en el Congreso. Un hecho inédito en la política costarricense.

El neopentecostalismo hace causa y casa común con el sistema neoliberal globalizado (Simbaña, 2013). Su presencia, desarrollo e impacto en América Latina, se da en un contexto en el que los países, en general, sufren una crisis política, social y económica, como resultado de las políticas neoliberales; un sistema económico, cuyo postulado principal de libre mercado ha logrado que las relaciones sociales, incluyendo los espacios y sectores religiosos estén dominados por la lógica de la competitividad, la eficiencia, el individualismo, el consumismo, la des-historización de la vida, la desesperanza y el fin de las utopías. En una situación de este tipo, las prácticas, creencias y propuestas del neopentecostalismo se convierten en sus aliados.

Ahora bien, su desarrollo y posicionamiento en la política en América Latina se dan en plena modernidad. Ésta, desde su consolidación, afirmó que la racionalidad había triunfado, y el orden y el progreso fueron exhibidos como valores fundamentales de la ideología liberal y positivista. Por eso, hubo la necesidad de contar con un aparato jurídico y político que reconociera y positivara esos derechos. Hoy puede entenderse que fueron logros importantes para la humanidad en el plano político y jurídico, y es difícil que sean reversibles. La propuesta teórica de los conceptos de *libertad, derecho y justicia*, con pretensiones de realización práctica, son claras expresiones de esta época moderna que alcanzan hasta nuestros días.

En las sociedades antiguas no era permitido un amplio despliegue de libertades individuales como ahora; por eso, estas libertades fueron exhibidas por el pensamiento de la Ilustración, como fundamento de una sociedad guiada por la razón. Más tarde, esas libertades a las que se aludía estarán emparentadas con la racionalidad del mercado, que pondrá de manifiesto la irracionalidad de su comportamiento y consecuencias. No puede ignorarse que la llamada sociedad moderna se desarrolló sobre formas de esclavitud y discriminación racial, poniendo en entredicho la proclamada democracia y libertades, para una considerable parte de la población esclavizada (Duchrow y Hinkelammert, 2003).

El neopentecostalismo, como fundamentalismo religioso, encuentra en sociedades desiguales y empobrecidas, el caldo de cultivo para afianzar su mensaje, a través de modernos recursos tecnológicos de comunicación y sus reuniones eclesiales,

presentándose como la “salvación”, ofreciendo, y no pocas veces obligando a la gente, desde esa concepción radical sobre el “bien” y el “mal”, a someterse a las “verdades eternas” de la Biblia (en realidad no son verdades eternas de la Biblia, sino de quienes hacen interpretaciones literales de ella), y a sus respectivas instituciones religiosas, incluyendo ahora a los propios dirigentes y partidos confesionales. Como dice Vega (2018, 5), “[...] ofrecen un reino de prosperidad en este y otros mundos, concediendo nuevas indulgencias a cambio de la entrega sacrificial en los altares de la iglesia, la patria, el estado, el mercado o el culto mediático”.

De esta forma, se constata que se está ante un fundamentalismo de corte teocrático y conservador que se conduce emparentado con el sistema económico capitalista neoliberal, ejerciendo una violencia ideológica, cultural, simbólica y política de avanzada (organizada en distintos países de América Latina).

En una época como estas, cuando se conquistaron algunos derechos, y en un contexto como el de América Latina, donde se niegan estos derechos, surgen algunas preguntas para quienes tienen interés de investigar sobre estos temas: ¿cuál ha sido el papel de la religión frente a estas realidades?, ¿ha contribuido a humanizar y garantizar derechos humanos?, ¿ha sabido afrontar los desafíos de la modernidad con respecto a los derechos humanos de estas personas o más bien se ha replegado en un fundamentalismo porque ve en la modernidad una amenaza? En sociedades modernas que se esperaría fueran cada vez más secularizadas, ¿qué puede aportar una creencia religiosa a las exigencias y los principios de la razón y el conocimiento de los seres humanos?

4. El neopentecostalismo defiende la causa divina y limita la influencia diabólica

En América Latina, de cada cinco personas, una es evangélica y, en algunos países, es el doble (en Honduras o Guatemala el fenómeno se acentúa y los evangélicos igualan o superan en porcentaje a los católicos) (Lissardy, 2018); y aunque el número de los evangélicos sigue siendo menor que el de los católicos, de cualquier manera es una cantidad importante que ha empezado a llamar la atención de los estudiosos del fenómeno religioso en América Latina. A partir de los años ochenta, el crecimiento de estas iglesias ha sido exponencial. Se estima que en la actualidad podrían ser el 20% de los latinoamericanos (Sánchez, 2018). Históricamente, las iglesias protestantes empezaron a desarrollarse en América Latina con el surgimiento de las repúblicas; eso permitió la separación entre el Estado y la Iglesia Católica. Cuando se acentuó la libertad de cultos, se resquebrajó parcialmente la autoridad y el monopolio del catolicismo en asuntos religiosos. Pero el mayor crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina, especialmente las neopentecostales, fue en las últimas tres décadas. Según algunos informes, el número de evangélicos en el mundo es de 565 millones, y 107 millones se encuentran en América Latina y el Caribe, y existen más de 19 mil iglesias neopentecostales en la región (Saccone, 2016). Estos números indican un desplazamiento de la Iglesia Católica, otra institución mediadora del poder simbólico de la fe religiosa de los latinoamericanos. Algunos estudios sostienen que la Iglesia Católica está perdiendo el monopolio de la fe (Díaz, 2013).

La religión, en tanto parte constitutiva de la cultura latinoamericana, cobra vital importancia, toda vez que a través de sus instituciones eclesiales está presente en la sociedad, ejerciendo una influencia importante en su feligresía y en la sociedad en general. Tanto sus creencias como sus prácticas eclesiales tienen consecuencias en la forma como se concibe al ser humano y al mundo. En asuntos de derechos humanos, las iglesias neopentecostales emiten un discurso religioso y político que reduce, limita y niega derechos. Estos grupos religiosos, a través de sus organizaciones, juegan un papel significativo en la validación, consolidación, modificación y negación de perspectivas sociales y humanas, y fungen como productores culturales y formadores de la opinión pública, y contribuyen, a través de su práctica eclesial, social, cultural y política, a la negación o no reconocimiento de los otros como personas por el hecho de pensar y actuar diferente; generan ausencias y limitaciones humanas por medio de la afirmación y negación de modos de vida.

En Costa Rica, al igual que en otros países latinoamericanos, el fenómeno neopentecostal tiene alguna fuerza social y electoral, que ha removido la tradición democrática del país en los últimos años. En comparación con otros países, como Brasil o México, las investigaciones sobre las relaciones entre el neopentecostalismo y la política todavía son incipientes. En el caso de Costa Rica, con la aparición del neopentecostalismo, se conjugan en varios aspectos tres corrientes de pensamiento: el fundamentalismo religioso, el neoliberalismo económico y el neoconservadurismo político, que hacen alianza y muestran expresiones políticas, en la búsqueda de nuevas configuraciones sociales. Estamos ante una realidad donde hay evidentes manifestaciones de violación de derechos fundamentales, que se ejercen desde una relación de poder tanto religioso como político, violación que es naturalizada con discursos políticos y religiosos provenientes de la concepción del Derecho Natural, y que no contribuye a dar respuesta a las demandas que sobre derechos humanos existen hoy en las poblaciones minoritarias.

Llama la atención que la discriminación y violencia promovida por el neopentecostalismo contra esta población, esté siendo justificada, legitimada y naturalizada en sociedades denominadas democráticas. Las manifestaciones de violencia y odio no tienen justificación, y atentan contra el respeto a las diferencias y a los derechos humanos que se quiere proteger y garantizar en América Latina.

De la vertiente pentecostal surge el neopentecostalismo, caracterizado por un fuerte énfasis en las profecías, la interpretación literal de la Biblia, hablar en lenguas, hacer sanidades, brindar prosperidad, ejecutar milagros, poseer niveles jerárquicos de personas llamadas a ejercer el poder (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros). Algunos de los pilares que sustentan el movimiento neopentecostal son: la restauración de apóstoles en la tierra, la guerra espiritual y la teología de la prosperidad. Dentro de estas iglesias ha surgido la creencia del 'Reino Ahora', que significa que son llamados a instaurar el reino de Dios en la tierra; es el reino de la iglesia, que busca imponerse en todas las áreas de la sociedad. Desde esa perspectiva (guerra espiritual lo llaman ellos) piensan que se debe tener control del Estado para ponerlo a trabajar contra las fuerzas del diablo, que se manifiestan -entre otras formas- a través de las demandas de derechos humanos que hacen por ejemplo las personas LGTBIQ+, o las personas que están a favor de la interrupción del embarazo

y quienes abogan por la fecundación in vitro. Dentro de esta doctrina es necesario que los cristianos se apoderen de espacios públicos para defender la causa divina y limitar o eliminar la influencia del diablo (Avendaño, 2018).

Las elecciones presidenciales y parlamentarias en Costa Rica, en febrero de 2018, fueron un ejemplo más de la participación organizada de los grupos neopentecostales en la política electoral; lo hicieron a través del partido confesional Restauración Nacional que, como se dijo antes, tuvo como candidato a Fabricio Alvarado, declarado hijo espiritual del apóstol Rony Chaves (máximo líder neopentecostal). Dos semanas después de las primeras votaciones en las que Fabricio Alvarado quedó en primer lugar, en un culto dominical en la iglesia *Centro Mundial de Adoración*, el pastor Rony Chaves Jr., hijo del Apóstol Chaves, desde el púlpito realizaba más que una afirmación religiosa, pues efectuaba una declaración política frontal: “Estamos en guerra, estamos a la ofensiva. Ya no a la defensiva. La iglesia por mucho tiempo ha estado metida en una cueva esperando ver qué hace el enemigo, pero hoy está a la ofensiva, entendiendo que es tiempo de conquistar el territorio, tiempo de tomar posición de los lugares del Gobierno, de la educación y de la economía” (Murillo, 2018). En ambas rondas electorales, las declaraciones y los discursos de campaña de Fabricio Alvarado tuvieron una mezcla de religión y política, con un rechazo absoluto a los derechos de las personas LGBTIQ, al aborto en todas sus modalidades y hasta la educación sexual laica en escuelas y colegios (Nájar, 2018).

5. El neopentecostalismo y su proximidad al neoliberalismo

El neopentecostalismo es una nueva expresión del pentecostalismo, con capacidad para adecuarse a las distintas transformaciones sociales como la modernización, la sociedad tradicional o la globalización. Conservan algunas prácticas del pentecostalismo como el bautismo del Espíritu Santo, la guerra espiritual, las sanidades, entre otros; pero tiene nuevos elementos, como las mega-iglesias, el abandono de la actitud apolítica, la mercantilización del culto, la adhesión a la teología de la prosperidad y su posicionamiento en el mundo con el objetivo de transformarlo en lugar de apartarse de él; explotan los medios de comunicación, adoptan una estructura empresarial, participan en la política, construyen redes transnacionales, desarrollan liturgias basadas en las curaciones, y utilizan la telepredicación (Tec-López, 2020).

La feligresía asume una conducta activa en la sociedad porque creen que Dios les dará éxito. Así refuerzan la personalidad individual y el modo de participar de una realidad socioeconómica cambiante y difícil. En un mundo capitalista globalizado y neoliberal que produce excluidos sociales, esta es una forma de inserción social. Estos creyentes son aptos para un mercado que exige adaptación, flexibilidad, espíritu de riesgo y hasta tendencias consumistas (Mardones, 2005). Sus iglesias profesan la fe en que es posible prosperar si la gente se lo propone, creen que la pobreza es resultado de la desidia individual. La idea de la prosperidad y el esfuerzo individual son centrales, y se usan para atraer fieles de diferentes condiciones sociales; se constituye así en un aliado del discurso dominante neoliberal en los países latinoamericanos, porque refuerza la estructuración de una cultura individualista y emprendedora, que le resta importancia al papel del Estado en la distribución de la riqueza, la protección ambiental, la defensa y garantía de derechos, la justicia social o la democratización.

El neoliberalismo, como ideología política y económica, replantea la concepción del liberalismo clásico respecto a la economía y el papel del Estado. Es la ideología que los sectores económicamente más pudientes utilizaron desde finales de los años setenta del siglo XX contra los trabajadores y contra el Estado democrático social; se trata de una ideología que asaltó política y teóricamente al Estado y los mercados regulados (Bresser, 2009); o sea, la propuesta neoliberal es desregulación de los mercados y castigo a la fuerza de trabajo. Pero el neoliberalismo es mucho más que una ideología, como dice Gallardo (2007); es también una sensibilidad dominante y de dominación. La diferencia estriba que mientras una ideología establece identificaciones particulares desde el ejercicio del poder, la sensibilidad de dominación representa una internalización, casi acabada, de un repertorio de conceptos y valores (antiestatismo, antiigualitarismo, competitividad, eficiencia, racionalidad mercantil, crecimiento económico, entre otros). Esta sensibilidad produce una ética, en la cual el empobrecido es culpable, los trabajadores son fragmentados y los derechos civiles son desagregados. En estas condiciones socioeconómicas, las iglesias neopentecostales, con sus discursos religiosos y sus prácticas políticas, crecen, se fortalecen y se emparentan con los postulados neoliberales.

6. Los derechos de minorías

Ante la arremetida neopentecostal contra los derechos humanos, es importante entender que estos no se limitan a las normas establecidas en declaraciones, tratados, convenciones o acuerdos internacionales. Los derechos humanos tienen que ser entendidos desde una perspectiva crítica latinoamericana, que los concibe como procesos sociohistóricos y contra hegemónicos, que cuestionan la racionalidad moderna, el universalismo y el garantismo impuesto. Los derechos humanos no deben limitarse al orden jurídico (nacional o internacional), sino que deben transcender a la praxis socio política e histórica. Desde un enfoque crítico, los derechos humanos son procesos históricos de lucha, donde las verdades las ponen las prácticas sociales que intentan conseguir el acceso de todas y todos a los bienes materiales e inmateriales que se han ido conquistando en el proceso de humanización (Herrera, 2005). Hoy, el sistema capitalista con Estados liberales y neoliberales potencia el ordenamiento jurídico para la liberación del mercado y la globalización, y produce mayores polarizaciones sociales, y se impone la racionalidad económica, donde todo se comercializa, se mercantilizan los cuerpos y se cosifican los seres humanos. En una situación así, los Estados no se han configurado como Estados de derecho, sino que son más bien máquinas patrimoniales o rentistas y clientelares, incapaces de reconocer o construir derechos humanos ya sea directamente o creando las condiciones para que ellos se generen, desplieguen y fortalezcan (Gallardo, 2010). Desde la perspectiva crítica, los derechos humanos, más que derechos “propriamente dichos”, son procesos; son resultado, siempre provisional, de las luchas que las personas ponen en práctica para poder acceder a los bienes necesarios para la vida (Gándara, 2013).

Relacionado con lo anterior, está el derecho de minorías que son los que se aplican a los integrantes y colectivos de grupos minoritarios por su condición étnica, de clase, religión, lingüísticas o sexo, y también los derechos colectivos consentidos a

grupos minoritarios (Duarte, 2018). Entre esos grupos están, por ejemplo, las personas que reciben un trato discriminatorio por su orientación sexual (no heterosexual), los padres que quieren tener hijos por la vía de la fecundación in vitro, las mujeres que quieren tener derecho a decidir sobre su propio cuerpo, las personas del mismo sexo que quieren tener el derecho a casarse, o las parejas no heterosexuales que quieren adoptar niños, entre otros. El derecho de minorías tiene dos dimensiones: la primera, que a estos grupos minoritarios les asiste que sus derechos les sean reconocidos y garantizados (no se trata de ningún privilegio); en segundo lugar, tiene que ver con el rechazo a cualquier tipo de estigmatización u odio contra estas personas.

7. La importancia de un Estado laico

Ante un fenómeno religioso con dimensiones políticas como el neopentecostalismo, cobra importancia la necesidad de contar con un Estado laico; eso significa que éste, en materia de religión, es neutral, es decir, ni se apoya ni se opone, ya sea de manera explícita o implícita a ninguna confesión religiosa. La expresión Estado laico señala la separación entre el Estado y la religión. Esto contiene dos elementos que están unidos o que se complementan: primero, que el Estado es totalmente independiente de toda confesión religiosa y de toda iglesia; segundo, admite que las religiones sean completamente libres en relación con el Estado (Vallarino, 2009). En la búsqueda de preservar el orden público, el Estado laico puede aprobar leyes para crear límites a las religiones y a las iglesias, sin que eso signifique inmiscuirse en su dominio propio; es decir, el Estado laico “[...] se opone a que las autoridades de alguna confesión religiosa traspasen los límites de su poder espiritual para ejercer un poder temporal de dominación en la esfera pública” (Escuela de Filosofía, 2011, 124). A su vez, las religiones e iglesias pueden pedir respeto de su libertad y exigir al Estado protección y seguridad para el desempeño de sus actividades, sin interferir en los asuntos públicos.

Un Estado laico no es un Estado ateo; es una autoridad política que reconoce, tutela y legitima la libertad de conciencia, la libertad religiosa y la libertad de creencia para todas las personas sin distinción, y no discrimina porque valora las expresiones de esas creencias personales o colectivas. Por tratarse de un Estado laico, protege la libertad de todas las creencias religiosas y prácticas espirituales, pero eso no significa que el Estado tenga que sufragar los gastos que implica el mantenimiento de sus instituciones, celebraciones y personal (Arroyo, 2017).

Un Estado laico pondría límites a que, desde cualquier confesión religiosa, credo, fe, libro sagrado o en nombre de algún Dios, se intente establecer un gobierno con tintes teocráticos en algún país. Así, agrupaciones religiosas y políticas como la de los neopentecostales tendrían que distinguir y respetar las fronteras entre lo religioso y lo político; no sería aceptable llevar mis creencias para imponerlas al resto de la sociedad, que no comparte esas creencias.

8. Conclusiones preliminares

Como se indica en el título de este artículo, aquí nos propusimos ofrecer algunos apuntes con respecto al neopentecostalismo y su relación con la política. Un primer resultado es que estamos ante un fenómeno social internacional, que no solo es religioso sino también político, y que crece cuantitativamente y se extiende por toda América Latina. De manera que no es un asunto menor, y dada su tendencia y aspiración a buscar incidir en la vida pública de la sociedad, merece seguir siendo estudiado por las implicaciones que eso tiene.

En segundo lugar, es un hecho *sui generis*, porque nunca en las filas o en la historia de los evangélicos, había aparecido una agrupación así, que se constituyera en un partido confesional con una agenda propia y que la utilice como plataforma para participar en la política; esto marca la diferencia entre el neopentecostalismo y las otras iglesias evangélicas. Una tercera conclusión es que esta corriente religiosa y política, en su afán salvacionista de la sociedad, promueve entre sus miembros prácticas como el individualismo, el emprendedurismo, la competencia, etc., que coinciden con los razonamientos que impulsa el pensamiento neoliberal.

Otra conclusión es que la predicación y defensa de su agenda moral, encuentra aliados en los sectores neoconservadores de la Iglesia Católica y en la sociedad tradicional en general; esto hace posible que tengan apoyo para las contiendas electorales, y obtengan escaños legislativos para sus candidatos. Un quinto resultado al que se llega consiste en que poseen una perspectiva maniquea (el bien versus el mal) y polarizada del mundo, la sociedad y las personas; esto no permite tender puentes de diálogo, y mucho menos arribar a acuerdos para construir comunidad, que es un elemento esencial de la política. Y finalmente, se observan algunas señales que indican que el interés por obtener los primeros poderes del Estado sería para que este sea teocrático, de acuerdo con lo que ellos interpretan en la Biblia. Esta situación les posibilitaría, entre otras medidas, restringir, negar o limitar derechos humanos, por ejemplo, a los grupos considerados minoritarios.

Referencias

- Acosta, Y. (2017). La conflictiva y nunca acabada construcción de la democracia: Entre la religión del mercado y los derechos humanos, en *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José: Editorial Arlekín.
- Arroyo, L. (2017). Estado laico, Religión y Derechos Humanos. <https://www.larepublica.net/noticia/estado-laico-religion-y-derechos-humanos>
- Avendaño, M. (2018). Movimiento evangélico en Costa Rica: del “servicio a Dios” a la conquista política. <https://www.elfinancierocr.com/economia-y-politica/movimiento-evangelico-en-costa-rica-del-servicio/5NROWY6WQVHHRIFU2JSSV2JHEE/story/>
- Bastian, J. (1999). Los nuevos partidos políticos confesionales y su relación con el Estado en América Latina. *Estudios sociológicos*, Vol 17, n. 49, México, 1999, pp, 153 – 173.

Berryman, P. (1987). *Teología de la Liberación. Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México: Siglo XXI.

Bresser, L. (2009). Neoliberalismo y teoría económica, en *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/neoliberalismo-y-teoria-economica/>

Calderón, J. (2017). Iglesias evangélicas y el poder conservador en Latinoamérica. <http://www.celag.org/iglesias-evangelicas-poder-conservador-latinoamerica/>

Díaz, A. (2013). Iglesia, evasión e involucramiento político en América Latina. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-20372013000100001

Duarte, H. (2018). El poder de discriminar y los derechos de las minorías LGBTI. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r19592.pdf>

Duchrow, U. y Hinkelammert, F. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José de Costa Rica: DEI.

El Tiempo. (2018). Crímenes contra LGBT, una realidad invisible. En diez países de América aumentan los crímenes contra LGBT. <https://www.eltiempo.com/datos/cifras-de-crimenes-contra-la-comunidad-lgbt-en-latinoamerica-159558>

Escuela de Filosofía. (2011). Por un Estado laico. La situacionalidad de la crítica. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, (127-128), mayo-diciembre, pp. 121-127.

Gallardo, H. (2007). *Democratización y democracia en América Latina*. Colombia: Ediciones desde Abajo.

Gallardo, H. (2010). Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8869739>

Gándara, M. (2013). *Hacía un pensamiento crítico en derechos humanos: Aportes en diálogo con la teoría de Joaquín Herrera Flores*. <https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/628>

García, J. (2014). El neo-pentecostalismo en América latina. Contribución a una antropología de la mundialización en *Sociedad y religión*, vol.24 no.41. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000100003

Grupo de Santa Fe. (1980). Documento de Santa Fe 1. <http://www.offnews.info/downloads/santafe1.PDF>

Herrera, J. (2005). La complejidad de los Derechos Humanos, bases teóricos para una definición crítica. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/338.pdf>.

Hinkelammert, F. (2017). La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos, en *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José: Editorial Arlekin.

Houtart, F. (2005). Los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI frente a América Latina. http://nuso.org/media/articles/downloads/3269_1.pdf

Jaimes, R. (2012). *El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica*. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/viewFile/34449/31393>

Lissardy, G. (2018). “La fuerza política más nueva”: cómo los evangélicos emergen en el mapa de poder en América Latina. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-43706779>

López, J. (2018). Movilización y contramovilización frente a los derechos lgbti. Respuestas unió al reconocimiento de los derechos humanos. *Estudios Sociológicos*. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2448-64422018000100161&script=sci_arttext

Mallimaci, F. (dir.) (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

Mardones, J. (2005). Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. https://www.researchgate.net/publication/237024164_Religion_y_mercado_en_el_contexto_de_transformacion_de_la_religion

Míguez, D. (2001). El Protestantismo Popular en la Argentina. Las Lógicas de Expansión del Pentecostalismo Durante el Siglo XX. http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Miguez_Protestantismo_Popular.pdf

Miranda, H. (2018). Conformación de nueva Asamblea Legislativa. Mitad de diputados de Restauración Nacional son pastores evangélicos. <https://semanariouniversidad.com/pais/mitad-diputados-restauracion-nacional-pastores-evangelicos/>

Mott, L. (2000). *Causa mortis. Homofobia: violação dos direitos humanos e assassinato de homossexuais no Brasil*. Salvador: Editora grupo Gay da Bahia.

Murillo, A. (2018). El poder evangélico parte en dos Costa Rica a cinco semanas de las presidenciales. https://elpais.com/internacional/2018/02/21/america/1519167635_779474.html

Nájar, A. (2018). El “shock religioso” que puso a Fabricio Alvarado, predicador de una iglesia evangélica, como favorito para las elecciones presidenciales de Costa Rica. <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-42884219>

Natividade, M. y de Oliveira, L. (2009). Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/32/447>

Pérez, J. (2017). *Entre Dios y el César. El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos-Konrad-Adenauer-Stiftung.

Romero, C. et al. (2003). *Atlas da diversidade religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro:

Ed, Loyola.

- Saccone, V. (2016). Los evangélicos se lanzan a la conquista del poder en Brasil. https://www.elconfidencial.com/mundo/2016-11-10/brasil-evangelicos-america-latina-religion-rio-de-janeiro-alcalde_1287360/
- Sánchez, E. (2018). Evangélicos y protestantes: el nuevo poder político en América Latina. <http://laopinion-digital.com/opinion/evangelicos-protestantes-nuevo-poder-politico-america-latina/08-02-2018>
- Simbaña, W. (2013). Neopentecostalismo ¿Una nueva ola religiosa recorre América Latina? <http://hoy.com.do/neopentecostalismo-una-nueva-ola-religiosa-recorre-america-latina/>
- Sirvent, M. (2012). “Educación Popular y Universidad Pública Ensayo para una historia que aún espera ser escrita”, en Revista del IICE, N° 32. Buenos Aires, Argentina.
- Tamayo, J. (2009). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Editorial TROTTA.
- Tec-López, R. (2020). El neopentecostalismo y sus caracterizaciones en América Latina. https://www.researchgate.net/publication/348064851_El_neopentecostalismo_y_sus_caracterizaciones_en_America_Latina
- Torre, R. de la y Gutiérrez, C. (Coord.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. Jalisco: El Colegio de Jalisco.
- Tribunal Supremo de Elecciones. (2018). Resultados definitivos 4 de febrero de 2018. <http://resultados2018.tse.go.cr/resultadosdefinitivos/#/presidenciales>
- Vallarino, C. (2009). Laicidad y Estado moderno: definiciones y procesos. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/issue/view/1771>
- Vega, A. (2003). *Cuando Roma vino a Centroamérica*. Heredia: Editorial UNA.
- Vega, A. (2018). *Diálogo interreligioso para un mundo sin fundamentalismos. Aproximaciones desde Raimon Panikkar*. Poligrafiado.

Randall Carrera Umaña

Posibilidades, temporeidad, transmisión tradente y proceso de capacitación: Elementos para la construcción de la realidad histórica en Ignacio Ellacuría¹

RESUMEN

Esta investigación parte de la premisa de que la realidad histórica, concebida como el aporte más original de la filosofía de Ignacio Ellacuría, es construida con elementos de orden zubiriano, esbozados a lo largo de las diferentes etapas de su pensamiento filosófico.

Se defiende la tesis de que para comprender esta noción es necesario, en primer momento, un conocimiento de la metafísica intramundana de Xavier Zubiri, particularmente de su reflexión sobre la dimensión histórica del ser humano. En segundo momento, de la necesidad de revisar los textos ellacurianos dedicados al pensamiento de su maestro, desde una óptica diferente, ya que desde la perspectiva de esta investigación, no se trata de simples comentarios o sistematizaciones, sino de momentos a partir de los cuales Ellacuría desarrollará gradualmente su filosofía de madurez, ya que son la plataforma metafísica sobre la que realizará su propuesta original. Por esta razón se estudian temáticas que Ellacuría desarrolla de la mano de Zubiri, tales como las posibilidades, la temporeidad, la transmisión tradente y el proceso de capacitación. El abordaje realizado permite concluir que el desconocimiento de la filosofía zubiriana incide en una incorrecta interpretación de la realidad histórica

Autor/ Author

Randall Carrera Umaña
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0003-3986-4220
Correo: carrera1526@gmail.com

Recibido: 25/11/2024
Aprobado: 06/03/2025
Publicado: 08/07/2025

Palabras Claves: filosofía, filosofía de la historia, historia social, capacitación.

Abstract: This research starts from the premise that historical reality, conceived as the most original contribution of Ignacio Ellacuría's philosophy, is constructed with elements of Zubirian order, outlined throughout the different stages of his philosophical thought.

The thesis is defended that in order to understand this notion it is necessary, first, a knowledge of the intramundane metaphysics of Xavier Zubiri, particularly of his reflection on the historical

dimension of the human being. Secondly, the need to review the Ellacurian texts dedicated to the thought of his teacher, from a different perspective, since from the perspective of this research, they are not simple commentaries or systematizations, but moments from which Ellacuría will gradually develop his philosophy of maturity, since they are the metaphysical platform on which he will carry out his original proposal. For this reason, we study themes that Ellacuría develops hand in hand with Zubiri, such as the possibilities, temporeity, transitive transmission and the process of training. The approach allows us to conclude that the lack of knowledge of Zubirian philosophy leads to an incorrect interpretation of historical reality

Key words: philosophy, philosophy of history, social history, training.

1. Introducción: la realidad histórica como categoría fundamental

Los comentaristas del pensamiento de Ignacio Ellacuría (1930-1989) coinciden en la importancia que cumple la noción de *realidad histórica* en la construcción de su proyecto filosófico (Brito, 2021; González, 2010; Samour, 2006; Martínez-Vásquez, 2021). Además de destacar los fundamentos zubirianos con los cuales el Rector de la UCA elabora su propuesta, enmarcada en el ámbito de las filosofías de la liberación (Nicolás, 2010; Romero-Cuevas, 2022, Carrera, 2021). Estos aspectos son de vital importancia para la comprensión de las intenciones filosóficas de Ellacuría, ya que una lectura que omite estos elementos adolecería de profundidad y correría el riesgo de fragmentar la amplitud de sus ideas.

Ante estas premisas el lector no especializado en la obra de este autor enfrenta dos dificultades: primero, la categoría de realidad histórica no es de fácil comprensión, pues aunque Ellacuría (2005) la desarrolla a profundidad en su artículo *El objeto de la filosofía*², es necesario, tal como lo ha señalado Brito (2018), recurrir a otros textos elaborados a lo largo de sus diversos estadios de pensamiento. En segundo momento, e íntimamente ligado a lo anterior, debe enfatizarse que el estudio de estos textos posee alta dificultad, pues se elaboran sobre la base de la metafísica zubiriana, cuya comprensión apela a un horizonte filosófico novedoso, pletórico de neologismos y con intenciones intelectuales claramente definidas³.

Estos insumos se encuentran sistematizados a lo largo de sus escritos filosóficos, especialmente en el tomo II, donde Ellacuría centra su atención en el estudio del pensamiento zubiriano. Pero también en otros textos clasificados como teológicos o políticos⁴.

Con la finalidad de facilitar el acceso al estudio de la realidad histórica, en esta investigación se realiza una profundización de cuatro categorías claves para su comprensión: las posibilidades, la temporeidad, la transmisión tradente y el proceso de capacitación. Las cuales se analizan en relación directa con la metafísica zubiriana, a lo largo de diversos períodos de la obra ellacuriana.

Aunque no se realiza un estudio directo de la categoría de la realidad histórica, el abordaje de estas nociones permitirá una mayor comprensión de algunos de sus aspectos fundamentales. Ya que la apropiación de posibilidades será la base de la dimensión histórica del ser humano, la cual se realiza en un marco de impersonalización (Ellacuría, 2009a y 2009b). Mientras que la temporeidad permitirá comprender la tesis

de que la realidad histórica no es algo estático, sino que se realiza mientras se va manifestando en la historia misma, al dar cada vez más de sí, en su apertura propia del orden trascendental (Ellacuría, 2001). Además, el horizonte de posibilidades es entregado a los individuos y grupos colectivos en transmisión tradente (Ellacuría, 2009a), por lo que la realidad histórica puede considerarse como un amplio proceso metafísico y trascendental de capacitación (Ellacuría, 2009b).

2. Las posibilidades históricas

A partir de lo enunciado por Zubiri (2017), Ellacuría afirma que es un error confundir la historia natural con la historia humana, además de enfatizar que es insuficiente limitar el estudio de los actos humanos a los planteamientos tradicionales de acto y potencia (Ellacuría, 2007a) o visualizar la historia desde las vicisitudes, testimonios o sentidos (Ellacuría, 1991), tal como erróneamente se ha pretendido. Para Ellacuría la historia debe analizarse desde el marco de la inteligencia sentiente⁵ y desde sus parámetros interpretar los diversos elementos que la componen.

En consecuencia, el hombre al no limitarse a la mera acción estimulica posee la capacidad, gracias a su proceso de hiperformalización, de dar una respuesta no determinada biológicamente, debido a que a pesar de estar instalado impresivamente en las cosas, se encuentra abierto a una dimensión trascendental, que le permite superar lo que se le ofrece como inmediatz. “La historicidad radical del hombre es la expresión metafísica del carácter de esencia abierta que le compete por ser inteligencia sentiente” (Ellacuría, 2007b, 347), de forma que el hombre no es histórico por el conocimiento adquirido a lo largo de los años, sino por lo que es como realidad en cuanto inteligencia sentiente.

Es aquí donde Ellacuría coloca el tema de las posibilidades humanas, como el principal eje para comprender la historia, su estudio se realiza en relación directa con las potencias humanas, los sucesos, la situación y la libertad, tal como se detalla a continuación.

3. Posibilidades y potencias

Según Ellacuría la historia va más allá de la mera actualización de potencias, desde su perspectiva el ser humano a diferencia de los animales, entre la potencia y el acto coloca el esbozo de sus posibilidades, aspecto que no comprendieron los griegos, al identificar lo posible con lo meramente potencial, sin realizar ningún abordaje del respecto formal de las posibilidades (Ellacuría, 2007a). Desde el marco de la metafísica zubiriana, Ellacuría afirma que las potencias aplican solamente para las esencias cerradas, mientras que el hombre por su apertura, puede encontrar en unas mismas potencias distintas posibilidades.

Es importante tener presente que las esencias cerradas operan por lo que son en sí mismas, de modo que sus potencias se actualizan por su conexión con otras cosas, mientras que las abiertas prefijan sus notas por su carácter de realidad, de forma que su apertura modifica el en sí, de manera que en ellas las potencias son actualizadas más allá de la simple conexión, sino también por medio de su carácter personal, inteligente y libre (Ellacuría, 2007a), es decir, por aceptación o aprobación.

Ellacuría desarrolla las diferencias entre las potencias y posibilidades, a partir de un ejemplo previamente expuesto por Zubiri en torno al hombre de Cromañón. Afirma que aunque sus potencias psicológicas pueden ser las mismas que las del ser humano actual, sus posibilidades varían, ya que su historia es distinta (Ellacuría, 1991).

Hay que tomar en cuenta que las tesis anteriores no presentan ningún tipo de dualismo, debido a que las posibilidades apelan al uso de las potencias. La idea fundamental radica en que desde su esencia el hombre es histórico, de manera que naturaleza e historia se encuentran principiadas y cobran su carácter de realidad de la esencia. Porque la vida es vida no por sus contenidos, sino por el autoposeerse, por ser reactualización de algo que se posee en acto primero. “El hombre se posee así mismo transcurrentemente, pero este transcurso es vida solo porque es posesión de sí mismo” (Ellacuría, 2007a, 237).

Por tanto, la vida humana es natural e histórica, en términos de Ellacuría, por ser mía, como una reactualización del carácter personal, pues lo histórico se apoya en la actualización de unas potencias naturales. Además, es de vital importancia determinar que en su análisis Ellacuría se ubica en el plano trascendental, dado que la apertura pertenece al en sí de la esencia abierta (Zubiri, 1962).

4. Posibilidades y sucesos

Estas ideas le permiten a Ellacuría afirmar que la mera actualización de potencias da lugar a los hechos, pero la actualización de posibilidades permite los sucesos. Los primeros si bien es cierto son producidos por el hombre, se ubican en la ejecución y resultado de lo meramente potencial, mientras que los segundos se encuentran en relación directa con el proyecto (Ellacuría, 1991), en el marco de la realización de posibilidades, al ejecutarse aquello por lo que se ha optado. Dicho proyecto se realiza a través del rodeo de la irrealidad (Zubiri, 2018; Ellacuría, 2007c), pero siempre apoyado en las cosas reales, pues “[...] el hombre es aquel ser que, para seguir siendo real, tiene que dar el rodeo de la irrealidad con los proyectos de su fantasía” (Ellacuría, 2007d, 548).

Esto se comprende a partir del presupuesto zubiriano de que las cosas reales se encuentran en respectividad, aspecto que permite visualizar en ellas, las más variadas posibilidades por parte del hombre. Es decir, las cosas, no ofrecen propiedades, sino que por ser cosas sentido para el hombre, le abren todo un abanico de posibilidades.

Ellacuría desea enfatizar que las posibilidades no están determinadas por la esencia humana, pues las cosas reales le remiten a la inteligencia multiplicidad de posibilidades, de ahí que el hecho de que las propiedades que posee la sustantividad humana no emergen de sí misma, sino de aquello que ha sido apropiado en virtud de lo que ella es. Esto permite afirmar que en Ellacuría no hay extremismos, pues “[...] el hombre es hecho y suceso, naturaleza e historia, donde ambos términos no están yuxtapuestos, sino que están intrínsecamente estructurados” (Ellacuría, 2007c, 533).

5. Posibilidades y situación

Ellacuría da un paso más en su análisis al expresar que las posibilidades se dan en una situación concreta, por lo que no se tratan de algo meramente subjetivo, debido a

que se encuentran apoyadas en las cosas mismas. El ejemplo propuesto es el del aire, el cual ha sido siempre el mismo, pero la situación para poder volar es diferente en la actualidad respecto al pasado (Zubiri, 2017). “La situación es por lo pronto, la radical condición para que puedan haber cosas para el hombre, y para que las cosas descubran al hombre sus potencias, y le ofrezcan sus posibilidades” (Ellacuría, 2007a, 241).

Esta situación afecta no solamente al hombre, sino también a las cosas en su realidad, dada su respectividad en la inteligencia, por lo que Ellacuría alude a la tesis de que el viviente se encuentra colocado y situado entre las cosas, donde una misma colocación puede dar paso a diversas situaciones (Zubiri, 1982; 2016). Esto significa que la situación humana está condicionada por su momento biológico, “[...] en efecto, no puede ser independiente de lo que el hombre mismo es y de lo que son las cosas entre las que se halla” (Ellacuría, 2007a, 244). De modo que el carácter de realidad le da una nueva dimensión a la situación biológica, en razón de que la impresión de realidad muestra el papel que juega la situación biológica, ya que el enfrentamiento con la realidad se realiza desde una situación biológica situacional.

Para Ellacuría, esta situacionalidad es parte del hombre, por ser una realidad biológica e inteligente, por lo que puede hablarse de un fundamento biológico de la historicidad, ya que se trata de algo forzoso y biológicamente determinado. La cual aunque no es completamente determinante, circunscribe el ámbito de las problemáticas humanas. Esto le facilita dar el paso hacia la noción de experiencia, debido a que el hombre se encuentra con las cosas desde su inteligencia sentiente, obligándolo a una apertura a la realidad desde cosas concretas impresivamente inteligidas. De modo que su apertura universal queda limitada por las cosas impresivamente presentes, desde las cuales la realidad se le presenta de un modo determinado y delimitado.

En este sentido, el Rector de la UCA sigue la noción de experiencia trazada por Zubiri en *Naturaleza, Historia, Dios*: “Si llamamos experiencia a este modo de contacto con la realidad, se puede afirmar que toda experiencia tiene un perfil propio y particular y este este perfil es el correlato objetivo de la situación en que se halla instalado el hombre. Según este situado, así se sitúan las cosas en su experiencia” (Zubiri, 2017, 246). De esta manera, la inteligencia se encuentra modulada por la situación, la cual limita su universal apertura.

Esta situacionalidad se relaciona de manera directa con el proyecto, en consecuencia “[...] el hombre está siempre en una situación, pero de modo que se ve forzado a salir de su situación. A través del proyecto, sale de cada una de sus situaciones” (Ellacuría, 2017c, 548).

En síntesis, las situaciones en las que se encuentra el hombre son distintas, ya que su conjunto de posibilidades es diverso y se encuentra en un horizonte concreto. La clave está en que el cambio histórico se realiza por las decisiones humanas, las cuales modifican el sistema de posibilidades y se ejecutan en el plano de la libertad.

6. Posibilidades y libertad

Desde esta perspectiva toma sentido la libertad en su profunda e íntima relación con las posibilidades, “[...] cuando la actualización de posibilidades es fruto de una

decisión propia, no solamente hay estado de movimientos, sino acontecimientos [...] verdadero acontecer” (Ellacuría, 2007a, 250). Significa que el cambio en sí mismo no es suficiente, se necesita el acontecer, comprendido como la posibilidad que pasa a ser realidad por apropiación y por medio de una libertad intelectiva. Puede hablarse entonces del hombre como una realidad que acontece y este acontecimiento es la historia y es en este acontecer donde el hombre construye la figura de su ser, el cual si bien es cierto no depende totalmente de su libertad, es gracias a ella que es histórico, por lo que la libertad es la raíz de la historia. Esto quiere decir que la libertad histórica necesita de posibilidades reales para realizar sus opciones (Ellacuría, 1991)⁶.

Por tanto, la apropiación de posibilidades se realiza en el contexto de la autodeterminación, pues el hombre forzosamente tiene que apropiarse, ya que la realidad humana se encuentra inserta en situaciones que tiene resolver por decisión, por lo que en el marco de su libertad posee la obligación de justificar la posibilidad preferida (Ellacuría, 2007c).

Solamente por la libertad es posible llegar a la historia, es acontecer histórico asumiendo las potencias y las posibilidades ofrecidas, por lo que la historia patentiza la dimensión quasi-creadora del hombre, de modo que entre menos condicionamientos existan en la sociedad, mayor libertad poseerá el hombre para su ejercicio creador.

Todo lo anteriormente dicho en torno a las posibilidades permite comprender que su principal condición metafísica radica en que su realización efectiva se realiza por medio de una opción humana, realizada en libertad. Se trata de una infinidad de posibilidades de la realidad de las cosas, “[...] nunca se acabará de descubrir el conjunto sistemático de posibilidades que los hombres y las cosas son capaces de alumbrar [...]” (Ellacuría, 1991, 413). Esto implica entonces la apertura, pero también la obturación de nuevas realidades, a partir de las opciones asumidas por el hombre.

Ellacuría afirma además que la posibilidad posee dos elementos distintos: algo real y que realmente puede llegar a ser lo que todavía no es y algo que haga que lo posible sea actualmente real. “Aquí entendemos materialmente por posibilidad histórica aquello que pretendemos que ocurra en la historia por anticipación y opción nuestra” (Ellacuría, 2009a, 314). Dejando claro que la posibilidad posee tanto condiciones objetivas como subjetivas, además, de que procesualmente tiene que integrarse a lo que sucede en la historia.

7. Temporeidad e historia

La apropiación de posibilidades como elemento histórico, realizada a través de un proyecto en el que la opción humana es la clave, permite comprender que la historicidad humana se desarrolla en un marco temporal. Por ende, el estudio de la metafísica zubiriana, asumida por Ellacuría en esta temática es de suma importancia para la asimilación de sus tesis sobre la historia, por tal razón se estudiará de manera particular la relación existente entre la temporeidad y la autoposesión, para luego profundizar el vínculo existente entre el pasado, el presente y el futuro en Ellacuría.

8. Temporeidad y autoposesión

Ellacuría aborda el tema del tiempo a partir de la distinción entre realidad y ser⁷ donde la primera posee un carácter absoluto y la segunda un matiz de orden respectivo. “El ser es, por lo tanto, la intrínseca reactualidad de lo real en su respectividad” (Ellacuría, 2007a, 253), pues la cosa real tiene ser, pero en su actualidad, por lo que el tiempo ha de considerarse como el modo de ser (Zubiri, 1962; 2008). De acuerdo con Ellacuría “[...] la realidad en función trascendental, por su intrínseca respectividad, determina esa propiedad trascendental, que es el ser y el ser queda determinado, por lo que es aquella realidad” (Ellacuría, 2007a, 254).

Esto facilita comprender como el tiempo alude a un modo que refleja el cambio real, pues representa un carácter físico del estar siendo, de un estar actualizándose en la realidad de sus notas. Para Ellacuría esta actualidad debe comprenderse desde la dimensión de efectividad de la verdad real, la cual permite dar el paso posterior a la constatación. Esta idea se comprende plenamente desde la afirmación de Zubiri de que estar siendo es duración, por lo que “[...] duración no es ni retener el ser, ni retener la realidad, sino ser duradero” (Zubiri, 1962, 497), aspecto que le permite a Ellacuría afirmar que las nociones de tiempo y duración son insuficientes para comprender el tiempo humano, de forma que la clave radica en la temporeidad.

En consecuencia, el hombre por su inteligencia sentiente tiene que cargar con la realidad, a partir de su presentación como duración, es decir, tiene que hacerse cargo porque la cosa está presente. “La temporalidad presupone el tiempo, es decir, una realidad que cambia y cuyo cambio en función trascendental hace que su ser sea flexivo” (Ellacuría, 2007a, 56). Por lo que el hombre en la aprehensión reasume el tiempo como condición suya y esto se denomina temporeidad. Según Ellacuría, la temporeidad se debe a la anterioridad de la realidad, pues el darse de algo, implica que ese algo ya este dado como realidad, “[...] al enfrentarme intelectivamente con la cosa no solo estoy en la cosa, sino que co-estoy en la realidad. En este co-estar, el hombre puede re-asumirse como realidad que dura (duración), pero que durar de un modo determinado: transcurriendo” (Ellacuría, 2007a, 256).

Por ende, la temporeidad necesita de una realidad transcurrente, donde el transcurso se reasume de manera intelectiva por una realidad que al estar en cada cosa y consigo misma co-está con la realidad. Por lo que el tiempo queda, en el pensamiento de Ellacuría, reasumido y la trascendentalidad tomada como condición del hombre. En otros términos, “[...] la temporalidad personalizada eleva el decurso a inquietud, en la autopresencia y autoposesión de la inteligencia sentiente” (Ellacuría, 2007c, 532).

Esto es comprensible desde los parámetros de la inteligencia sentiente, donde se visualiza aún más fácilmente el carácter de posesión tempóreo que posee la suidad personal, ya que poseerse en acto segundo es vida (Zubiri, 1989). En otras palabras, por la inteligencia se pasa del tiempo a la temporeidad, debido a que la vida es poseerse en acto segundo de un modo transcurrente.

Esta posesión es la clave para la apropiación de posibilidades que se realiza desde la inteligencia y la libertad, debido a que esta posesión transcurrente es la que ilumina la historicidad humana, la cual añade a la temporeidad las notas propias de las posibilidades apropiadas. Tal como sucede en el proyecto, el cual es forjado por medio de las decisiones del hombre, como un continuo crear y descrear la propia realidad, razón por la que su estructura es la temporeidad (Ellacuría, 2007).

9. Pasado, presente y futuro

Según Ellacuría, cada presente es distinto por sus posibilidades, en vista de que cada decisión puede alterar el cuadro de posibilidades. “Lo que diferencia, pues, el presente humano es la presencia en él de posibilidades humanas y son éstas las que hacen que un presente meramente tempóreo sea un presente humano” (Ellacuría, 2007a, 258). Quiere decir que las posibilidades son un legado del pasado histórico, al desaparecer la realidad queda la posibilidad que fue legada, la posibilidad es la que convierte el pasado temporal en tempóreo histórico, pues como ya lo había afirmado Zubiri el pasado sobrevive bajo la forma de posibilidad (Zubiri, 2017). Por su parte, el futuro está dado en un conjunto de posibilidades⁸.

Quiere decir que solamente desde las posibilidades se puede distinguir verdaderamente entre el pasado y el futuro, como la incardinación de la preterición y futurición en el presente. De lo contrario, se trataría de un futuro meramente proyectado, que no ata el presente humano, pues son las posibilidades en su alumbramiento u obturación, las que actúan como un sistema de acciones no prefijado las que permiten conectar con el futuro, ya que el hombre se orienta proyectivamente por las posibilidades que se le ofrecen.

10. La historia como transmisión tradente

Una vez analizado el papel que cumplen las posibilidades humanas en la comprensión de la historia y profundizado en su temporeidad, es posible dar el paso al análisis de la historia como transmisión tradente.

Ellacuría retoma la tesis de Zubiri de que la historia no es simplemente transmisión de vida, sino que se trata de la transmisión de una vida que exige ser vivida en distintas formas de estar en la realidad. Donde el medio biológico es solamente un apoyo, el cual facilita la entrega de un modo concreto de estar en la realidad, aspecto que permite comprender la tradición como una entrega que es eminentemente proceso histórico (Zubiri, 1982). Es de vital importancia tener presente que esta entrega es realizada no solamente en el plano biológico, sino también en el contexto de un cuerpo social en el cual se desarrollará la apertura propia de la inteligencia sentiente (Carrera, 2022).

Si el *phylum*⁹ posee un carácter pluralizante, continuante y prospectivo, la tradición estructuralmente posee también un momento constituyente de la forma de estar en la realidad, pues sobre lo recibido todos los pueblos constituyen su tradición, a partir de sus propias modulaciones, las cuales son más importantes que los mismos contenidos. También un momento continuante, ya que la entrega se realiza a una esencia sentientemente abierta que la impulsa hacia adelante, permitiendo el cambio y no la simple repetición. Finalmente, tiene un momento progresivo, pues apoyado en lo recibido el hombre debe realizar su vida, haciéndose cargo de ella y de todas sus implicaciones, con ello quiere decir que la tradición impulsa el cambio, el cual se encuentra íntimamente ligado al momento prospectivo de la especie. Dicho en otros

términos, la tradición es principio de dinamismo histórico, ya que la historia se mueve al poseer un momento de tradición tradente (Ellacuría, 1991).

El punto clave radica en que este esquema prospectivo se realiza históricamente, según una tradición tradente. Ya que el hombre posee una vida abierta a diversas formas de estar en la realidad, las cuales no se transmiten genéticamente, lo único que es transmitido, es la posibilidad y necesidad de estar en la realidad de una forma concreta. Significa que se transmite un primer estado psíquico con el que el viviente realiza su enfrentamiento con la realidad, por consiguiente lo que es recibido de manera genética, posee un principio de apertura e indeterminación, una inconclusión que en el ser humano aumenta gradualmente. Esta transmisión que se da en el ser humano es diferente, pues “[...] el hombre no solo está entre las cosas y con las cosas como lo pueden estar otros animales, sino que está entre ellas y con ellas realmente; las cosas no son para él cosas -estímulo, esto es meros estímulos, sino cosas-realidad; está en la realidad y realizándose” (Ellacuría, 1991, 389).

En las tesis anteriores se evidencia la influencia en Ellacuría, del curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*, dictado por Zubiri en 1974, particularmente de su última parte, la cual se convierte en el fundamento teórico de gran parte del capítulo quinto de su obra *Filosofía de la realidad histórica* en torno al estudio de la formalidad de la historia¹⁰. El eje de su estudio radica en que el proceso histórico es concretamente tradición, pues los generantes transmiten un esquema replicable, una forma de estar en la realidad en el contexto de un cuerpo social, por lo cual se trata de una instalación recibida, donde la génesis es solamente el vector de la historia. Esto es ir más allá de la pura transmisión y tradición, para concebir la historia como transmisión tradente, de modo que es en ella donde se realiza una entrega de formas de realidad (Ellacuría, 1991).

Comentando a Zubiri, Ellacuría afirmará entonces que el sujeto de la tradición es el *phylum*, ya que ésta afecta a los individuos que son parte de una misma especie (Zubiri, 1982), de dos posibles maneras, como vectores de la tradición o como aquellos sobre los cuales la tradición refluye. De modo que la tradición pasa por los individuos, en los cuales incide directamente en su decurrencia biográfica, a la vez que es también social en su posesión filética, “[...] por ello el momento de transmisión tradente es constitutivo de la autorrealización personal, en sí misma social y socializante” (Ellacuría, 1991, 396).

Es evidente como para Ellacuría, la tradición afecta a la persona no solamente en su autoposesión, sino también como parte del cuerpo social en el que se encuentra inserto. Este aspecto conlleva una intervención de la dimensión social de los indivi-

duos en la historia, la cual se realiza de manera impersonal, donde se ha de separar lo operado por la acción personal, de la acción personal misma. Ya que lo obrado cobra independencia, de modo que “la acción sigue siendo de la persona, pero ya no es personal, sino impersonal” (Ellacuría, 1991, p.398). Significa entonces que la impersonalidad de la tradición está hecha por lo que queda de personal en las acciones históricas y por sujetos integrados de suyo en el ámbito social, aspecto que nos permite observar la refluencia existente la persona y la historia social, así como entre la historia biográfica y la social.

11. La historia como proceso de capacitación

Todos estos aspectos ligados al estudio de la historia como transmisión tradente, permiten dar el paso al análisis de su comprensión como proceso creacional de capacidades.

De la mano de Zubiri, Ellacuría afirma que en la actualización de posibilidades se gesta un enriquecimiento de la realidad, ya que ésta se encuentra fundada en lo posible y ligada al dinamismo de la posibilitación y su respectivo poder. Desde su perspectiva, este poder afecta de manera directa a las potencias y facultades humanas, ya que el sistema de posibilidades no flota sobre sí mismo, sino que se encuentra apoyado tanto en el sujeto como en el medio histórico. Por ello, las posibilidades que han sido apropiadas toman cuerpo en las potencias y facultades, las cuales experimentan un añadido, denominado previamente por Zubiri (1982) como dotes.

Las dotes no pueden identificarse con los hábitos, sino que se trata de algo con lo que se cuenta, pues han sido ofrecidas en el proceso de posibilitación, de forma que son adquiridas en el curso de la historia o biografía personal, haciendo posible lo que antes no era, es decir, una nueva forma de estar en la realidad, ya que las posibilidades configuran al sujeto optante, naturalizándose en sus potencias y capacidades, generando un cambio en aquel que ha sido posibilitado. Por tanto, es necesario acotar que “[...] las dotes no son las potencias o facultades sino que éstas tienen de más por incorporación de posibilidades y por convertirse en principio de posibilitación” (Ellacuría, 1991, 432). Es decir, lo natural no se modifica, sino que cambia su realidad al quedar dotada de un modo nuevo por el poder que ha sido incorporado por medio de la apropiación de posibilidades.

Las dotes que favorecen el ejercicio de las potencias y capacidades son denominadas operativas, sin embargo existe otro tipo de dote, de orden constitutivo concebidas como capacidades. Mientras que las capacidades corresponden a otro tipo de naturalización, realizada de un modo más profundo, más allá del mero ejercicio de las potencias y facultades, ya que aluden “[...] a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación” (Ellacuría, 1991, 434). Ellacuría ejemplifica esta idea con el caso de la medicina, donde el médico de hoy ha incorporado una serie de posibilidades que no existían anteriormente y que lo cualifican para ejercer su profesión de modo distinto, ubicándolo en una condición cualitativamente distinta para cumplir con su oficio. Por tanto, son las capacidades las que permiten el avance histórico, al dar paso a algo cualitativamente nuevo. “Capacidad histórica solo se da cuando unas mismas facultades-potencias pueden hacer

cosas distintas en virtud de su acceso constituyente a un ámbito de posibilidades que se comunican por tradición y se actualizan por apropiación” (Ellacuría, 1991, 435).

Esta categoría le va a permitir a Ellacuría visualizar la historia como un proceso físico y metafísico de capacitación, donde cada estadio encuentra su apoyo en el anterior, permitiendo la producción de algo nuevo, de modo que la novedad radica, no tanto en los contenidos sino en las nuevas capacidades producidas por el cuerpo social en el dinamismo histórico de posibilitación. Particularmente metafísico al tratarse de una capacitación para nuevas formas de estar en la realidad, el cual no se identifica con hacer cosas novedosas, ya que “[...] la capacitación es un proceso metafísico por el cual la realidad, en tanto que realidad aparece en un nivel nuevo” (Ellacuría, 1991, 338).

Se trata de un proceso conformado por sucesos que incorpora gradualmente al sujeto en lo que Ellacuría denomina un poder hacer posibles, pues las posibilidades se presentan poco a poco en la vida humana y su actualización empuja hacia nuevos sistemas de posibilidades que implican una apertura procesual y realizadora de la vida humana. Donde el hombre produce sus propias capacidades, dando paso a una quasi-creación.

La clave de la capacidad radica en que hace y realiza un poder, ya que es más que las mismas posibilidades, al constituir el ámbito de las posibilidades mismas y el principio histórico de lo humanamente posible. Tal como lo ha señalado Oscar Barroso, las capacidades son el fundamento de la posibilitación histórica, en un proceso donde nuevas capacidades abren espacio a nuevas posibilidades, debido a que la apropiación capacita a la realidad humana, por tanto “[...] podemos concluir que si la historia es esencialmente proceso de posibilitación, la historicidad consiste en ser formalmente proceso de capacitación” (Barroso, 2007, 198). Debido a que se realiza una refluencia de la capacitación sobre la realidad humana.

12. Conclusiones

El recorrido realizado por el pensamiento de Ellacuría en torno a las posibilidades, temporeidad, transmisión tradente y el proceso de capacitación, permite establecer las siguientes conclusiones.

En Zubiri el abordaje de la historia presenta un in crescendo que le permite dar el paso de su visualización como acontecer humano presente en los textos recopilados en *Naturaleza, Historia, Dios*, hacia temáticas más complejas como su vínculo directo con el poder de lo real, donde la apropiación refleja el apoderamiento que experimenta el hombre por parte de la realidad, tal como se detalla *Estructura dinámica de la realidad*. En este curso se encuentra una maduración del pensamiento zubiriano en torno a esta temática, al relacionar el dinamismo de la posibilitación con la dimensión social del ser humano, a partir del vínculo real con los demás a través del *phylum*. Aspecto que le permite ampliar su visión sobre la historia al ubicarla en un marco social, esto facilita su asimilación como actualización de posibilidades en un cuerpo social, a través de un proceso de impersonalización. Las tesis planteadas en este curso de 1968 serán fundamentales para la comprensión del pensamiento de Ellacuría y su construcción de la categoría de realidad histórica.

Esto debido a que Ellacuría construye su reflexión sobre la historia a partir de

las tesis esbozadas por su maestro Zubiri, planteadas principalmente en *Naturaleza, Historia, Dios* y posteriormente en *Estructura Dinámica de la realidad*. Sin embargo, esta reflexión alcanza su punto más alto en la tercera lección del curso *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, publicada posteriormente bajo el título de *Dimensión histórica del ser humano*, en el cual Zubiri afirma que las formas de estar en la realidad son entregadas en tradición. Una transmisión tradente estructurada en tres momentos claves: constitutivo, continuante y progrediente, desde este último se comprende la apertura propia de la inteligencia sentiente presente en el animal de realidades. Además, se reconoce al *phylum* como el sujeto de la historia, más allá de los individuos particulares, pero sin dejar de lado la refluencia existente entre la historia y las biografías personales. Desde esta perspectiva la impersonalidad de la historia se comprende por la reducción operada a través de la vía del *operatum*.

Por tanto, el texto *Dimensión histórica del ser humano*, presenta un aporte significativo a la reflexión sobre la historia, al integrar categorías novedosas como las dotes y las capacidades. Las primeras indican que las facultades y las potencias se convierten en principios posibilitantes, al ser las naturalizadas en ellas las posibilidades, mientras que las segundas, superan lo operativo, para ubicarse en un orden superior, de naturaleza constitutiva y cualificadora. Esto le facilita a Zubiri hablar de la historia como proceso de capacitación, de eminente naturaleza metafísica, aspecto que Ellacuría retomará para la construcción de su categoría de realidad histórica.

Desde esta perspectiva la historia es concebida por Ellacuría en el horizonte de la inteligencia sentiente, como expresión metafísica de la esencia abierta propia del animal de realidades. Es necesario mencionar que a pesar de la reiterada alusión a *Naturaleza, Historia, Dios*, en el abordaje de esta temática, Ellacuría lee e interpreta este texto de los avances que Zubiri ha realizado a finales de los años sesenta e inicios de los setentas.

Por tanto, las posibilidades se diferencian de las simples potencias, las cuales son siempre las mismas, mientras que la actualización de las posibilidades alude a los sucesos y no a simples hechos. Su actualización se vincula con el proyecto, realizando un rodeo por la irrealidad, pero siempre apoyados en las cosas reales y en situaciones concretas, por lo que no pueden limitarse al aspecto subjetivo, ya que conllevan las condiciones necesarias para su realización. En este sentido, cabe mencionar que para Ellacuría, una misma colocación puede dar lugar a diversas situaciones, por lo que existirá una experiencia particular de encuentro con la realidad según la situacionalidad propia de cada ser humano. Dicho en otros términos, por las decisiones humanas puede variar el sistema de posibilidades.

Este aspecto será de vital importancia para comprender las implicaciones que adquirirá la realidad histórica en el pensamiento maduro de Ellacuría, ya que se puede hablar de todo un horizonte de situacionalidad que incide de manera directa en el marco de posibilidades del individuo, donde la experiencia cumplirá un papel fundamental, al encontrarse en relación directa con el proyecto. De esta manera la libertad cumple también un papel de gran relevancia, al facilitar el paso de una realidad a otra y generar el acontecimiento, por medio de la apropiación, misma que se comprende como autodeterminación. Esto convierte la opción humana en una condición metafísica para la realización de la apropiación de posibilidades.

En esta línea, Ellacuría destaca la relación existente entre la dimensión temporal de la historia y la actualidad del ser, siempre en el marco de la función trascendental. Puesto que refleja el carácter físico del estar siendo, desde la efectividad propia de la verdad real, por lo que concibe la temporeidad como el enfrentamiento con una duración que se da transcurriendo. Con este aspecto avizora la edad de la realidad histórica, la cual se da mientras se está haciendo en momentos temporales concretos.

Para el Rector de la UCA es de suma importancia la dimensión social de la historia, fundamentada en la socialidad de la especie, bajo la unidad filética de un esquema constitutivo. Éste es el fundamento biológico de la sociedad y es el que le permite afirmar que la versión hacia los demás se encuentra inscrita en nuestro propio esquema filético, por lo que las otras personas no pueden considerarse como un simple añadido a la vida.

A partir de las tesis zubirianas, Ellacuría afirma que la historia es transmisión tradente y proceso de capacitación. Bajo la influencia de *Dimensión histórica del ser humano*, enfatiza el carácter prospectivo del *phylum*, permitiendo la transmisión tradente, en la que se transmite un primer estado para realizar el enfrentamiento con la realidad. En este marco las capacidades, concebidas como dotes constitutivas cualificadoras permitirán la identificación del proceso histórico con la tradición. Este proceso de capacitación, visualizado desde el plano trascendental será clave para comprender las formulaciones posteriores de Ellacuría en torno a la realidad histórica y la verdad.

Todo lo anterior faculta para afirmar que Ellacuría formula su pensamiento desde los fundamentos propios de la metafísica zubiriana, no se comparten en esta investigación las posiciones que promueven una ruptura con las tesis de su maestro, pero tampoco una simple aplicación a la realidad centroamericana. Ellacuría piensa desde una filosofía primera que ha sido asimilada a lo largo de todo un proceso de convivencia académica y filial, a partir de la participación en sus cursos privados, la revisión de sus materiales inéditos y la discusión constante.

Por ello, los textos que reúnen los comentarios y análisis sobre el pensamiento de Zubiri, los cuales en su mayoría han servido de fuente en esta investigación, deben ser leídos con suma atención, pues el descuido en su estudio puede incidir en interpretaciones incorrectas. Es necesario tomar en cuenta las categorías de posibilidad, temporeidad, tradición tradente y proceso de capacitación, son utilizadas posteriormente en la construcción de su pensamiento liberador.

Notas

¹ Esta investigación se deriva del proyecto de investigación B8173 de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica.

² “La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad [...] Por realidad histórica no se entiende lo que pasa en la historia [...]. A ese último estadio de la realidad, en el cual se hacen presente todos los demás es al que llamamos realidad histórica: en él la realidad es más realidad porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica. Es la realidad entera asumida en el reino de la

libertad" (Ellacuría, 2005, 85-86).

³ Para una excelente y actualizada síntesis del pensamiento de Xavier Zubiri y de sus intenciones filosóficas véase Ponzio (2023).

El nuevo proyecto de edición de las obras completas de Ignacio Ellacuría elimina la clasificación de escritos filosóficos, políticos, teológicos y universitarios, optando por una estructuración de orden cronológica.

⁴ Para Zubiri el hombre se enfrenta con las cosas de manera diferente al animal, pues donde éste solamente ve respuestas previamente establecidas a los estímulos, el hombre posee un enfrentamiento distinto, gracias a su inteligencia sentiente, la cual sin romper con la base animal, le permite habérselas con su entorno como realidades. Desde su perspectiva “[...] llega un momento en que el hombre no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es haciéndose cargo de la situación, de la realidad” (Zubiri, 2016,15). Esto es una formalidad diferente, comprendida como formalidad de realidad.

⁵ Este aspecto será de fundamental importancia en el proyecto ellacuriano de construir una filosofía de la liberación basada en la necesidad de que todos los sectores de la sociedad puedan acceder a los mismos sistemas de posibilidades para construir su propia historia.

⁶ “Toda realidad tiene ser y este ser consiste en la actualidad de la realidad, en la respectividad independientemente de que esa actualidad pueda afirmarse o no expresamente. El ser, pues, no es algo idéntico a la realidad, sino que es algo que está fundado en la realidad”. (Zubiri, 2006, 5-6).

⁷ Zubiri utiliza el término futurable como aquello cuyas posibilidades son inexistentes

⁸ En *Sobre la esencia*, Zubiri expresa que el phylum se comprende como un esquema constitutivo común a una especie, en su curso de 1968 titulado *Estructura dinámica de la realidad* (1989), al igual que en los textos posteriores, enfatizará que esta es la clave por la que el hombre se encuentra vertido hacia los demás, un vínculo real que va más allá de lo genético. Esta versión se realiza además, por la inteligencia humana, quedando los seres humanos vinculados en un dinamismo de convivencia, denominado sociedad. Para una ampliación de estos presupuestos y de su influencia en Ellacuría véase Carrera (2021)

⁹ Zubiri solamente revisó a profundidad la tercera lección de este curso para su publicación en *Realitas I*, actualmente el curso se encuentra publicado en su totalidad (Zubiri, 2006). En esta investigación utilizamos la edición de Marquínez-Argote (1982), la cual es la utilizada por Ellacuría en sus estudios.

Referencias

Barroso, O. (2007). Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri. *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, nº120, pp.173-205.

- Brito, M. (2018). *La realidad histórica desde las posibilidades. Una nueva lectura para la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría*. Tesis doctoral. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. (Sin publicar).
- Brito, M. (2021). *Génesis y evolución de la categoría de realidad histórica en Ignacio Ellacuría*. H. Samour y J.J. Tamayo (Eds.), *Ignacio Ellacuría 30 años después* (pp.27-58). Valencia: Tirant Humanidades.
- Carrera, R. (2021). *Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad, textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. H. Samour y J.J. Tamayo (Eds.), *Ignacio Ellacuría 30 años después* (pp.59-80). Valencia: Tirant Humanidades.
- Carrera, R. (2022). *La componente social de la historia en la Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría: una aproximación desde sus fundamentos zubirianos*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, n° 159, pp.115-126.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta.
- Ellacuría, I. (2001). *Persona y comunidad. Escritos Filosóficos III* (pp.65-114). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2005). *El objeto de la filosofía. Escritos Políticos I* (pp.63-92). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2007a). *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. Escritos Filosóficos II* (pp. 199-284). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2007b). *El esquema general de la antropología zubiriana. Escritos Filosóficos II* (pp.285-364). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2007c). *La antropología filosófica de Xavier Zubiri. Escritos Filosóficos II* (pp. 515-554). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2007d). *Antropología de Xavier Zubiri. Escritos Filosóficos II* (pp.537-554). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2009a). *El sujeto de la historia. Cursos Universitarios* (pp. 281-326). San Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (2009b). *Sentido del hacer histórico. Cursos Universitarios* (pp. 113-142). San Salvador: UCA Editores.
- González, A. (2010). *La realidad histórica como objeto de la filosofía*. J. Senent y J. Mora (Eds.), *Ignacio Ellacuría. Actas del Congreso Internacional* (pp.27-36). Sevilla: Junta de Andalucía.
- Martínez-Vásquez, L. (2021). *La componente personal de la historia: apuntes para una antropología filosófica latinoamericana*. H. Samour y J.J. Tamayo (Eds.), *Ignacio Ellacuría 30 años después*

- (pp.81-100). Valencia: Tirant Humanidades.
- Nicolás, J.A. (2010). La historia como baremo crítico. J. Senent y J. Mora (Eds.), Ignacio Ellacuría. Actas del Congreso Internacional (pp.61-79.). Sevilla: Junta de Andalucía.
- Ponzio, Paolo. Xavier Zubiri. Pensar la actualidad. Madrid: Herder, 2023.
- Romero-Cuevas, J. (2022). Los avatares de la realidad histórica. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, nº 159, pp. 99-113.
- Samour, H. (2006). Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría. San Salvador: UCA Editores.
- Zubiri, X. (1962). Sobre la esencia. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1982). La Dimensión histórica del ser humano. G. Marquínez -Argote (Ed.), Siete ensayos de antropología filosófica (pp.117-154). Bogotá: USTA.
- Zubiri, X. Estructura dinámica de la realidad. Madrid: Alianza Editorial-FXZ, 1989.
- Zubiri, X. (2006). Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica. Madrid: Alianza-FXZ.
- Zubiri, X. (2008). Espacio, tiempo, materia. Madrid: Alianza-FXZ.
- Zubiri, X. (2016). Sobre el hombre. Madrid: Alianza-FXZ.
- Zubiri, X. (2017). Naturaleza, Historia, Dios. Madrid: Alianza- FXZ.
- Zubiri, X. (2018). El hombre lo real y lo irreal. Madrid: Alianza-FXZ.

Raúl César Arechavala Silva
La expresión als ob (como si) en la filosofía de Kant

RESUMEN

Se trata de un breve ensayo en el que se indaga la importancia y el lugar en que Kant emplea la expresión *als ob*, como un elemento fundamental dentro del conjunto de su sistema filosófico, sobre todo en el conjunto de la Filosofía Crítica: *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*.

Palabras Claves: *Als ob*, entendimiento [Verstand], razón [Vernunft], crítica, conocimiento, sistema..

Abstract: This is a brief essay that explores the importance and the place in which Kant uses the expression *als ob*, as a fundamental element within the whole of his philosophical system, especially in the whole of the Critical Philosophy: *Critique of Pure Reason*, *Critique of Practical Reason* and *Critique of Judgment*.

Key words: *Als ob*, understanding [Verstand], reason [Vernunft], critique, knowledge, system.

A Andrés Mercado Vera y Ansgar Klein
Mis maestros de Filosofía Moderna y Contemporánea

Autor/ Author

Raúl César Arechavala Silva
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras

**ORCID ID: 0000-0001-
8002-2557**

Correo: rarechavala@gmail.com

Recibido: 27/10/2024

Aprobado: 11/12/2024

Publicado: 08/07/2025

Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

Sin duda, la filosofía de Kant estuvo regida por lo que se ha dado en llamar genéricamente racionalismo. Sin embargo, hay muchas vertientes del racionalismo que comienza, con la filosofía misma, entre los presocráticos, y muy específicamente con Parménides de Elea. Obviamente desde aquella época, la filosofía, y el racionalismo, ha tenido infinidad de vertientes y variantes, por lo que la expresión, si bien pretende caracterizar filosofías que dieron una fuerte preeminencia a la Razón, no termina de caracterizar, por su generalidad a sus exponentes.

Como dice Ferrater Mora, en su diccionario de filosofía:

El impulso dado al conocimiento racional por Descartes y el cartesianismo, y la gran influencia ejercida por esta tendencia durante la época moderna, ha conducido a algunos historiadores a identificar la filosofía moderna con el racionalismo y a suponer que tal filosofía constituye el mayor intento jamás realizado con el fin de racionalizar completamente la realidad. (Ferrater, 2001, 2984).

Si vemos el conjunto de la extensa obra de Kant, advertimos la intención del autor por hacer prevalecer a la Razón tanto en el ámbito de la Naturaleza, como en el ámbito de lo social-antropológico-político. Su breve ensayo *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* recogido en *Filosofía de la Historia* (Kant, 1964, 58), es un elogio al librepensamiento, y a la Ilustración (*Afklärung*), como el advenimiento de la “edad de la Razón” para la humanidad.

Además, tiene, de acuerdo con la época de monarcas ilustrados, como Federico el Grande de Prusia y los movimientos intelectuales pre revolucionarios de Francia, un fuerte sentido político, ya que Kant nos invita a pensar por nosotros mismos, sin la subordinación a ninguna otra instancia. Por eso, uno de los presupuestos fundamentales de la Ilustración es la exigencia de Libertad, así como lo es para la ética kantiana. Libertad que Kant preconiza en la expresión del pensamiento en el ámbito público. Si bien tenía conciencia de que todavía no había llegado plenamente la época de la Ilustración; pero que se vivía en una época ilustrada. Esta época ilustrada, implicaba que los hombres salieran “del estado de rusticidad” (Kant, 1964, 65), tal como lo planteara Rousseau en el Contrato Social.

De alguna manera, la cultura alemana ya había adelantado la posibilidad del librepensamiento, impulsado por Martín Lutero, al preconizar, en contra de la Iglesia Católica, la libre interpretación de la Biblia, que había posibilitado técnicamente la imprenta de tipos móviles de Gutenberg.

Pero a diferencia de muchos de los racionalistas del siglo XVII y XVIII, Kant estableció no sólo los límites de la razón, sino también su estructura, para explicar el proceso del conocimiento, estableciendo un verdadero sistema de la Razón. Éste es el conjunto de la obra crítica: Crítica de la Razón Pura, Crítica de la Razón Práctica y Crítica del Juicio.

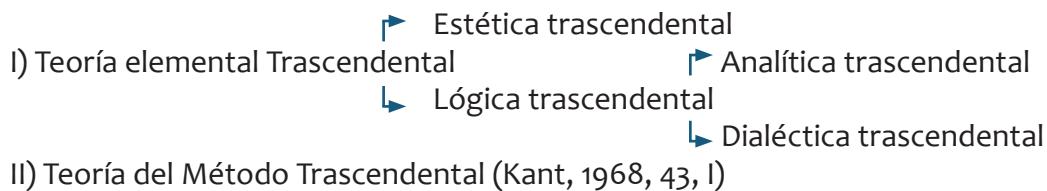
En este sentido, Kant se presenta como la mente filosófica que indaga y sintetiza dos grandes fuentes del pensamiento gnoseológico de la época: la del empirismo, representada por Locke y Hume (a quien reconocía “haberlo despertado de su sueño dogmático”); y la del racionalismo en la línea que viene de Descartes, Leibniz y la versión escolástica de la filosofía de Leibniz representada por Wolff, con la que Kant estuvo en importante contacto en su larga labor como académico. El gran desafío al que quiere responder el sistema kantiano es el de dar fundamento epistemológico a la física de Newton; y por otro lado, sentar las bases para la metafísica como ciencia. El primero lo logra en la primera parte de la Crítica de la Razón Pura, y el segundo es más problemático, teniéndose que explicitar en la Dialéctica trascendental de la Crítica de la Razón Pura y en las otras dos Críticas, la de la Razón Práctica y del Juicio.

Este minucioso y arduo trabajo de la razón kantiana abrió el camino para la filosofía del idealismo alemán en las versiones de Fichte, Schelling y Hegel.

Este breve artículo trata de ubicar, dentro del sistema de la Razón, el lugar de la expresión *als ob* que le serviría a Kant, como hipótesis en un campo en el cual la razón ya no puede tener el apoyo de la experiencia.

2. Ubicación y papel de la expresión *als ob* en la filosofía kantiana

Comencemos por la estructura de la Crítica de la Razón Pura
La C.R.P. se divide en dos partes:



Ante todo, es muy importante destacar que no existe propiamente una doctrina kantiana sobre “*als ob*”; pero que Kant utiliza esta expresión a partir del Apéndice *al uso regulativo de la razón pura*. (Segunda sección del apéndice) [Von der Endabsicht der natürlichen Dialectik der menschlichen Vernunft] (Kant, 1968, 582, II). En la edición castellana de Losada, se traduce: *Del propósito final de la dialéctica natural de la Razón Humana*. (Kant, 1967, 269, I) [Quizás hubiera sido mejor traducir *Endabsicht*, por *propósito de finalidad*, en el sentido de teleología. Con lo cual, el título de este apéndice quedaría: *Del propósito de finalidad de la dialéctica natural de la Razón Humana*].

Me centraré en el análisis de este apéndice, ya que es sumamente importante para comprender varias cuestiones fundamentales, tanto de la Crítica de la Razón Pura, como del sistema kantiano en general.

En este apéndice, que se encuentra justo al final de la Crítica de la Razón Pura, (Kant, 1967, 280, II) es donde Kant comienza a utilizar la expresión *als ob*. Intentaré explicar cuál es la función de este concepto dentro del conjunto de la Crítica.

En primer lugar, hace una diferencia entre la deducción trascendental de las categorías del entendimiento y la deducción trascendental, si la hubiera, de las ideas de la Razón. Como es sabido, la deducción de las categorías se basa en la clasificación tradicional de los juicios, mientras que, en el caso de las ideas de la razón, no puede haber una deducción paralela, “[...] pero [sí una] que tenga por lo menos alguna validez objetiva, bien que indeterminada” (Kant, 1967, 296, II). Según Kant, con esta deducción, se completaría la tarea de la Crítica de la Razón Pura.

Debemos aclarar que el concepto de deducción, en este contexto, no tiene el sentido de una deducción lógica, a partir de ciertos principios, sino el de una justificación jurídica. Se trata de justificar los conceptos puros y trascendentales del entendimiento, en primer lugar, para fundamentar los juicios sintéticos *a priori*, que son los que posibilitan el avance de la ciencia (en este caso se trataba de justificar epistemológicamente, diríamos hoy, la física de Newton).

El término «Trascendental», por otra parte, se refiere a los elementos a priori del sujeto que permiten la constitución del conocimiento objetivo, éstos son las categorías del entendimiento, fundamentadas en la clasificación tradicional de los juicios. La diferencia entre las categorías kantianas y las del estagirita, según Kant, es que fueron obtenidas azarosamente, mientras que las kantianas han sido el resultado de la deducción trascendental.

Por otra parte Kant distingue, en el Apéndice que nos ocupa, entre lo objetivo, y lo que es sólo objeto en la idea. En el primer caso hay la determinación de un objeto, en el segundo sólo un esquema [Schema]¹, al que no se le atribuye ningún objeto. Y enseguida nos da un ejemplo: si digo “el concepto de inteligencia suprema [*höchsten Intelligenz*] es una mera idea, o sea que su realidad objetiva no pretende consistir en referirse directamente a un objeto (puesto que en este caso no podríamos justificar su valor objetivo), sino que es sólo esquema [...] y solamente sirve para mantener la máxima unidad sistemática en el uso empírico de la razón derivando el objeto de la experiencia como si (*als ob*) dijéramos del objeto imaginario de esa idea, como su fundamento o causa. Entonces se dice, por ejemplo, que las cosas del mundo deben considerarse como si (*als ob*) tuvieran su existencia de una inteligencia suprema.” (Kant, 1967, 297, II); (Kant, 1968, 583, II).

Con esto Kant aborda y deslinda, por un lado, el campo del entendimiento (*Verstand*), cuya objetividad ha sido probada en la primera parte de la lógica trascendental (*Analítica Trascendental*), a partir de la deducción trascendental de las categorías; y, por otra parte, aborda uno de los temas fundamentales de la metafísica tradicional a la que la Crítica le ha puesto claramente su límite. Éste está dado justamente por el hecho de que el esquema (que es un puente entre los fenómenos y las categorías), no puede ejercer su función porque el objeto aludido, la inteligencia suprema [*höchsten Intelligenz*] es sólo un objeto imaginario, no tiene correlato empírico.

De la misma manera, aborda las otras dos ideas trascendentales de la Razón: la que corresponde al alma (*psychologische*), la que corresponde al mundo (*kosmologische*), y la que acabamos de tratar, la que corresponde a Dios (*theologische*). (Kant, 1968, 584, II).

Ahora bien, si la razón (*Vernunft*), a través de sus ideas no puede proporcionar un conocimiento de los entes a los que se dedicaba la metafísica clásica, tiene, en cambio, en el conjunto del conocimiento, una función que Kant llama *reguladora*, ya que lo hace avanzar (en un sentido teleológico) y le da unidad, ya que el conocimiento y el conjunto de la Razón, funciona como *sistema*². Es decir, la capacidad de ordenar que tiene la Razón según principios, concibiendo a la arquitectónica de la Razón como el arte de construir sistemas [Metodología Trascendental] (Kant, 1967, 397, II). Esta idea de sistema tuvo una gran importancia, posteriormente, en el Idealismo Alemán.

Y para concluir con esta parte, diremos que Kant da tres ejemplos referidos a las tres ideas de la razón utilizando la misma argumentación. Tomaremos sólo la que se refiere a la idea teológica, a la idea de Dios.

En tercer lugar, y por último, tenemos que considerar (respecto de la teología) todo cuanto pueda pertenecer al enlace de la experiencia posible como si (*als ob*) ésta constituyera una unidad absoluta, aunque íntegramente dependiente y siempre condicionada dentro del mundo

de los sentidos, pero al mismo tiempo *como si* (*als ob*) el conjunto de todos los fenómenos (el mundo de los sentidos mismos) tuviera fuera de su ámbito un fundamento único supremo y omnisuficiente, a saber: una razón por así decir autónoma, originaria y creadora en relación con la cual orientamos todo uso empírico de nuestra razón en su máxima extensión, *como si* (*als ob*) los objetos mismo hubiesen surgido de ese prototipo de toda razón.” (Kant, 1967, 298, II).

En el caso de la deducción trascendental de las Ideas de la Razón, el razonamiento analógico, representado por *als ob*, sería la piedra de toque de dicha deducción; pero a la vez, esto le permite a Kant, establecer un nexo con la metafísica tradicional, al conceder a sus ideas fundamentales (Dios, mundo, alma), un papel crucial no sólo en el plano cognoscitivo, dando sistematicidad al conjunto del conocimiento; sino también abriendo la puerta al plano práctico, a la ética. Por lo que, la Crítica de la Razón Pura, si bien cierra la posibilidad de conocimiento objetivo para las ideas de la metafísica tradicional, las ubica como reguladoras del conocimiento de la Naturaleza y les concede un papel fundamental en el plano de la ética.

Antes de concluir con esta parte quisiera mencionar lo que podría ser un antecedente del *als ob* kantiano, y es la idea del contrato social de Rousseau. En una edición del *Contrato social* de Rousseau, en el apéndice del libro, yo escribía:

no debemos pensar que el hombre natural es un hombre real: el hombre natural es, más bien, un concepto regulador, un hilo conductor (como diría Kant). Tanto en el Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres, como en el Origen de las lenguas (del cual hay un interesante estudio de Jacques Derrida), [Rousseau] nos presenta una serie de conjeturas antropológicas que no pretenden convertirse en verdades históricas acerca del origen del hombre. De este modo conjetural, se deduce el mundo de la historia, abriendo el campo de la antropología científica. [...] Cada sociedad funciona como si se hubiera llevado a cabo la suscripción de un contrato, funciona como si se hubiera puesto de acuerdo para adoptar una determinada lengua para comunicarse. En otras palabras, subraya el carácter convencional de la vida humana, que ha abandonado el supuesto estado de naturaleza para organizarse en sociedad. (Rousseau, 1989, 149).

Es sabido que Kant admiraba profundamente a Rousseau³ comparándolo con Newton. No sería extraño que esta idea de un contrato social supuesto hubiera influido en el genio kantiano para permitirle concluir su sistema.

3. Conclusión

Comenzamos este artículo mencionando la pertenencia evidente, de Kant, a la tradición racionalista. Pero según hemos visto, ya en el final de la Crítica de la Razón Pura, aparece un elemento que podría considerarse una claudicación del espíritu racionalista: la necesidad de tener que recurrir al “artilugio” del *als ob*, con el propósito de fundamentar las ideas de la Razón.

No creo que hubiera sido ninguna claudicación del espíritu kantiano, sino más bien el signo de una honestidad intelectual sin quiebres ni tacha. Es la sinceridad de considerar, que de acuerdo con el resultado de su indagación (la Crítica de la Razón Pura), no se podría fundamentar una metafísica científica, porque sus objetos (Dios,

alma, mundo), no tienen un correlato empírico, que es el requisito del conocimiento objetivo, y que, inevitablemente, estas ideas nos llevan a contradicciones y paralogismos (que se reflejan en la dialéctica trascendental de la misma Crítica).

No creo tampoco que la idea del genio maligno de Descartes o la idea de un contrato que nunca se suscribió históricamente hayan sido claudicaciones del racionalismo; sino más bien el reconocimiento (sobre todo muy claramente explícito en Kant) de que la razón tiene límites y que frente a ellos, Kant hubiera tenido que decir, como Wittgenstein: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen” (De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio). (Wittgenstein, 1963, 115)

Así como el *als ob* de Rousseau, la conjetura de un supuesto contrato social, le permitió concebir una de sus obras fundamentales (es conocida la admiración que Kant tuvo por el ginebrino); a Kant le permitió concluir su *Sistema*, con la característica elegancia y precisión de su pluma, sólo equiparable, posiblemente, en genialidad e innovación, a la de Aristóteles, logrando integrar en su sistema filosófico, la metafísica tradicional, pre crítica, por él mismo anatematizada, por no cumplir con el requisito que imponía la ciencia, el del anclaje a lo empírico. Pero, a la vez, integrando esa metafísica en su compleja epistemología, como principios reguladores del conocimiento; y por otra parte, salvando la *Libertad* como fundamento de la ética, en la *Crítica de la Razón Práctica*.

Notas

¹ *Esquema*: Como hay una heterogeneidad entre las categorías del entendimiento y los fenómenos, para que tengan carácter universal, se hace necesaria una instancia mediadora: «Tal representación [mediadora entre las categorías y la apariencia o fenómenos] es el esquema trascendental. (Ferrater, 2001, 110).

² *Filosofía como un sistema* había sido concebido por Kant como Introducción a la Crítica del Juicio. Sin embargo, el mismo Kant desistió de publicar su obra con esta introducción por considerarla excesivamente larga. Por lo que el texto quedó inédito hasta mucho después de la muerte de Kant. “Fue publicada íntegra, por primera vez, por Otto Buck en el año 1914, pasando a formar parte del tomo V de la gran edición crítica de las obras completas de Kant, concienzudamente dirigida y realizada por Ernesto Cassirer, con la asistencia de destacados colaboradores.” (Kant, 1969, IX).

³ Newton -tales son las palabras de Kant- vio por primera vez el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, sólo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico; Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones.” Citado por Ernst Cassirer en su obra *Kant, vida y doctrina*. (Cassirer, 1968, 111).

Bibliografía

Cassirer, E. (1968). *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ferrater, M. (2001). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.

Kant, I. (1967) .*Crítica de la Razón Pura (T.I)*. Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (1967). *Crítica de la Razón Pura, T.II*. Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (1968). *Kritik der reinen Vernunft (B.I)*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kant, I. (1968). *Kritik der reinen Vernunft (B.II)* Frnkfurt: Suhrkamp.

Kant, I. (1969). *La filosofía como un sistema*. Buenos Aires: Juárez editor.

Kant, I. (1964). *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Nova.

Rousseau, J. (1989). *El contrato social*. Tegucigalpa: Guaymuras.

Wittgenstein, L. (1963). *Tractatus logico-philosophicus*, Edition Suhtkamp.

Simon Vurayai
An Authentic Assessment of Media Studies in Zimbabwean Higher Education

RESUMEN

Los Estudios de Medios constituyen un ámbito dinámico y diverso de interés académico, con relevancia social y cultural. Dado su creciente presencia en el ámbito académico, las organizaciones de medios y la sociedad civil, persiste una curiosidad innata en los grupos de interés mediáticos respecto a la eficacia de su implementación curricular, la difusión de sus disciplinas y la configuración de futuras incursiones profesionales en la industria. Este estudio evaluó la implementación de los Estudios de Medios en la educación superior de Zimbabwe. El Modelo de Contexto, Insumo, Proceso y Producto (CIPP) de evaluación curricular se encargó como base del estudio. El estudio señaló desafíos en la implementación de los Estudios de Medios, como la comprensión insuficiente de los mismos; la falta de recursos humanos e infraestructurales; una estrategia de implementación deficiente; y el entorno político. El estudio formuló recomendaciones que incluyen la descolonización del currículo de Estudios de Medios, el fortalecimiento de las alianzas a largo plazo entre la industria y la academia en materia de financiación, prácticas profesionales, desarrollo de proyectos mediáticos innovadores, la provisión de infraestructura tecnológica de vanguardia y el desarrollo de habilidades para docentes y estudiantes.

Autor/ Author

Simon Vurayai
University Johannesburg

ORCID ID: 0000-0001-9395-8880
Correo: vurayais@gmail.com

Recibido: 18/07/2024
Aprobado: 11/12/2024
Publicado: 08/07/2025

Palabras Claves: Educación superior; Estudios de medios, modelo CIPP, evaluación curricular, implementación curricular.

Abstract: The Media Studies constitutes a dynamic and diverse sphere of academic curiosity, of societal and cultural significance. Given its emerging status across academia, media organizations, and civil society, there persists an innate curiosity in media interest groups regarding the efficacy of their curricular implementation, the dissemination of their disciplines, and the shaping of future professional forays into the industry. This study evaluated the implementation of Media studies in Zimbabwean Higher education. The Context, Input, Process, and Product (CIPP) Model of curriculum evaluation was commissioned as the bedrock

of the study. The study noted challenges in the implementation of media studies such as inadequate understanding of media studies; inadequate human and infrastructural resourcing; poor implementation strategy; and the political environment. The study proffered recommendations that include decolonising the Media studies curriculum, enhancing long-term industry-academia partnerships regarding funding, internships, development of innovative media projects, the provision of state-of-the-art technological infrastructure and skill development for lecturers and students

Key words: Higher education; Media studies, CIPP model, curriculum evaluation, Curriculum implementation.

1. Introduction

The purpose of this study is to explore some challenges and opportunities in implementing Media Studies in Zimbabwean higher education. Important lessons from international experience which could inform the course of Media Studies in Zimbabwe are considered. Also discussed are some relevant concerns regarding Zimbabwean society and the current position of Media Studies with regard to national policy making. Media Studies can make a substantial contribution to the development of a democratic Zimbabwe (Chirume, Teer-Tomaselli, & Chirume, 2019). However, in several respects this contribution may be more likely to be realized after independence than before (Muchena, 2013a). Media Studies constitutes a dynamic and diverse sphere of academic curiosity, of societal and cultural significance (Higdon, & Butler, 2024). Given its emerging status across academia, media organizations, and civil society, there persists an innate curiosity in media interest groups regarding the efficacy of their curricular implementation, the dissemination of their disciplines, and the shaping of future professional forays into the industry. Hence, there is a personal interest in scrutinizing the academic routines of the ongoing.

A two-pronged approach is taken, first by outlining the Zimbabwean situation with regard to democracy, public debate, and Media Studies, and then considering the role of education in providing conditions conducive to benefitting from Media Studies. Zimbabwe, like most countries in the world, is dominated by commercial mass media. These have either been ignored or seen solely as a tool of colonialism (Muchena, 2013a). However, such media play a significant role in public debate in Zimbabwe, both before and after independence. Even before independence efforts have been made to provide non-colonial educational Broadcasting and alternative print media specifically for black people that are designed to encourage teaching/learning. These efforts need to be strengthened and expanded after independence (Tshabangu, & Salawu, 2024) in order to provide the basis for a more participatory democracy and for benefitting from the educational potential of commercial mass media.

2. Background of Media Studies in Zimbabwean Higher Education

The historical and contextual background of Media Studies in Zimbabwean higher education is explored. Higher education institutions offer a wide variety of programs and qualifications, which speak to the educational needs of Zimbabwean students and prospective students. These include professional, vocational, and academic programs in most fields, including the social sciences, humanities, business studies, and technological fields. At the forefront of a schism in the higher education sector are the institutions' media studies programs, including journalism. The history of these programs and their concomitant socio-political context are discussed, with a view to enabling a better understanding of the specific challenges and opportunities that pertain to them. Global debates on social pluralism, globalization, and democratization impacted heavily on developing countries (e.g. Zimbabwe) at independence, leading to the establishment of institutions catering to the media studies needs of citizens in the nascent democracies (Alfandika & Akpojivi, 2020). Zimbabwe, one of the countries that emerged from the colonial subjugation and domination of African countries by Europe and, subsequently, the U.S.A. became independent of the settler colonial regime on April 18, 1980. Independent governments in Africa and countries emerging from the former East European bloc sought to democratize the polity, the economy, and the media (Muchena, 2013a). In Zimbabwe, this took the form of, firstly, striving for social pluralism in the postcolonial period. Such pluralism was not only essential for democracy, but also for the social amelioration of previously disadvantaged (Mpofu & Moyo, 2017) and marginalized socio-economically by colonial rule, and politically by settler colonialism. Public policies were also informed by the realization of the inadequacies of centralized government in resolving socio-economic problems of the polity (Ndlovu, 2015) it was hoped that diversification of the economy through privatization of publicly controlled enterprises would bring about growth and prosperity, coupled with the fundamental shift in focus from being free and independent-nationalist import substitution producers for the local market-to being free and independent deregulated and bilaterally-multilaterally trade dependency in the classical sense.

3. Theoretical Frameworks for Media Studies in Higher Education

There are a variety of theoretical frameworks relevant to the evaluation of Media Studies in Higher Education and the CIPP was utilised in this study. The CIPP model is a conceptual framework for evaluation that stands for Context, Input, Process, and Product (Aryana, Burhanudin, Fauziya, & Wagiran, 2022). The Evaluation Model known as CIPP was developed in the early 1970s through the collective efforts of a group devoted to educational development and evaluation engaged in ongoing projects in educational evaluation and assessment, curriculum and program development, teacher education and professional development, and state and local educational planning and policymaking (Jibril & Bagceci, 2024). Among the founders are two notable figures, Thelma A. Ainsworth and Daniel L. Stufflebeam, whose names have been closely linked with the work and growth of the CIPP model (Kafle, 2023).

The CIPP model of evaluation is widely implemented in various realms, including education, by various professionals in diverse contexts. The factors of context, input, process, and product are simply four different ways of looking at the same world using different lenses (Stufflebeam, 2004). The CIPP model offers a comprehensive framework for evaluating the adequacy of any program or system. It proves particularly relevant and ideal for evaluating new, ongoing, or older academic programs at educational institutions. This approach emphasizes the curriculum, its evaluation, the stakeholders involved in the process, the characteristics of media, and defining terms like evaluation, model, and the CIPP model of curriculum evaluation (Kim & Lim, 2021). Consequently, the goal is to provide an analytical study of the CIPP model of curriculum evaluation, exploring its fundamental concepts, parameters, and techniques, with an intent to pursue further research exploring the intersections between curricular implementation and its evaluation process.

The four contexts of the CIPP model of evaluation support one another. They interact with each other so that even if the evaluation process is concerned chiefly with one, the other three are also evaluated to some extent. The CIPP model in Media studies evaluation can guide the evaluators to better comprehend the contexts, inputs, processes, and products of the educational evaluation situation so as to make good decisions, take good actions, and obtain desirable outcomes (Rejina & Baral, (2023). The CIPP model emphasizes open inquiry for providing good information to promote the thoughtfulness of stakeholders, rather than simple feedback for making decisions. Hence, the CIPP evaluation effort is often aimed at the various stakeholders instead of the decision-makers in Media Studies. Each of the four evaluations is supposed to contribute different information needed to facilitate the evaluation effort, and different inquiries are provided as a guide.

4. Curriculum Design and Development

Central to the successful implementation of Media Studies are the design and development of the curriculum, as well as the relevant teaching materials (Chibwe & Muromo, 2023). From the CIPP Model in can be inferred that the support of local academic institutions like universities and colleges is therefore critical in the reorientation of and provision of new Media Studies curricula. There is currently no Media curriculum at any level of the formal education system in Zimbabwe. This, nevertheless, allows for creativity during the design and development of new Media Studies curricula and teaching materials. The curricula need to be developed from a local context suitable for the local environment (Mavhunga, 2006; Rasi, Ruokamo & Maasilita, 2017). For example, curricula should be developed at diploma and certificate levels, in addition to the existing degree curricula, so that there are progression routes into and beyond the degree level. Initial research conducted on the currently available print-text writing in policies and curricula indicates that they are designed and developed from a Western perspective (Chibwe & Muromo, 2023) with little or no reference to the local realities and contexts. Like other subjects, the newly designed Media Studies curricula should take into consideration the local contexts and realities. A library collection on the local context (local cultural and societal

dynamics), especially at the level of higher education, is required for reference in the design and development of the new Media Studies curricula (Rasi et al, 2017).

5. Incorporating Local Contexts and Realities

The design of the curriculum for new courses in Media Studies for Zimbabwe and Southern Africa cannot be conceptualised outside local conditions, situations, current realities and contexts as implied in the CIPP model. There is no doubt that there is value in looking at what others in the same field have done, are doing and would like to do. However, when it comes to shaping ethos, philosophies, ideologies, and concepts of 'education' and pedagogies for Zimbabwe and other Southern African countries, the emphasis should be on local contexts and realities (Mpofu, 2022). Critical attention should be centred on pervasive local concerns in terms of climate, political repression, corruption, violence, social injustice, impoverishment, crises, deprivation, and exploitation in numerous forms such as cultural, sexual, racial, gender, economic, political, educational, information and communication, to name but the most conspicuous of macro-concerns that shape local contexts (Mavhunga, 2006). In recognition of these concerns, attention to indigenous knowledge systems teachers' and teacher educators' knowledges and perceptions of Local Knowledge is essential (Shizha, 2007). The curriculum should embrace indigenous knowledge and be sensitive to local cosmologies and cultural beliefs (Mpofu, 2022). To practice inclusiveness, attention should be paid to the representation of local epistemologies, ontologies, ethics, aesthetics, spiritualities and ideas.

6. Faculty Training and Development

In many countries where Media Studies has been firmly institutionalized, lack of adequately trained faculty members constitutes a major obstacle in institutionalizing the discipline in higher education (Chibwe & Salawu, 2020). The majority of academic staff members in newly established Media Studies units in Zimbabwean universities have no prior exposure to either media and communication issues or media education training (Tandi, Mawere, & Mukwazhe, 2023). However, inability to implement and sustain projects that improve the academic qualifications of staff through training, on-the-job mentoring, workshops and conferences, as well as curriculum development initiatives that tap on a pool of international media education specialists constitutes a significant limitation in addressing the training and development needs of academics.

7. Addressing Skills Gaps and Professional Development Needs

In Zimbabwe, the need to train and develop faculty members in newly introduced areas of Media Studies is apparent and acute, especially with regard to disciplines such as journalism studies, advertising and publicity studies, media and society studies and cultural studies (Muchena, 2013b; Modise, 2016). Currently, no provision is made within Zimbabwean institutions of higher learning for the training of media studies educators (Tandi, et al, 2023). Furthermore, institutions of higher learning in

Zimbabwe have generally tended to recruit faculty members from non-media studies disciplines such as social sciences or humanities to teach and/or educate students in areas like journalism (Muchena, 2013b), media and society studies, communication, advertising and public relations. Such faculty members lack the requisite knowledge and expertise to effectively nurture the next generation of media professionals. The lack in the number of educators trained in the discipline of Media Studies accentuates the need to commit financial and corporate resources towards an ongoing training and development of faculty members involved in the teaching of media studies (Stynska & Karpenko, 2021). The training of educators will culminate in the birth of an indigenous expertise in the field of Media Studies to address the skills gap within the sector with regard to media technology application and development.

8. Infrastructure and Resource Constraints

Access to technology and media equipment remains a challenge for many institutions of higher learning across Africa, Zimbabwe included. Equipment such as projectors, cameras, and editing software, sit on shelves because personnel cannot operate them (Mukomana, 2019). The 1:1000 internet bandwidth proposed by POTRAZ in 2008 remains a dream. Libraries with scanty equipment cannot deliver a contemporary media education, it is difficult to engage in teaching and research with inadequate books and physical resources (Mudzivo & Chigwada, 2022). Hence, relevant universities must train personnel who can own, use, and domesticate appropriate technologies.

9. Access to Technology and Media Equipment

Access to technology and media equipment has been identified as a specific challenge in the Zimbabwean higher education landscape. Without access to technology, it is impossible to achieve education, a concern which should be addressed in both the areas of reality and envisioned development in the future (Tandi, et al, 2023). Historically, universities and colleges received government funding to maintain large libraries. However, access to technology and media equipment is now more potent than the provision of textbooks (Chigwada & Mudzivo, 2020). Zimbabwe struggles with very limited access to computers and technology-enabled education. Computers that are accessed are often not functioning and readily accessible to students (Ncube, 2020). Not only is access to technology limited, but there are also few computers per city. Critical components of mass education, such as electric and affordable printing, are also lacking in Zimbabwe (Mukomana, 2019).

10. Student Engagement and Participation

One main area of concern targets student involvement and engagement in the new Media Studies program, with emphasis on viewing active participation as a starting point for meaningful learning experiences (Goldman, 2019). This demand stems from the recognition that the mass media is of crucial significance

in the day-to-day lives of young people, as well as in the changing educational and economic contexts in which they find themselves (Seto & Hasanah, 2024). Evidence is presented that some of the key aspects of a new understanding of literacy, media literacy in particular, are present in the curriculum intention announcements, with corresponding exploratory engagement to develop them (Beatty, 2019). Such issues promote important reflections on the nature of media studies as a developing field of scholarship. Issues of concern focus chiefly around how to support student involvement and active participation in this field of study, and how to encourage exploration and understanding of new literacy practices. The necessity to continue with exploration and research, but in a more collaborative fashion.

11. Encouraging Critical Thinking and Active Learning

The approach to Media Studies courses presented is based on a desire to foster critical engagement with both the representational forms of the media and the social conditions and knowledges from which they arise. This engagement is considered necessary for the encouragement of critical thinking, active learning and interest in the subject (Kumari, 2024; Russell & Mootoo, 2017). To this end, two approaches are important, the first relating to the pedagogical setting of a Media Studies class, the second concerning co-curricular activities funded by a university innovative grant to supplement the taught courses. It is also hoped to furnish a vivid sense of the pleasures, pitfalls and positions from which Media Studies may be approached, detained and contested (Song, 2017). These courses are with students who are all taking Media Studies for the first time, and who in many respects are initially unprepared to engage critically with the media and their study. Given this context, a set of pedagogical strategies to develop critical engagement with these articulations of the contestations of race, class and gender within multicultural society are necessary.

12. Industry Partnerships and Internships

To gain and strengthen relevance, Media Studies in Zimbabwean higher education should establish partnerships with industry stakeholders (Mwelwa & Mawela, 2021). Internships expose students to the realities of industry, which can shape their view of related studies and the emphasis of skills they would require after graduation. Institutions in Zimbabwe can enhance their program information dissemination through an alumni base that is sought after by agencies, stakeholders, and academics. To achieve globalization, Media Studies departments must be proactive and solicit opportunities from organizations and stakeholders based on their suitability and specialization.

13. Enhancing Practical Skills and Industry Relevance

Furthermore, establishing partnerships with media industry organisations presents a significant opportunity for enhancing practical skills in media studies.

Media schools should not only invite media practitioners for guest lectures or industry exposure but can actively partner with media industry entities to create classes, firms or institutions featuring a compound of academic and non-academic staff. Such industrial media organisations could offer local media insights, supervise projects for schools and students, and use the media schools' research skills, among additional benefits (Smith-Sitton, 2021). These partnerships would implicitly require schools to align the academic curriculum with the needs and trends of the media industry to get their projects accepted (Yusof et al., 2017). Research reports would be offered annually, providing the industry with analyses on local media trends, and share the findings publically; meanwhile, students could translate and post notices regarding the validity of the project through the media school's website and activate related media platforms.

14. Gender and Diversity Issues in Media Studies

The Zimbabwean Media Studies community must address gender and diversity issues. Gender disparities exist in universities but do not appear to exist among Media Studies programs. With the emergence of new social identities, Media Studies programs must expand beyond the mainstream focus on race, gender, and class. Deeply embedded values of gender and diversity continue within some programs but are not tackled by others. As more new programs emerge, it becomes vital to note whether issues of gender and diversity to be examined.

15. Addressing Gender Disparities and Promoting Inclusivity

One distinctive characteristic of Zimbabwe's Media Studies context is the disparity of gender representation among its academics. Zimbabwe has a clear gender imbalance in its Media Studies academic community across colleges and universities. Any Media Studies programme should therefore identify strategies for preventing and closing the gender gap and for creating educational space that acknowledges, respects and celebrates difference. A gender lens should be integrated in substantive curricula across the degrees in Media Studies, not solely in lectures on Media and Gender or in Media Studies elective courses. To avoid tokenism in addressing gender and diversity issues, substantial recognised activities possibly in partnerships between colleges and universities across the region (World Bank. (2024), should prefigure any modifications to Media Studies curricula.

In addition to gender parity, broader or different notions of inclusivity, such as class, ethnicity, geography, sexuality etc., should be recognised in the Media Studies context and curriculum (Friesem, 2018). Another vital characteristic of Zimbabwe Media Studies context is a relative lack of female scholars and researchers. Colleges and universities should therefore devise ways for including more women in agency positions within Media Studies by creating a supportive professional environment. Given the vital need for developing women scholars, other issues of inclusivity such as social class, ethnicity (Mpofu, 2019), and geographic location should also be abstracted, formulated and addressed in concrete policies.

16. Encouraging Scholarly Contributions and Local Research Initiatives

Building upon an evaluation of the challenges and opportunities in the areas of research and publication, local initiatives can be encouraged to stimulate scholarly contributions and knowledge production to broaden the scope of Media Studies by exploring local experiences, customs, and practices. It is also a requirement for demonstrating a credible base of scholarly contributions to the discipline (Abrahams, Burke & Mouton, 2010). However, there is a general lack of local research and publication in the area of Media Studies in Zimbabwean higher education. Local conditions are not adequately explored and contextualized through scholarly contribution in the discourse of the discipline. It is hoped that research promotes scholarly contributions and advances the discourse and knowledge of Media Studies (Mukomana, 2019).

17. Policy and Regulatory Frameworks

The media environment is undergoing rapid changes globally, and Zimbabwe is no exception. As the new millennium dawned, Zimbabwe found itself at the crossroads of sustainable development and new media trends and technologies (Yorodani, Chiridza, & Muchena, 2017). These trends and technologies are expected to impact the nature, modes of dissemination, and reception of media messages. Consequently, there is an urgent need to conduct a comprehensive media environmental assessment on the part of policymakers, media practitioners, and educators in Zimbabwe (Mano & Mano, 2015).

In terms of policy and regulatory frameworks, media studies programs are by and large implemented and monitored by the respective universities and regulatory agencies. Furthermore, all universities were found to have a media studies program aligned with national policies. There was, however, a wide variation, with State Universities such as the University of Zimbabwe and the National University of Science and Technology being found to have more rigorous implementation and monitoring mechanisms as they operate off the same national policy framework (Petrausch, 2005). Studies also confirmed opportunities for international collaboration, the exchange of staff and students, the fostering of ties between southern African institutes of higher education, and partnerships involving European universities and training organisations working in the media field. International collaboration and partnerships offer numerous benefits, including the potential for joint research projects, curriculum development, curriculum evaluation, and resource sharing.

18. Promoting Global Perspectives and Knowledge Sharing

Zimbabwean universities, especially since their inception, have been wary of engaging with global universities in general and western universities in particular. While the Zimbabwean government, particularly since the advent of the government of national unity in 2009, has been aggressively courting foreign investment into the country, there seems to exist a reluctance from Zimbabwean universities to

forge global partnerships with universities outside the southern African region. This stands in stark contrast to the efforts being taken by universities in the global south, including those in Africa, to pursue a policy of global engagement with foreign universities (Petrusch, 2005). While Zimbabwean universities have been involved in various initiatives promoting engagement with southern African universities, there seems to be no concerted effort to engage with universities in the global north. Greater engagement with global universities, especially the top ranked ones, would provide significant opportunities for knowledge and experience sharing, which would enhance the quality of education, research and institutional governance at Zimbabwean universities. As campuses in Africa strive to be part of the greater world of scholars, they have a history of struggle against exclusion and silence in academic and media spheres. It can be contended that commercialisation of education churns out graduates who embrace western values at the expense of indigenous African values (Chibwe & Muromo, 2023). This trend shapes both theoretical and pedagogical approaches to media studies in higher education in Africa and consequently affects the deployment of knowledges on the continent.

19. Conclusion and Recommendations

As elucidated in the discussion, challenges can be considered in four broad categories: inadequate understanding of media studies; inadequate human and infrastructural resourcing; poor implementation strategy; and the political environment. Appreciation of the merits and demerits of media studies sparked intense and sustained debates in meeting the aspirations of and attaining the vision envisioned by Zimbabwe's higher education and training policy. It is an avenue for media literacy, to raise the level and quality of public discourse, and to cultivate a new generation of responsibly critical and discerning media consumers, content creators, producers, and policy makers. Apparently media studies in Zimbabwean higher education is not adequately backed with the requisite financial, human, and infrastructural resources (Mukomana, 2019). Academic programs, specializations, and departments have mushroomed around the Zimbabwean colleges and universities offering BA, MA/MSc, MPhil, and PhD degrees in media studies, media communication, media sociology, and other variations of media disciplines. As diverse historical, socio-cultural, economic, and political conditions determine the shape of Media Studies within each country or institution, courses and curricula offered vary widely. In the Zimbabwean contexts, the rise of media education in higher education has been complex and contradictory (Tandi, et al, 2023). Pioneering initiatives were stymied by repressive political regimes, awarding of scholarships and fellowships to Northern educational institutions, and an emphasis on training over education. Wiser policy decisions and a political climate more amenable to democratic governance triggered further interest in media education.

In the past two decades, schools of media, media studies programs, and departments of communication have multiplied in Zimbabwe. Many institutions in the global North have also invested in institutional partnerships and collaborative programs that render possible the influx and employment of Northern-centric models

of pedagogy, journalism, democratic governance, and mass communication in these schools and programs. Such models have resulted in illuminating ethnocentric biases in governance, media education, and journalistic practices (Zengeni, 2020), but they have also contributed to the growing corporate media landscape in Zimbabwe, the ‘freeing’ of students from culturally relevant contextual frameworks, and challenging the role of schools and departments of media in democratization and nation-building.

The question of engaging media studies in Africa and Zimbabwe in particular cannot proceed solely in naivety, artistically, empirically, and conceptually condoning dominant, Western-designed, gendered, raced, and classed compounds and pasts. There is need to decolonise the Media curriculum so as to afford more space for local language, content, culture and experiences. The academic staff needs rigor in training, networking, research, and collaboration to improve the implementation of Media studies. Adequate funding and investment in infrastructure and equipment and technological prerequisites in Media studies need to be improved in line with the current demands of the discipline. It is hoped that these recommendations will be beneficial to the Ministry of Higher and Tertiary Education, the regional universities, and the International Network of Universities offering Media Studies courses. To harness these opportunities, it is paramount that several, if not all, of the measures suggested above be put in place quickly and efficiently. The stakes are high, but there are rewards to be reaped. One can only hope that all the players understand the implications, and will rise to the occasion and collectively overcome the challenges.

References

- Abrahams, L., Burke, M., & Mouton, J. (2010). Research Productivity-Visibility-Accessibility and Scholarly Communication in Southern African Universities. [PDF].
- Alfandika, L., & Akpojivi, U. (2020). Contestation of Ideas: Media Activism and Media Democracy in Zimbabwe. *African Journalism Studies*, 41(2), 33–48. <https://doi.org/10.1080/23743670.2020.1801477>.
- Aryana, S., Burhanudin, M., Fauziya, D. S., & Wagiran, W. (2022). Evaluasi Pembelajaran Daring Mata Kuliah Bahasa Indonesia Menggunakan Model Context, Input, Process, Product (CIPP) (Evaluation of Indonesian Language Course Online Learning Using the Context, Input, Process, Product (CIPP) Model). *Indonesian Language Education and Literature*, 7(2), 425. <https://doi.org/10.24235/ileal.v7i2.10284>.
- Beatty, K. (2019). Developing Student Voice Through Twitter: Using Media Literacy Education To Inspire Civic Engagement. <https://doi.org/10.23860/thesis-beatty-kristen-2019>.
- Chibuwe, A., & Muromo, B. (2023). Decolonisation deferred? An analysis of the Education 5.0 doctrine, the Zimbabwe Council for Higher Education-approved media and communication curriculum and selected writings by Zimbabwean media academics. *Decolonising Media and Communication Studies Education in Sub-Saharan Africa*, 175–194. <https://doi.org/10.4324/9781003388395-14>.
- Chibuwe, A., & Salawu, A. (2020). Training for English language or indigenous language media

- journalism: A decolonial critique of Zimbabwean journalism and media training institutions' training practices. *Journal of African Media Studies*, 12(2), 137–156. https://doi.org/10.1386/jams_00016_1.
- Chirume, C, Teer-Tomaselli, R., & Chirume, C. (2019). A Little Creative with the Broadcast History of Zimbabwe: A Metaphilosophical Approach. [PDF].
- Friesem, E. (2018). Too Much of a Good Thing? How Teachers' Enthusiasm May Lead to Protectionism in Exploring Media & Gender. [PDF].
- World Bank. (2024). Zimbabwe Gender Assessment. © Washington DC: World Bank. <http://hdl.handle.net/10986/41146> License: CC BY-NC 3.0 IGO.
- Goldman, D. (2029). Cultivating Engagement Through Student-Centered Learning in a High School Media Art Class. <https://doi.org/10.33015/dominican.edu/2017.edu.08>.
- Higdon, N., & Butler, A. (2024). Critical Media Literacy in Higher Education. *Transformative Practice in Critical Media Literacy*, 5–12. <https://doi.org/10.4324/9781003375555-2>.
- Jibril, S., & Bagceci, B. (2024). Comparative Evaluation of the 12th Grade Chemistry Curriculum According to The CIPP Evaluation Model “Türkiye and Nigeria”. *J Res Edu*, 2(1), 01-27.
- Kafle, D. (2023). Evaluating the Syllabus of ELT Research and Testing with CIPP Model. *Kanakai Journal*, 3(1), 19–30. <https://doi.org/10.3126/kj.v3i1.65875>.
- Kim, D., & Lim, S. (2021). A Case Study on Program Evaluation Using Orientation Principles of the CIPP Evaluation Model and Program Evaluation Standards. *Korea Business Review*, 25(4), 67–97. <https://doi.org/10.17287/kbr.2021.25.4.67>.
- Kumari, R. K. (2024). Transforming Education. Effective and Meaningful Student Engagement Through Service Learning, 22–42. <https://doi.org/10.4018/979-8-3693-2256-7.ch002>.
- Mano, W. & Mano, W. (2015). Media Policy Framework for Zimbabwe: a model by MISA-Zimbabwe. [PDF].
- Mavhunga, P. J. (2006). Africanising The School Curriculum: A Case for Zimbabwe. [PDF].
- Modise, M. E. (2016). Towards an effective and empathetic student support system in an open and distance education and e-learning environment : a case study from a developing country context. [PDF].
- Mpofu, S. (2019). Social media and the politics of ethnicity in Zimbabwe. *Journalism and Social Media in Africa*, 115–122. <https://doi.org/10.4324/9781315798011-11>.
- Mpofu, P. (2022). Indigenous Media and Social Media Convergence: Adaptation of Storytelling on

- Twitter, SoundCloud and YouTube in Zimbabwe. *Journal of Asian and African Studies*, 57(6), 1199-1213. <https://doi.org/10.1177/00219096211049176>.
- Muchena, E. (2013a). Revisiting the Media Lawscape: A Context-Based Reappraisal of the New Media Laws in Zimbabwe. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 17(3), 68–75. <https://doi.org/10.9790/0837-173687>.
- Muchena, E. (2013b). Teaching Journalism at a Distance: The Case of the Zimbabwe Open University (ZOU) (Harare Regional Centre). *IOSR Journal Of Humanities And Social Science*, 17(3), 60–67. <https://doi.org/10.9790/0837-1736067>.
- Madziwo, E. T. & Chigwada, J. (2022), “Survival strategies employed by state university libraries in Zimbabwe in the face of limited funding”. *Library Philosophy and Practice (e-journal)*. 7281. <https://digitalcommons.unl.edu/libphilprac/7281>.
- Mukomana, S. (2019). Teaching Challenges Affecting Stem Resuscitation In Zimbabwe. [PDF].
- Mwelwa, K. & S. Mawela, A. (2021). Effectiveness of Internships as Pedagogical Practices in Promoting Employability Skills Amongst Graduating Students in Selected Social Science Degree Programmes in Zambia. [PDF].
- Ncube, M. (2020). Quality assurance-student involvement confluence: Exploring gaps and implications for higher education institutions in Zimbabwe. *South African Journal of Higher Education*, 34(5), 47–60 <https://dx.doi.org/10.20853/34-5-4256>.
- Ndlovu, E. (2015). Three waves of media repression in Zimbabwe. *African Journalism Studies*, 36(2), 25–44. <https://doi.org/10.1080/23743670.2015.1040431>.
- Odeku, K. (2013). Training Law Academicians in the Art of Teaching and Learning: A Value Added Approach to Pedagogy. [PDF].
- Petrausch, R. (2005). Five Strategic Imperatives For Interdisciplinary Study In Mass Communications/ Media Studies In The U.S. And U.K.. [PDF].
- Rasi, P., Ruokamo, H., & Maasilta, M. (2017). Towards a Culturally Inclusive, Integrated, and Transdisciplinary Media Education Curriculum. A Case Study of an International MA Program at the University of Lapland. [PDF].
- Rejina, K.C & Baral, P. (2023). Applying Context, Input, Process and Product (CIPP) Model for Course Evaluation. *KMC Journal*, 5(1), 205–218. <https://doi.org/10.3126/kmcj.v5i1.52460>.
- Seto, A. B. R., & Hasanah, F. N. (2024). Interactive Media Revolutionizes Education, Boosting Global Student Engagement. *Indonesian Journal of Innovation Studies*, 25(2). <https://doi.org/10.21070/ijins.v25i2.1083>.

Shizha, E. (2007). Critical Analysis of Problems Encountered in Incorporating Indigenous Knowledge in Science Teaching by Primary School Teachers in Zimbabwe. [PDF].

Smith-Sitton, L. (2021). Pathways to Partnerships: Building Sustainable Relationships Through University-Supported Internships. *Community Literacy Journal*, 14(1). <https://doi.org/10.25148/clj.14.1.009057>.

Song, A. Y. (2017). Critical Media Literacies in the Twenty-First Century: Writing Autoethnographies, Making Connections, and Creating Virtual Identities. [PDF].

Stufflebeam, D. (2004). The 21St-Century CIPP Model: Origins, Development, and Use. *Evaluation Roots*, 245–266. <https://doi.org/10.4135/9781412984157.n1>.

Stynska, V., & Karpenko, O. (2021). Training workshop technologies in the practice of training university lecturers. *Human Studies. Series of Pedagogy*, 44, 172–177. <https://doi.org/10.24919/2413-2039.12/44.27>.

Tandi, C., Mawere, M., & Mukwazhe, M. (2023). Media and Technology in 21st Century Higher and Tertiary Education in Africa: Insights from Teachers' Colleges in Zimbabwe (pp. v–vi). Langaa RPCIG. <https://doi.org/10.2307/jj.8816108.2>.

Tshabangu, T., & Salawu, A. (2024). Alternative Media, Repression and the Crisis State: Towards a Political Economy of Alternative Media in Post-Mugabe Zimbabwe. *Journal of Asian and African Studies*, 59(1), 172-186. <https://doi.org/10.1177/00219096221106090>.

Yorodani, J., Chiridza, P., & Muchena, E. (2017). Community Radio Stations: The Missing Link in Zimbabwe Agenda for Sustainable Socio-Economic Transformation (ZimAsset). *Greener Journal of Internet, Information and Communication Systems*, 3(1), 001–008. <https://doi.org/10.15580/gjiics.2017.1.021417026>.

Yusof, N., Ismail, A., Ismail, R., Aripin, N., Kassim, A., & Sobhi Ishak, M. (2017). Industrial perspective on journalism education curriculum in Malaysia. [PDF].

Zengeni, K. T. (2020). The Western Media and the Crisis in Zimbabwe. *Journal of International Studies*, 6, 67–81. Retrieved from <https://e-journal.uum.edu.my/index.php/jis/article/view/7909>.

Calixto Huanca Cárdenas
***La lógica del comercio internacional la transición
hegemónica en el siglo XXI***

RESUMEN

El presente artículo busca generar una discusión en torno a lo que se entiende por comercio internacional en el contexto en la lucha ideológica de la primacía hegemónica en el siglo XXI entre China y EEUU. Obviamente existen otros imperios cuyo interés es por la hegemonía mundial, tal como lo demuestra Rusia con su invasión a Ucrania. No obstante, en los dos primeros es más evidente con mayoría supremacía de poder militar y económico.

En este contexto se expone también, la situación y el papel de Centroamérica lo que sería su reposicionamiento con miras no ideológicas, sino pragmáticas para su crecimiento y desarrollo.

Palabras Claves: Comercio internacional, hegemonía, poder.

Abstract: This article seeks to generate a discussion about what is meant by international trade in the context of the ideological struggle for hegemonic primacy in the 21st century between China and the US. Obviously, there are other empires that are also interested in world hegemony, as Russia demonstrates with its invasion of Ukraine. However, the first two is more evident with the majority supremacy of military and economic power.

In this context, the situation and role of Latin America is also exposed, what would be its repositioning with non-ideological but pragmatic views for its growth and development.

Key words: International trade, hegemony, power.

1. Introducción

Ingresamos en un orden mundial diferente a la Guerra Fría que vivimos después de la Segunda Guerra Mundial, y al Momento Unipolar de preeminencia norteamericana, que conocimos luego del derrumbe del imperio soviético.

Ahora asistimos a un orden mundial multipolar para unos, para otros tripolar con una Rusia que inició la guerra

Autor/ Author

Calixto Huanca Cárdenas
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0009-

4744-469X

**Correo: calixto1421@
hotmail.com**

Recibido: 13/07/2024

Aprobado: 11/12/2024

Publicado: 08/07/2025

con fines geopolíticos. No obstante, la confrontación de EE.UU. y China ha sido más protagónica, no por el mero capricho, sino por ser las dos economías más fuertes en el sistema mundial. EE.UU. seguirá siendo, por bastante tiempo, la primera potencia en el escenario mundial, pero China le muerde los talones y las diferencias entre ambas se achican en casi todos los escenarios. Este trabajo es un acercamiento, de manera puntual, al fenómeno en perspectiva de reflexión.

Para mejor claridad y comprensión se ha dividido en tres apartados: I. ¿China será el nuevo líder mundial? II. el comercio internacional en un contexto del “declive relativo” de la hegemonía de EE.UU. III. América Latina ante el nuevo escenario mundial, desafíos como reglas de posicionamiento.

2. ¿China será el nuevo líder mundial?

El papel de potencia hegemónica global, de igual como lo fue Roma en la antigüedad y en los siglos XVI, XVII y XIX para España, Francia y Gran Bretaña; ahora EE.UU. por su capacidad militar y económica entre otros le ha otorgado la primera potencia del planeta, pero también el actor decisivo de las grandes crisis en los últimos 80 años. Tal predominio a pegado techo y se inicia el ocaso.

En este apartado veremos tres ideas. La transversalidad del poder, China podría ser una potencia mundial pero no la economía líder y el enigma del poder de dos naciones en pugna.

2.1. Marco categorial y transversal del poder.

La llamada *sociedad del conocimiento* nos ha traído también una sociedad de la ignorancia, del desconocimiento y de la incultura por la hiperconexión de la información a través de la ciencia y la tecnología. Muchas veces algunos elementos del medio societario como el “poder” por su manifestación altamente complejo y no es visto como tal. Weber (1944), lo asocia con la “dominación” del cual dice lo siguiente:

En nuestro sentido es, por lo tanto, idéntico al llamado poder de mundo autoritario [...] Consiguientemente, entendemos aquí por “dominación” un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (“mandato”) del “dominador” o de los “dominadores” influye sobre los actos de otros (del “dominado” o de los “dominados”), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como / máxima de su obrar el contenido del mandato (“obediencia”) (699).

Partiendo de este principio webesiano, es el mismo panorama que se ha vivido desde siempre, las políticas en relación a las sociedades, por decir actualmente los países del centro, Estados Unidos, Rusia y China, entre otras. Todas reclaman y buscan tener el poder o “lucha por el poder” (Dougherty, 1990, 94) y la repuesta para todos, pero no tienen capacidad a la tolerancia, revisión de sus prácticas y más ni siquiera obedecen mayormente a los principios de igualdad y sana convivencia como el hombre “deber ser” principio del proyecto antropológico moderno (Kant, 1968, 89); porque han distorsionando y combinado el poder con la dominación a lo largo de

la historia. Más allá de una autoridad legítima sino de poder con fines particulares/narcisistas. (Gibson y Otros, 2009, 286). Veamos algunas características.

El poder está relacionado con el liderazgo; aquí podría no referirse al liderazgo empresarial como tal, sino al liderazgo político que impone sobre otras comunidades políticas que representan sociedades o estados en vías de desarrollo. La influencia política en niveles dizque cooperación económica, cuyo propósito no es sino la imposición política estratégica de dominación. En este sentido Dougherty nos advierte, que, para comprender la naturaleza del poder en el sistema internacional, no está en otra cosa, sino en asumir “[...] como requisito necesario para entender tales sistemas internacionales está en el estudio del poder mismo” (573a). Acto seguido, nos daríamos cuenta, que este fenómeno del poder tiene una manifestación multidimensional “militares, económicas, psicológicas e ideológicas” (Dougherty, 1990, 573b).

Otra forma de manifestación del poder es la hegemonía versus cultura, en esto es claro Wallerstein (1991), la cultura como el terreno de batalla ideológica del sistema mundial moderno (218). Desde tiempos antiguos y a través de la historia, la hegemonía cultural y política (hegemonía griega, helénica, romana, española, francesa, británica y estadounidense) ha sido el reto con el que ha intentado imponerse otro escenario para que los menos representados puedan tener un lugar desigual. Por eso Gramsci (1975) alude que la hegemonía en un proceso donde los subalternos debían de imponer otro escenario para no devenir en la misma estructura social de la cultura dominante (52).

El poder como manifestación hegemónica fue creado para manipular a las personas, de alguna forma porque son elementos estructurantes, legitimadoras y el nexo de la totalidad de la sociedad. De ahí que, hegemonía más que una lucha política es una lucha cultural. Para Canoussi (2004) “El terreno propio para la construcción de la hegemonía no es el Estado [...] sino la sociedad civil [...] esto implica que la sociedad civil no es el otro lado del Estado, pero sí el corazón del Estado” (296). En otra obra de Canoussi cuyo título *Hegeonomía, Estado y sociedad civil en la globalización* (2001), interpreta a Gramsci que “[...] la sociedad civil es el contexto de la hegeonomía” (86). Es decir, contiene los valores dominantes propios de su ideología.

Tomassini (1990), en su obra *La política internacional en un mundo postmoderno* nos expone que el poder por sí mismo ya no es suficiente comprenderlo sino en su diversidad de manifestaciones, además de lo señalado más adelante, nada menos y nada más es el conocimiento.

[...] es que el poder no sólo está cambiando de lugar, sino que se está transformando su naturaleza misma. Y ello, por cierto, no ocurre sólo en el plano internacional, sino que en todos los ámbitos de la vida política y social. De ahí que esta transformación resulte tan importante y de ahí que las relaciones internacionales no pueden escapar a ella. Podríamos sintetizar en tres las principales direcciones en que se está produciendo este enorme cambio. En primer lugar, hemos aprendido a reconocer que las fuentes del poder no son unívocas -ni están exclusivamente vinculadas a la fuerza- sino que son diferenciadas, y que no operan separadamente, sino que están entrelazadas. En segundo término, hemos aprendido que los agentes que ejercen cuotas de poder a partir de esas diversas fuentes o en distintos sectores tampoco son tan monopólicos o uniformes como se pensaba, sino que son mucho más atomizados, pluralistas y fragmentados que antes. Por último, contrariando casi todas

las presunciones comúnmente aceptadas, hoy también sabemos que el poder no se mide fundamentalmente en términos cuantitativos, sino cualitativos. Y todo esto, a su vez, lleva a la conclusión central de que en la actualidad el conocimiento no sólo es la principal forma del poder sino que es también el elemento que está en la base de cada una de sus fuentes y que da eficacia a la acción de los múltiples agentes que hoy lo ejercen (207).

Al igual que Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, entre otros, se preocuparon describir el contexto político que les tocó vivir en relación al poder. El proyecto moderno al parecer en su fase de consolidación de Estado Moderno. En conclusiones veían dos clases de estados políticos: los contractuales y los anárquicos. En el día de hoy, los primeros son tomados aparentemente como instrumentos de dominación, los segundos “los anárquicos” es lo que se ha venido gestando, por decir en términos de relaciones internacionales los países del centro usan el poder más que una cooperación mutua para sus intereses particulares.

Autores de gran madurez intelectual del siglo pasado dentro del neorealismo: Hedley Bull, Barry Buzan, Charles Jones y Richard Little formularon la tesis de la anarquía en el contexto de política internacional, particularmente Bull aduce que la sociedad internacional desde el Renacimiento esta fraguada en Estados que se definen por su “anarquía” porque no tienen un poder rector central frente a las unidades o estados que la constituyen (García, 2006, 201), por decir la política mundial carece de autoridades o potestades universales obligatorias, en este sentido está ausente una soberanía o gobierno global. Un ejemplo la OEA, la ONU, la AYA, entre otros. Al rato puede que haya cooperación entre países de la periferia, sin embargo, cuando es un país del centro y otro de la periferia, el panorama de ejecución es diferente.

Más adelante García (2006), “anarquía”, es más que desorden o caos es el poder impuesto de las naciones del centro junto a un equilibrio con criterios dizque cooperación mutua. Este tipo de relación bien podría llamarse *anarquía internacional*, donde la paz y el diálogo no son en términos de operación antropológica sino de seguridad. El mismo autor termina el tema de “anarquía”, que este concepto en términos de política internacional se dan dos clases práctica: la “anarquía inmadura” es una hegemonía que ejerce por cohesión o por la fuerza y “anarquía madura”, además de una conciencia de legitimidad y soberanía se toman en cuenta a las demás naciones en firmar acuerdos o pactos bajo normas de comportamiento a través de la capacidad de convencer a largo plazo que vencer imperativamente (202-204).

De esa forma, el poder en sus diferentes manifestaciones de diversa índole, no ha sido más que un instrumento para controlar las masas, incluyendo la religión cristiana católica e islámica y en menor grado la religión cristiana protestante por decir algunas. No de décadas sino de milenios.

A la luz de eso, suponer que el poder significa “cooperación” es la máxima herejía. Mayormente se ha usado para fines viles: en la época de la colonia en América, no fue otra cosa el exterminio del hombre originario y el genocidio de seres humanos (que es poco recordado en los anales de la historia) para imponer su propia ideología sea político, societaria y religiosa entre otros. Jost y Otros (2013) en su artículo “Creencia en un Dios Justo, la religión como forma de justificación del sistema”, agregan:

Sin embargo, los sistemas de creencias religiosas hacen algo más que validar intuiciones sobre la justicia y las concepciones de Dios como benevolente. Como se ha señalado Weber (1922/1963), también mantienen el orden social actual, lo que sugiere que se hace (o hará) la justicia [...]. La tradición judeo-cristiana, también está repleta de justificaciones ideológicas elaboradas que proporcionan apoyo moral e intelectual a la idea de que el orden social existente es legítimo, justo y debe ser defendido y mantenido. El Nuevo Testamento afirma abiertamente, por ejemplo, que las autoridades políticas son legítimas y deben ser obedecidas [...]. La esclavitud es considerada como una institución justificable en los Antiguo y Nuevo Testamento [...]. En las enseñanzas religiosas, con frecuencia las disparidades de género y las divisiones tradicionales del trabajo dentro de las familias son aceptadas y cargadas de significado moral e incluso espiritual [...]. Durante las Cruzadas medievales, se utilizaron los principios de la ideología cristiana para justificar la inquisición, la tortura y ejecución de los no creyentes (57-58).

En el siglo XX con la hegemonía de turno la estadounidense después de la segunda Guerra Mundial hasta el derrumbe del muro de Berlín, en plena guerra fría entre el capitalismo y socialismo se libraron sangrientas batallas ideológicas en el contexto de las naciones periféricas. Posteriormente en el escenario de la unipolaridad hegemónica las famosas invasiones con la excusa de expandir la democracia o paralizar el armamentismo nuclear. Lo anterior implica que, como el poder, tienen un acentuado espejismo de sus creencias maniqueístas, que desembocan lejos del bienestar y del desarrollo de las sociedades; el sometimiento involuntario a la subordinación de las sociedades, generando una realidad caótica, muy lejos del vivir en sociedad de sana convivencia.

A manera de conclusión: de esta forma, el poder o las potencias hegemónicas, son un instrumento de dominación en complementariedad reciproca: política y poder.

2.2. China podría ser potencia económica mundial pero no la economía líder

No es de extrañar que China sea una potencia económica del mundo, aparentemente ya lo fue en el pasado frente a la Europa medieval/renacentista, por su puesto con características diferentes a las actuales. Mientras Europa empezaba al Renacimiento con su tecnología de la imprenta de Gutenberg después de diez siglos de adormecimiento de desarrollo cultural, tecnocientífico; por su parte China, a la sombra de la Dinastía Ming (1368-1644) abrazaba el horizonte, del cual el imperio chino era escenario de una época dorada por el refinamiento tecnológico y una fascinante diversidad cultural (Bregolat (2014, 344). En este sentido, la Edad Media fue la época de la miseria para Europa frente a una China culta y rica. Posteriormente China cae en declive y el ascenso poder económico y político Occidental. Producto de un descanso de muchos siglos para despertarse y absorber el mundo entero.

Ahora parece que se revierte el papel para la cultura China en tomar el poder global frente a Occidente que se viene gestando de los años 70s del siglo pasado. Puntos claves como causales: la apertura de relaciones con la visita de Ricard Nixon a China, incluir como socio de la OMC, apertura al Banco Mundial y al Fondo Monetario

Mundial. Además, China tuvo que abrirse de la ortodoxia comunista (que era un retroceso o aparentemente un estancamiento) como ideología para abrazar las sendas del consumo del capitalismo. Así mismo el fundamento ético de Occidente es Jesucristo a manera de representación porque la praxis tiene otro discurso, para China la ética de Confucio “la sociedad como la familia” es determinante, más allá del comunismo los ideales del confucionismo llevan la delantera en la cultura China (Bregolat, 2014, 345).

En el día hoy Occidente pasa por un adormecimiento histórico, frente a China la inmensa energía y voluntad a los cuatro vientos del mundo y regresar a ser una gran potencia. Todo parece, que es inevitable que los imperios o potencias estén determinadas a una dialéctica de un inicio, florecimiento y el ocaso; tal como Mumford (1966), alude: la dialéctica del proceso de todo imperio del “acrópolis, megápolis y necrópolis” (169).

En lo que vamos del siglo XXI, el mundo está enfrentado por un grupo de naciones del centro más poderosas del mundo, que tienen poderío militar, riqueza económica y desarrollo tecnológico. De variadas opiniones, para unos el nuevo orden mundial de la multipolaridad (EE.UU., Rusia, China, Alemania, Reino Unido, Francia, Japón, Israel, Arabia Saudita y Corea del Sur); para otros la tripolaridad (EE.UU., Rusia y China). Sin embargo, de manera abrumadora de opiniones y de hechos, nos estamos enfrentando a un nuevo orden mundial de la bipolaridad (EE.UU. y China). En este sentido, algunos ya inauguran que China es la primera potencia del mundo; debido a sus grandes inversiones en la mayoría de los cinco continentes; el gasto militar en ascenso; su diplomacia como política expansiva ha superado a EE.UU. (Instituto Gobal Diplomacy Index 2019) con 296 puestos diplomáticos; la estrategia de una muralla cibernetica (Google por Baidu, Facebook por Tencent, Whatsapp por Wechat, Youtube por Yuku, Amazon por Alibaba, Uber por Did, Spotify por Qq), su moneda digitalizada más del 70%, por su megaproyecto ONE BELT ONE ROAD la nueva ruta de la seda de comunicaciones nunca visto en el área terrestre y marítima cerca de 80 países de cuatro continentes, el PIB casi como ningún país del planeta en crecimiento a gran escala; el liderazgo casi inigualable de Xi Jinping, entre otros. También se añade como el primer país en superar el Covid-19 y ser proveedor principal de servicios de salud a comparación de su contrincante EE. UU que no ha superado la pandemia.

Característica	2022	2023*	2024*	2025*	2026*	2027*	2028*
Estados Unidos	25.464,48	26.854,6	27.741,12	28.765,96	29.902,87	31.091,59	32.349,66
China	18.100,04	19.373,59	20.881,37	22.407,69	24.035,81	25.722,41	27.492,8
Japón	4.233,54	4.409,74	4.526,48	4.731,5	4.923,43	5.077,12	5.344,03
Alemania	4.075,4	4.308,85	4.446,47	4.635,16	4.822,11	4.947,32	5.044,44
India	3.386,4	3.736,88	4.062,15	4.403,35	4.765,55	5.153,01	5.575,47
Reino Unido	3.070,6	3.158,94	3.375,22	3.573,61	3.792,71	4.015,52	4.245,42

Francia	2.784,02	2.923,49	3.018,89	3.133,4	3.232,74	3.321,71	3.390,9
Rusia	2.215,29	2.062,65	2.118,25	2.159,05	2.206,01	2.234,73	2.266,26
Canadá	2.139,84	2.089,67	2.178,82	2.280,96	2.385,4	2.492,36	2.605,18
Italia	2.012,01	2.169,75	2.217,75	2.285,28	2.347,43	2.406,85	2.450,43
Brasil	1.924,13	2.081,24	2.210,62	2.321,85	2.449	2.587,52	2.758,83
Australia	1.701,89	1.707,55	1.720,12	1.787,45	1.854,39	1.929,68	2.005,4
Corea del Sur	1.665,25	1.721,91	1.792,73	1.870,63	1.949,78	2.033,33	2.123,03

Fuente. https://es.statista.com/estadisticas/600234/ranking-de-paises-con-el-producto-interior-bruto-pib-mas-alto-en/#:~:text=2028*-,Estados%20 Unidos,2.123%2C03,Mostrar%20entradas%20

China no tiene prisa en ser la primera potencia económica del mundo, pero está trabajando dentro y fuera de tiempo para desbancar a la economía líder del mundo que es Estados Unidos. Podría llegar el turno de China en un tiempo no muy lejano, a cómo van los números por decir un ejemplo, la empresa de datos y estadísticas STATISTA (una de las plataformas más reconocidas del mundo) basado en fuentes del Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y The World Factbook hizo una proyección de 13 países con mayor producto interno bruto del 2022 hasta el 2028.

Según estos números, China anda muy detrás de la primera potencia económica lo que es Estados Unidos, donde es notable que la diferencia va acortando cada año. Sin duda por ahora ya son, las dos mayores economías del mundo. Para los expertos, la acelerada economía de China para el 2030 ya tendría superado su PIB per cápita frente a EE.UU. Para otros, China ya ha superado a los Estados Unidos como la mayor economía en torno del PIB y podría convertirse en pocos años, en el mayor valor en el tipo cambiario de mercado.

2.3. EL enigma del siglo XXI: dos potencias en pugna.

Nada más y nada menos, EE.UU. en defensa de su primacía hegemónica ya en declive y la China desafiante. La lucha de liderazgo entre dos continentes Occidente y Asia ¿Qué pasaría si el nuevo orden mundial sea desplazado Occidente (oeste) por Asia (este)? ¿Cómo interpretaríamos el drama del ascenso de China como la posible economía líder del mundo? ¿Podrá sobrevivir el sistema liberal del Occidente (democracia y el capitalismo)? A nivel conceptual el “el nuevo orden mundial” de la bipolaridad (EE.UU. y China), es un debate referencial ineludible en nuestros días, más común en estadistas, funcionarios internacionales, medios de información y por supuesto, incluyendo de nivel académico. La sinonimia del término es junto a: relaciones internacionales, sociedad internacional o sistema mundial, así como el sistema financiero mundial (BM, FMI y la OMC)¹ y el sistema de seguridad mundial

(La ONU y la OTAN)2. Si EE.UU. dominó en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial, debido a su excepcional fortaleza económica y sus talentos de investigación. Ahora China también tiene esos atributos. Ese es *el nuevo orden mundial*..

Desde una visión de un estado de conocimiento o revisión, la rivalidad entre China y EE.UU. todavía se está jugando y queda mucho por resolver antes de declarar quién es la primera potencia del mundo de manera indiscutible en todas las características que esta se requiere. Por el momento, veremos opiniones de algunos geopolíticos que representan una autoridad académica en la geopolítica mundial.

En la visión de G. John Ikenberry (2008) en su artículo “El ascenso de China y el futuro de Occidente ¿puede sobrevivir el sistema liberal? El problema a resolver es ¿Qué pueden hacer los Estados Unidos para mantener su posición a medida que China sube? Además, en este drama del ascenso China tiene en frente una dura travesía a superar no solo a EE.UU. sino la tradición e institucionalidad desde el siglo XVI del Occidente. El objetivo del autor es determinar que el ascenso de China no es algo probable sino posible, para llegar a esta etapa transcurrirán tiempos de acuerdo y desacuerdo.

El drama del ascenso de China presentará un creciente China poderosa y Estados Unidos en declive encerrados en una batalla épica sobre las reglas y el liderazgo del sistema internacional [...] se enfrenta a un sistema centrado en el oeste que es abierto, integrado y basado en normas, con bases políticas amplias y profundas (119).

Por esta razón, la transición de poder entre estadunidenses y chinos será diferente a las transiciones de potencias del pasado. China se engañaría el pensar de superar solamente a EE. UU, es todo Occidente. China podría que supere a EE.UU. pero menos probable lograra superar el orden Occidental. Otra dificultad de ascenso de China en esta pugna por el poder y dominio del mundo, es “[...] la capacidad económica del sistema occidental en su conjunto, los avances económicos de China parecen mucho menos significativos” (125).

Para Akinberry las posibilidades que sobreviva el sistema liberal de Occidente es más que probable que posible, incluyendo el relativo poder de EE.UU. Bien podría terminar la hegemonía unipolar de EE.UU. inevitablemente, sin embargo “Si la definición la lucha es entre China y un sistema occidental revivido, Occidente triunfará” (123). Finalmente, la transición de poder como lo percibe Akinberry es una posibilidad, pero no probable a un cercano plazo y largo plazo.

En la visión Halford Mackinder (1861-1947), geógrafo y geopolítico clásico, su aporte para el mundo de hoy en el siglo XXI es un determinismo geopolítico. Su pensamiento no puede quedar desapercibido. Del cual, para Kaplan (2012), resulta relevante y sorprendente para la interpretación de las dos guerras mundiales, la guerra fría y post guerra fría por su trascendental teoría de Heartland (21), que también es llamada como la: teoría región cardinal, teoría corazón continental, área de pivote o isla mundial. Mackinder desarrolla su teoría en un largo proceso dentro de sus obras que fue iniciada en 1887 cuya obra *Los alcances y métodos de la geografía*, su tesis la política es condicionada por realidades físicas y lo político está supeditado del hombre y su ambiente. Es decir con o sin recursos naturales, el territorio, el clima y la población inciden en la política. En 1904 producto de una conferencia dada ante

la Real Sociedad Geográfica de Londres titulada *El pivote geográfico de la historia* que luego fue publicada como una de sus obras. La tesis de Mackinder desemboca en la idea que históricamente el poder se expande por un medio geográfico. En 1919 otra obra de Mackinder titulada *Ideales democráticos y realidad*, con la teoría de Heartland llega a ser una declaración profética o una profecía geopolítica para el conocimiento y reflexión de las grandes potencias en pugna de turno, particularmente ya en el siglo XXI. Aquí la frase célebre de Mackinder que resumió su teoría del Heartland. Esta teoría geopolítica postula que quien controle Europa del Este, el Heartland y la Isla-Mundial, controlará el mundo “Quien gobierne en Europa del Este dominará el Heartland del Mundo quien controle el Heartland del Mundo dominará la Isla-Mundial quien gobierne la Isla-Mundial controlará el Mundo” (Mackinder, 1904), en conferencia la Royal Geographical Society con el tema el eje geográfico de la historia. Esta teoría en la mente de Mackinder no estaba China sino Rusia que aparentemente podría resurgir. Ahora han transcurrido 75 años China con su reconversión del comunismo al capitalismo en el entendido que la conquista no está en las armas sino en el dinero. Sin duda el gigante asiático se ha convertido una de las potencias económicas del mundo. Cuya estrategia política más que económica por el momento el megaproyecto OBOR (ONE BELT ONE BOARD), entre otros, ya hace temblar al mundo, Napoleón Boanaparte lo predijo “Cuando china despertará, el mundo temblará”

Un posible enfrentamiento sería principalmente entre Estados Unidos y China ¿Qué teoría del poder se impondrá? el poder de transición o exterminio del otro o el poder cíclico como la capacidad de persuasión y cooperación. ¿Quién ganará la disputa por el control mundial? ¿Será China, una potencia del heartland, del interior del gran continente euroasiático, como profetizaba Mackinder? ¿O será por el contrario Estados Unidos, una potencia del exterior del corazón continental? la lucha de la supremacía se ha iniciado.

En la visión George Friedman (1949 ss), escritor, geopolítico y empresario, presidente de la editorial (Stratfor) privada de inteligencia hasta el 2015, luego fundador y presidente de Geopolítica Futures. Su obra de fama mundial *Los próximos 100 años* (2010), cuya tesis que coloca a EE.UU. como la potencia del siglo XXI. Cuya obra es un pronóstico geopolítico del presente siglo. Todo parece que Friedman podría ser catalogado como un Nostradamus o un adivino de profesión, pero no es así. Es un geopolítico que analiza el pasado y presente con proyección al futuro la geopolítica mundial con un estudio de prospectiva. Su obra cumbre *Los próximos 100 años*, es un análisis geopolítico determinista que Alemania caerá en el ocaso por su población vetusta, Rusia caerá en fragmentaciones, China es un dragón que nunca levantará vuelo. El presente siglo es el siglo de EE.UU., aunque dos desafíos indefectiblemente se enfrentarán: las crisis del 2030 y una guerra mundial en 2050 ante dos grandes poderes entre el Atlántico y los Urales: Turquía y Polonia, países emergentes que jamás podrán vivir pacíficamente, de manera que la guerra será inminente. Tal enfrentamiento será una guerra convencional del este y oeste. Alemania y Japón, los perdedores de la Segunda Guerra Mundial, tendrán su papel protagónico también. Alemania enfrentará a Polonia a la estocada menos esperado y Japón volverá a atacar a Estados Unidos en el momento menos pensado, como lo fue en 1941.

Es de extrañar que Friedman no tuviera a China como uno de los principales actores de la geopolítica mundial. Friedman no tiene ni la menor preocupación que China podría llegar a ser el contendiente más difícil de EE.UU. en el siglo XXI. En todo caso, la lucha del poder es el tema predilecto de toda geopolítica, y de esto, no queda exento el presente siglo, muy probable de grandes connotaciones socio/ambientales, políticos/culturales y económicos.

En la visión de A. Sánchez Mujica (2018) docente en Ciencias Políticas de la UNAM, su artículo titulado “El orden mundial y la reconfiguración hegemónica en el siglo XXI” (2018), cuya tesis es planteada, los elementos que componen el orden mundial con el nuevo orden mundial “son parecidos pero diferentes.

El orden mundial o moderno se caracteriza, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial, por un *sistema mundo* ideológico bipolar capitalismo versus socialismo (EE.UU. y la URSS), el sistema internacional obtiene diferentes rostros de control: las Naciones Unidas, la OTAN, las alianzas estratégicas de seguridad militar y seguridad económica de dominio por decir OCDE y el sistema Bretton Woods de los sistemas financieros internacionales (B.M. y el FMI).

Ahora el nuevo orden mundial o posmoderno, como punto neurálgico representa como el centro de la lucha del poder es la esfera económica entre China y EE.UU particularmente. El autor es consciente de otros órdenes mundiales como Rusia y algunos países europeos, con la diferencia que son potencias regionales. El nuevo orden mundial o posmoderno en aras de una transición hegemónica representa tres características como dilema: el declive relativo de la hegemonía estadounidense, realmente China ¿será el que va sustituir con la capacidad para convertirse en potencia hegemónica? Si es inminente el declive de EE.UU. ¿se puede visualizar la transición hegemónica en los próximos años en el sector militar, diplomático, económico, tecnológico y cultural? Más adelante el autor pone como un valor agregado a este nuevo escenario durante los últimos 25 años China no ha tenido enfrentamiento bélico con Occidente. Sin embargo, en la agenda de una posible transición es preocupante, el armamentismo nuclear, el sistema autoritario al interior y exterior de China. Sin embargo en un escenario como este es determinante el papel de la potencia en declive, de esta forma evitar una amenaza de destrucción, como ocurría en una guerra fría. Sánchez (2018), agrega:

Un orden mundial que ya se está instalando contempla un papel clave de Estados Unidos en esta transición; la incertidumbre política internacional que motivará a actuar a las potencias emergentes como China y Rusia; una inmovilidad o irrelevancia política de Europa y América Latina, y las tensiones hacia direcciones diversas de nuevas formas de acción civil que tratarán de contener el impulso que los grandes capitales quieren imprimirlle a la globalización, especialmente en su esfera económica. El escenario es complejo y no está exento (15).

El análisis de Sánchez sobre la nueva configuración de la hegemonía mundial, es sumamente descriptivo y analítico de una posible transición hegemónica con miras sentar las bases de una cooperación recíproca por encima de una serie de obstáculos que pueden prolongar la transición o desembocar en una espiral de guerra de destrucción.

En la visión J. Guzmán Castro (2010) relacionista internacional y politólogo, su artículo titulado “El ascenso de china y las teorías verticales de relaciones internacionales: contrastando las lecciones de las teorías de la transición de poder y del ciclo de poder”, a través de la historia el ascenso de las grandes potencias ha traído en el sistema internacional, que han desembocado más de una vez en guerras hegemónicas. En el día de hoy el ascenso de China está perfilado como el tema de gran trascendencia en la política internacional.

A la luz de esta problemática, Guzmán Castro nos presenta un análisis, más allá de las teorías verticales en términos de relaciones internacionales como son las realistas y liberales que no han servido solo para perpetuar el poder. Sin embargo frente al nuevo escenario del “ascenso de China”, cuyo trabajo nos propone diferenciar e interpretar los postulados teóricos de la teoría de transición de poder y la teoría del ciclo de poder, siendo esta última como un marco teórico sólido y útil. No solamente para comprender el fenómeno sino ofrecer sugerencias políticas para aplicar de forma pacífica el ascenso y descenso de las grandes potencias en pugna. Tal evento constituiría una de las transformaciones más cruciales del siglo XXI. Pero también una fuente de inseguridad más preocupante para la política internacional.

Para interpretar el ascenso de China, los tomadores de decisión deberían de llevar una fecunda discusión teórica de los modelos dinámicos (teoría de transición de poder y la teoría del ciclo de poder), frente a los modelos verticales de relaciones internacionales todavía muy poblado como corrientes tradicionales. De no ser así, el resultado del análisis de dicho fenómeno sería incompleto. De esta forma, sería atentar la real percepción del alcance y los efectos del ascenso de China en el sistema internacional.

En suma, frente a la pregunta ¿China será el nuevo líder mundial? Debe considerarse, primero, que el poder como teoría y práctica es una cualidad inherente en términos de relaciones internacionales en el sistema mundial.

El poder no se puede confundir como autoridad sino como un instrumento de dominación. Asimismo en el sistema mundial, China como contendiente frente a la hegemonía en declive de Estados Unidos, podría superar a su contrincante pero en bloque al Occidente no es para tanto, por lo tanto llevará un tiempo importante para ser la economía líder del mundo. Por último, las diferentes visiones de connotados geopolíticos nos dan un estudio de prospectiva en la geopolítica mundial como algunas directrices en una posibilidad de un ascenso de China que dista mucho para superar a Occidente.

3. El comercio internacional en un contexto del “declive relativo” de la hegemonía de EEUU

La inédita decadencia de EE.UU. y sus efectos mundiales, ha terminado en descenso de su economía y la hegemonía mundial que se ha venido gestando. Desde esta doble perspectiva de involución interior y de la pérdida de sus intereses internacionales ante el incontenible crecimiento y desarrollo de China. Esto evidencia la importancia singular de análisis, particularmente en el comercio internacional y el devenir económico latinoamericano.

Cuando hablamos de comercio internacional no nos referimos al comercio exterior que se enfoca en la relación existente entre dos países, bloques o regiones económicas, sino desde el punto vista general, donde se visualizan todas las entidades comerciales que participan. De aquí, que el comercio internacional se construye en apertura de todos los países en un orden económico mundial, como es la economía del mercado liberal en el día de hoy, permitiendo que los países en vías de desarrollo, compitan en los mismos mercados que los países desarrollados. Sin embargo esta participación comercial no es del todo en beneficio mutuo de los actores comerciales. Precisamente en este contexto viene a relucir la teoría sistema-mundo de Wallerstein.

En este sentido, Krugman (2012) es enfático en manifestar: “La mayoría de los aranceles, cuotas de importación y otras medidas de política comercial, se impone fundamentalmente para proteger la renta de determinados grupos de interés” (161). Este fenómeno, Krugman lo concibe en términos de geopolítica económica, Wallerstein (2005) llama “sistema mundo”⁴ (23-25). El sistema económico internacional camina instrumentalmente en una dialéctica de países del centro y países semiperiféricos y periféricos. Este panorama en términos de relaciones internacionales para Dougherty (1993), se enmarca en un contexto de poder realista, neorrealista y liberal. Cuya participación comercial se requiere de una integración política. Esta integración, la política interna participa subordinada a la política internacional. En este nivel es la lucha por el poder en un entorno anárquico donde las naciones-estado desembocan en grandes potencias y estados menores (91).

Más adelante Dougherty (1993) en relación del comercio internacional en términos de relaciones internacionales, nos expresa fundamentalmente dos motivos sobre todo en la época moderna que ha provocado llevar a cabo la filosofía del comercio internacional. Primero, el consenso de bloques regionales basado en teorías de integración como el federalismo (Burgess), el funcionalismo (Mitrany) el interaccionismo comunicativo (Deutsch), gobernanza supranacional y el intergubernamentalismo liberal (443). En este sentido algunos bloques regionales actuales: la Comunidad Europea, la Comunidad Andina, el SICA, EL Mercado Común Sur, el TLC, la ASEAN, la Comunidad Económica Africana, etc. Segundo, como teoría alternativa, se ha aducido que los sistemas políticos se vuelven o se mantienen cohesivos por la presencia, o amenaza, de la fuerza. Autores como Hobbes y, en la sociología contemporánea, Dahrendorf, han instado al reconocimiento de la importancia del poder coercitivo en la integración de las comunidades políticas.

Frente a este drama del comercio internacional, vivimos en una etapa de transición de poderes. Es decir no vivimos ya en un mundo unipolar, sin duda que en el pasado se vivió en algún momento. Estamos en un mundo multipolar, particularmente China, India y Brasil o últimamente China, Rusia e Irán frente a Estados Unidos, como potencias emergentes económicas mundiales. Sobre todo EE.UU y China. En este sentido G. John Ikenberry profesor Universidad de Princeton y escritor de varias obras en geopolítica y relaciones internacionales en la lectura de sus tres artículos (a) el ascenso de china y el futuro de occidente ¿puede sobrevivir el sistema liberal? (b) La ilusión de la geopolítica, el poder duradero del orden liberal (c) El futuro del orden mundial liberal, internacionalismo después de América. Nos presenta los pros y contras en una eventualidad de traspaso de poder por China.

El problema es que China podría ser potencia económica mundial, pero no la economía líder. China no se encuentra solo frente a Estados Unidos, sino toda una tradición de teoría de Estado desde la paz de westfaliana 1648. La democracia no es practicada por todas las naciones del mundo, pero es una de las mejores alternativas de teoría de Estado Derecho político, frente a la autocracia y totalitarismo de china. Ikenberry (2008), agrega: “El aumento de China, sin duda, será uno de los grandes dramas del siglo veintiuno. Extraordinario crecimiento económico de China y La diplomacia activa ya está transformando el este de Asia y las décadas futuras verá aumentos aún mayores en el poder y la influencia chinos” (24).

Ante una situación de posible transición de poder entre la potencia hegemónica, Estados Unidos, y la potencia ascendente, China, los socios europeos de Washington se tendrán que resistir a cerrar filas con su aliado tradicional. En un mundo cada vez más multipolar, no existe ningún país que disponga de los medios económicos y militares para dominar el orden internacional por sí mismo. Por el contrario, necesita un amplio número de socios y aliados con intereses comunes, siendo el poder diplomático un elemento clave. No es la excepción China aumentado en las dos últimas décadas su expansionismo estratégico económico y político, particularmente en Asia y América Latina.

Aquí la pregunta ¿Seguirá la cooperación y el comercio internacional en un contexto de declive relativo de la hegemonía de EEUU?

La cooperación y el comercio internacional sin duda proseguirá, de hecho es una necesidad humana, cultural y económica. Ahora es, si seguirá el modelo neoliberal u otro modelo. A lo largo de la historia resulta evidente la presencia de paradigmas diversos: el feudalismo, mercantilismo y ahora el capitalismo. Esta crisis del sistema mundial podría ser de alguna forma beneficiosa para la periferia en las tendencias antagónicas entre EE.UU. y China si es que se quiere aprovechar. Sin embargo nos enfrentamos a una dura realidad de doble dimensión, particularmente América Latina que debe atenderse de manera urgente. A lo interno: la irracionalidad económica/política y socio/cultural y, a lo externo: las transnacionales extranjeras del centro, el simple hecho de inversión en cooperación mutua eso no existe. La inversión extranjera, siempre va junto algún interés particular. En esta lógica del mercado liberal en sustitución de las importaciones (modelo anterior) con la inminente llegada del neoliberalismo y la globalización. Dabat & Leal (2013) en su obra titulada “Declinación de Estados Unidos: contexto histórico mundial” expresan lo siguiente:

Ello conduce a un nuevo sistema financiero especulativo muy distinto al de depósito y préstamo regulado y de operaciones bursátiles “a viva voz”. El neoliberalismo polarizó fuertemente los ingresos en favor de las capas superiores y medio-superiores de la sociedad (incluido el trabajo de conocimiento) desplazando sus ahorros hacia los fondos privados de inversión; pero también privatizó los fondos de pensiones y favoreció la evasión fiscal de la riqueza hacia los paraísos fiscales, el mayor anonimato de los inversores, y el lavado de dinero y la delincuencia internacional (nacional) organizada en gran escala (8).

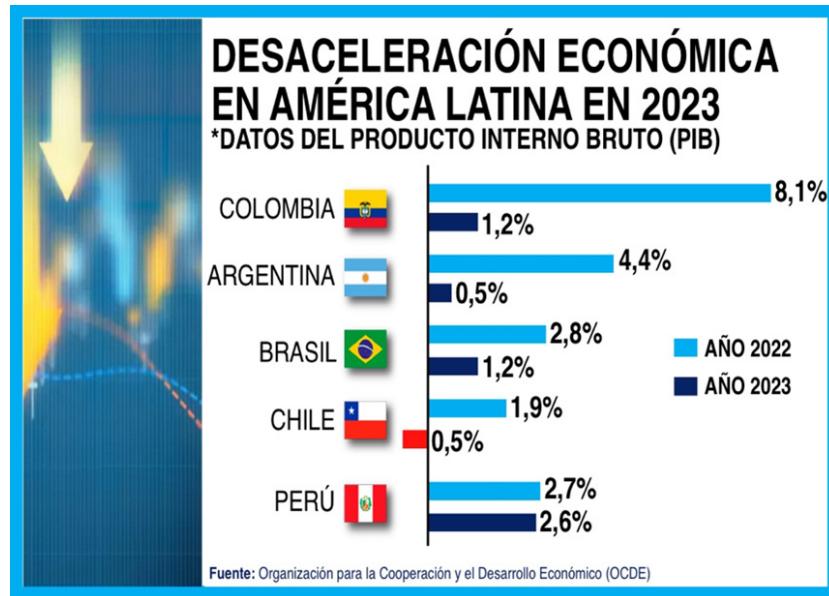
A la luz de este escenario Wallerstein (2003) nos advierte de manera categórica en su obra cuyo título *La decadencia del poder estadounidense* que la globalización de la economía mundo, en el sentido capitalista es una estrategia del sistema

mundo, estratégicamente en perspectiva a largo plazo (49). A manera de pregunta ¿Hasta cuándo podemos mutar este paradigma o doctrina de economía global? ¿Qué alternativas podríamos tomar en mejoras de nuestro contexto socio/cultural y económico/político?

4. América latina ante el nuevo escenario mundial, desafíos como reglas de posicionamiento

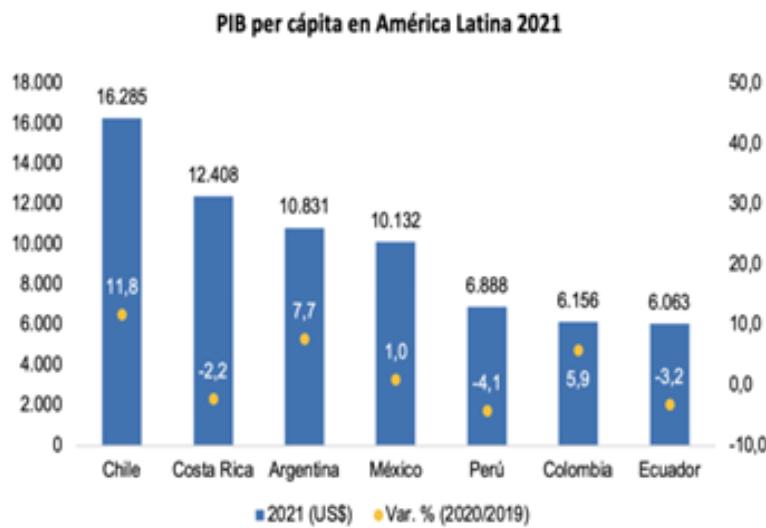
La competencia geopolítica entre los EE. UU. y China es el tema eje del escenario internacional, con rigor analítico en los últimos 20 años. Frente a este fenómeno de transición hegemónica y la inminente crisis del capitalismo neoliberal, podríamos visualizar a grosso modo dos desafíos: lo interno y lo externo que los países de la región Latinoamericana deben de tener en cuenta. En este contexto el término *desafíos* no debe de confundirse con soñar como una mera utopía, sino la ejecución como la anteposición real de aplicación de todas las características preestablecidas y planificadas durante un proceso de adecuación y conveniencia de las partes. Es presumible, tal proyecto no será tan fácil pero tampoco imposible. Aliado al pensamiento crítico, prospectivo y autónomo

Lo interno: América Latina del siglo XXI podría constituirse en una región de países con un dinamismo extraordinario de crecimiento económico, hasta por encima de los países del bloque latinoamericano en conjunto. La clave es, si es eficiente de insertar las reformas endógenas necesarias para desarrollarse. Un desarrollo equilibrado, inversión rentable, moneda sana, contrapeso fiscal, sistema educativo afín a las competencias de invención-innovación e invención, sustitución por los bienes y servicios y la construcción de un aparato estatal eficaz: con compromiso social, leyes justas, compromiso económico-político y cultural, una clase política con profunda formación de cultura colectiva y liderazgo posconvencional y con transparencia, afín a la ética del bien común, entre otros, son los principales desafíos. El siguiente cuadro nos presente un estudio reciente de la OCDE, América Latina en lugar de crecer decrece. Es decir, se reducen las estimaciones de crecimiento.



Fuente: <https://www.france24.com/es/programas/econom%C3%ADa/20221123-la-ocde-prev%C3%A9-un-2023-dif%C3%ADcil-para-am%C3%A1rica-latina-y-reduce-las-estimaciones-de-crecimiento>.

Los desafíos mencionados arriba, representan como problemas a resolver en la región latinoamericana. Por decir la situación fiscal, los intereses de las deudas y la corrupción. La siguiente grafica nos demuestra sobre el PIB de América Latina.



Nota: Países seleccionados según disponibilidad estadística actualizada.
Fuente: Datosmacro - Expansión.

Fuente: <https://www.panoramical.eu/columnas/71022/>

En los últimos 10 años Costa Rica seguido por Chile lidera a los demás países de la región el problema fiscal, el mayor problema todavía, los egresos van mayor parte

en gasto corriente y pago de intereses y no nuevas obras de infraestructura.

El déficit público va en aumento en Latinoamérica, es un tema de alta preocupación. En este caso la recaudación sigue siendo muy por debajo de los estándares normales, con una tasa tributaria del 20%, lo que significa una estructura regresiva tributaria, aunada a altas exoneraciones y evasiones al fisco.

En el tema de la corrupción, según el director del Centro Latinoamericano para la Competitividad y el Desarrollo Sostenible del INCAE Business School, Dr. Octavio Martínez (en el contexto del IX Foro Internacional de la Donación), indicó en entrevista en Honduras (2019) “Directivo de INCAE: los corruptos le roban a Latinoamérica \$350 mil millones cada año”. Los efectos no son más que un estancamiento económico que afecta directamente con el producto interno bruto de la región entre otros: representa el 5% del PIB, es un fenómeno sistémico por lo que se requiere intervenciones sistémicas, es un problema prioritario si quiere hacer una transformación hacia el futuro, la región centroamericana queda rezagada, porque los últimos 50 años el PIB ha retrocedido.



Fuente: <https://www.mentu.com.py/blog/952/corrupcion-en-america-latina-tiene-un-elevado-nivel>.

América Latina en tema de corrupción, en lugar de mejorar ha seguido en retroceso. Esto representa uno de los flagelos para las economías latinoamericanas.

En el ranking global un estudio de la clase política en relación con la corrupción, más de 180 países en el mundo por tres organismos internacionales: Índice de Percepción de Corrupción (IPC), ONG Transparencia Internacional (TI) y ONG de sociedad civil Asociación por una Sociedad más Justa (ASJ), dieron resultados mayormente negativos en la lucha por la corrupción. Por América Latina los mejores evaluados de transparencia fueron Chile, Uruguay y Bahamas. Por Centroamérica solamente Costa Rica.

El deseo de estos organismos internacionales es que todas los individuos o personas que pretendan a cargos de elección popular sean aquellas personas que cumplan con las leyes y que no representen intereses de grupos criminales y

corruptos.

Esta caída en el índice es un claro mensaje a la clase política. Y da por sentado, que es uno de los grandes problemas a solucionar donde la corrupción y la participación de la clase política, tal evidencia tiene una relación estrecha, entre la corrupción y la participación de los políticos

Interesante dato que podría servir para que la clase política y gobernante latinoamericano, como los actores empresariales y la sociedad civil, rompan filas como un solo bloque estratégico buscar mecanismos para demandar que el sistema funcione y tenga más transparencia, luchar contra los corruptos, reducir la impunidad, fortalecer las unidades especializadas de lucha contra la corrupción, para disminuir el flagelo de la no transparencia.

No todo es negativo de alguna forma, América Latina en perspectiva económica, Según estimación del Banco Mundial el dinamismo de la economía queda medianamente positiva, a pesar de la afectación del Covid-19, con la diferencia que Panamá sigue demostrando como el país más dinámico de Centroamérica. La siguiente tabla nos describe.

Proyecciones Banco Mundial PIB Latinoamérica 2021-2022



Elaborado por:
VALORA
ANALITIK

Un servicio Valora Analitik
Contáctenos: info@valoraanalitik.com www.valoraanalitik.com [@ValoraAnalitik](https://www.linkedin.com/company/valora-analitik/)

Con información de:
BANCO MUNDIAL

Fuente: <https://www.gruposura.com/noticia/nuevas-proyecciones-economicas-para-america-latina-planean-recuperacion-mas-moderada/>.

Otro de los aspectos con fines de corregir es el per cápita por persona. Otro de los problemas a evaluar hacia el futuro. En la siguiente gráfica. El PIB de Centroamérica según datos del Banco Mundial es bastante asimétrico. Nicaragua es el país más rezagado de la región. El Salvador está en ingresos bajos-medios. Costa Rica, Guatemala y Belice son de ingresos medios altos. Solo Panamá es el único país centroamericano, que está en la liga de naciones de ingresos altos de Latinoamérica. La grafica siguiente nos lo manifiesta al respecto.

Lo externo. También se debe definir con lucidez el posicionamiento internacional de la región latinoamericana para facilitar la ejecución de las reformas internas y recuperar el respeto internacional. Una región como América Latina, solo puede

desarrollar su economía y fortalecer su poder y prestigio si adapta con pragmatismo su política exterior a las condiciones imperantes en el escenario internacional.

Para América Latina, una región alejada del centro del conflicto y estratégicamente poco relevante para los intereses vitales de los dos contendientes (EEUU. y China, pese de otras potencias emergentes), las reglas óptimas de posicionamiento podrían ser lo siguiente:

En materia de seguridad y defensa es necesario reconocer la hegemonía norteamericana en el hemisferio occidental. Los Estados Unidos tienen la capacidad de proyectar su poder militar en el hemisferio y en nuestra subregión, capacidad que los chinos no tendrán por muchos años. Si no elegimos bien nuestro posicionamiento, estaremos expuestos a hacerlo bajo presión y en la peor de las circunstancias.

¿Le conviene a América Latina apostarle por mayor participación en el libre comercio regional y mundial? Más bien, se debe practicar un amplio pragmatismo económico y comercial global en todo lo que beneficie el desarrollo económico regional y nacional.

No debemos politizar, por razones de política interna o de preferencias ideológicas, las relaciones con los vecinos o la región. Los únicos criterios sostenibles son la defensa de los regímenes democráticos y el respeto por los derechos humanos.

No practicar una política internacional “principista”. La Latinoamérica actual no tiene los atributos de poder para gravitar en el diseño de las reglas y las instituciones que conforman el sistema político y económico mundial. La política exterior de América Latina del siglo XXI, no será efectiva para promover el interés nacional y generará problemas y fricciones que dificultarán el accionar nacional en los temas prioritarios de desarrollo económico (De la Balze, 2019).

Es conveniente reducir gradualmente la dependencia financiera Latinoamericana de ambas potencias en pugna. La competencia bipolar incrementará el perfil intervencionista de las dos grandes potencias en los asuntos internos de América Latina. Nuestro endeudamiento externo es excesivo, nos vuelve dependientes y nos expone a presiones que pueden involucrarnos en situaciones engorrosas para nuestros intereses. Un ejemplo de esto, la ley de Fortalecimiento de las Finanzas Públicas en América Latina, que no es otra cosa que la receta de las Instituciones financieras internacionales.

El desenlace final de la lucha por la hegemonía mundial es imprevisible e indescifrable. Lo probable es que en el largo plazo no se imponga la nación más poderosa, sino la que haya sabido crear la coalición más amplia y sólida en términos económicos y seguridad, y que además ofrezca un modelo de organización política y social más atractivo.

Todo esto aunado, en una prioridad educativa pragmática y tecnológica de pertenencia a los nuevos desafíos, tal como ha sido el talante de crecimiento y desarrollo en las nuevas economías actuales. En consonancia con el pensamiento crítico y la ética en todas nuestras acciones externas e internas, en un espíritu de eficiencia y eficacia de las políticas públicas.

5. Conclusiones o aprendizajes.

Tras el recorrido de este ensayo “El comercio internacional y la transición hegemónica en el siglo XXI”, se plantean tres aprendizajes:

Detrás de este escenario, es importante determinar el concepto de “poder”, no es más que adyacente en las acciones humanas en términos de relaciones internacionales. En este sentido el mencionado concepto no puede ser confundido como autoridad sino dominio. Este fenómeno de la transición hegemónica no es otra cosa que la lucha por el poder. Por otro lado, China tiene que trabajar mucho todavía, porque el enfrentamiento no es solo con EE.UU. sino con Occidente.

La crisis del capitalismo y al mismo tiempo la crisis de la primera potencia económica que es EE.UU., podría haber llegado a su final y al ocaso la supremacía Occidental. Pero también podría desembocar un enfrentamiento bajo la teoría del poder de transición. Por otro lado, podría imperar la teoría de ciclo del poder que como la alternativa de mejores condiciones.

En la vida del ser humano siempre hay aspiraciones, retos y desafíos. América Latina ante el escenario mundial. Debería aprovechar reinventarse a lo interno y externo. Sobre todo, a lo interno sino esta corregido ¿Cómo podríamos enfrentar en un contexto en la lucha de los dos poderes o de los poderes de los países centrales? Es la hora de América Latina, para que pueda salir de su letargo. Para ir en pos de un paradigma más allá de las materias primas, sino por bienes y servicios, entre otros.

Notas

¹ Se refiere al Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y la organización Mundial del Comercio.

² Se refiere a la Organización de las Naciones Unidas y el Tratado del Atlántico del Norte.

³ Según H.J. Mackinder para entender su teoría, la tierra se divide en tres características: Isla mundial comprende Europa, África y Asia la más poblada y rico de la tierra. Interior marginal: comprenden islas británicas y japonesas. Exterior insular comprenden: continentes de América y la Oceanía. Acceso: https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_del_Heartland. Confrntese en Dallanegra P., Luis (2010). Teoría y metodología de la geopolítica. Hacia una geopolítica de la “construcción de poder”. Acceso: <https://www.redalyc.org/pdf/421/42118500002.pdf>.

⁴ Lo que Wallerstein plantea: centro, semiperiferia y periferia.

Referencias

Bregolat, Eudénio. (2014). En torno al renacimiento de China. Santander. Universitat de Lleida. Acceso:

https://books.google.co.ve/books?id=9HhpBgAAQBAJ&printsec=copyright&hl=es&source=gbs_pub_info_r#v=onepage&q&f=false.

Canoussi, Dora. (2004). Poder y hegemonía hoy, Gramcsi en la era global. Mexico: Plaza y Valdés S.A.
Acceso:

<https://books.google.com.ec/books?id=2ZQ51ch46JQC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

Canoussi, Dora. (2001). Hegemonía, estado y sociedad civil en la globalización. México: Plaza y Valdés S.A. Acceso:

https://books.google.com.mx/books/about/Hegemon%C3%ADA_Estado_y_sociedad_civil_en_la.html?id=q57x9peo5UkC&printsec=frontcover&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

Cortes R. E. Enrique. (2014). La hegemonía cultural hoy: la hegemonía como método analítico en los estudios culturales. Filosofía Artes y letras. Volumen 14 - No. 22, 2014., Universidad de Costa Rica. Acceso:

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/pensamiento-actual/article/view/17776/17419>.

Dabat Alejandro & Leal Paulo. (2013). Declinación de Estados Unidos: contexto histórico mundial. Revista Problemas del Desarrollo. México: 174 (44), julio-septiembre. UNAM Acceso: <https://www.scielo.org.mx/pdf/prode/v44n174/v44n174a4.pdf>

De la Balze, Felipe A.M. (Dic-2019). La lucha por la hegemonía mundial. SciELO. vol.51 no.194 Santiago. Acceso:

https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-37692019000300195.

Dougherty, James. 1990. Teorías en pugna en las relaciones internacionales. Harper.Collins, Publishers, Inc.

El Economista, de Prensa Gráfica y EFE (2019). Directivo de INCAE: Los corruptos le roban a CA \$13 mil millones cada año. Acceso:

<https://tiempo.hn/directivo-de-incae-los-corruptos-le-roban-a-ca-13-mil-millones-cada-ano/>.

El Nuevo Diario. (2017). Nicaragua, en la cola del PIB per cápita del Istmo. Acceso: <https://elnuevodiario.com.ni/economia/497166-pib-per-capita-nicaragua-centroamerica/>.

Estrella de Panamá (2019). Banco Mundial ajusta en 4.5% su estimación de crecimiento para Panamá. Acceso: <https://www.laestrella.com.pa/economia/191010/4-5-banco-ajusta-p Panama>.

Friedman, George. (2010). Los próximos 100 años. España: Ediciones Destino.

García Picazo, Paloma. *Teoría breve de relaciones internacionales*. Madrid: Editorial TECNOS.

Gibson y Otros (2009). *Las Organizaciones: comportamiento, estructura y procesos*. (4^a ed.) México: Editorial: Mc.Graw Hill.

<https://studylib.net/doc/25816132/pdfcoffee.com-organizaciones-comportamiento-estructura-y->.

Gramsci, A. (1975). *Quaderni dal carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

Acceso. http://www.ristretti.it/areestudio/cultura/libri/quaderni_dal_carcere.pdf.

Guzman C, J. (2010). *El ascenso de China y las teorías verticales de relaciones internacionales: contrastando las lecciones de las teorías de la transición de poder y del ciclo de poder*. Revista uruguaya de Ciencia Política. Vol 19 numero 1. Acceso:

<https://www.redalyc.org/pdf/2973/297322675008.pdf>.

Ikenberry, G. John (2008). *El ascenso de China y el futuro de Occidente ¿puede sobrevivir el sistema liberal?* America. Foreign Affairs Latinamerica. Vol 87 No. 1 (Mayo/Junio), pp. 23-37). México

Ikenberry, G. John (2011). *El futuro del orden mundial liberal: internacionalismo después*. America. Foreign Affairs Latinamerica. Vol 90 No. 3 (Mayo/Junio), pp. 56-68). México

Ikenberry, G. John. (2014). *La ilusión de la geopolítica: el poder duradero del orden liberal* América. Foreign Affairs Latinamerica. Vol 93 No. 3 (Mayo/Junio), pp. 80-90. México.

Jost, J.T. y Otros. (2013). *Creencia en un dios justo. La Religión como una forma de Justificación del Sistema*. PSICOLOGÍA POLÍTICA. N° 47:55-89. Universidad de Nueva York. Acceso:

<https://www.uv.es/garzon/psicologia%20politica/N47-4.pdf>.

Krugman, Paul, Maurice Obstfeld y Marc J. Melitz. (2012). *Economía internacional: Teoría y política*. 9. ² edición. PEARSON EDUCACIÓN, S.A., Madrid. <https://rodorigo.files.wordpress.com/2019/03/economia-internacional-paul-krugman-ed-9.pdf>.

Kaplan, Roberto D. (2012). *La venganza de la geografía. Como los mapas condicionan el destino de las naciones*. Barcelona: RBA Libros S.A.

Kant, Immanuel (Versión castellana y estudio preliminar de Roberto R. Aramayo) (1968). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. Acceso:

<https://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos:ebooks/Kant,%20l.-Fundamentaci%C3%B3n%20>

[para%2ouna%20metaf%C3%ADsica%2ode%2olas%20costumbres%20\(Alianza\).pdf.](https://www.alianzapr.com/para%2ouna%20metaf%C3%ADsica%2ode%2olas%20costumbres%20(Alianza).pdf)

Munford, Lewis. (1966). La ciudad en la historia, sus orígenes, transformaciones y perspectivas. Barcelona Editorial Kairós. Acceso:

[https://istoriamundial.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/11/la-ciudad-en-la-historia_lewis-mumford.pdf.](https://istoriamundial.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/11/la-ciudad-en-la-historia_lewis-mumford.pdf)

Panamá América. (2019). América Latina: los cinco países con el crecimiento más rápido y el ingreso más alto. Acceso: <https://m.panamaamerica.com.pa/economia/panama-podria-pasar-ser-la-primer-a-economia-avanzada-de-america-latina-en-los-proximos-anos>.

Sanchez Mugica, Alfonso. (2018). El orden mundial y la reconfiguración hegemónica en el siglo XXI. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales. vol.63 no.233. Universidad Nacional de México. Acceso:

[https://www.scielo.org.mx/pdf/rmcps/v63n233/0185-1918-rmcps-63-233-365.pdf.](https://www.scielo.org.mx/pdf/rmcps/v63n233/0185-1918-rmcps-63-233-365.pdf)

STATISTA. (2024). Ranking de países con mayor producto interior bruto (PIB) estimado de 2022 a 2028. Acceso:

<https://es.statista.com/estadisticas/600234/ranking-de-paises-con-el-producto-interior-bruto-pib-mas-alto-en/>.

Toamassini, Luciano. (1991). La política internacional en un mundo postmoderno.

Argentina:Grupo editor latinoamericano. Acceso:

<https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/82ecd5b5-8c2c-4989-9a45-c27da818debd/content>.

Wallerstein, Immanuel. (1991). Geopolítica y cultura, ensayos sobre el moderno sistema mundial. Barcelona: Editorial Kairos.

Wallerstein, Immanuel. (2005). Análisis de sistemas-mundo: una introducción. España;siglo XXI Editores S.A.

Wallersteín, Immanuel. (2003). La decadencia del poder estadounidense. México: Ediciones Era.

Weber, Max. (2014). Economía y sociedad. Mexico: Fondo de Cultura Económica. Acceso: <https://zoonpolitikonmx.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/08/max-weber-economia-y-sociedad.pdf>.

Jonathan Delgado Ledezma

Arquitectura del espacio urbano: memoria, identidad colectiva y arte público como generadores de paisajes sostenible

RESUMEN

Este artículo analiza la relación entre la memoria colectiva, la identidad y el espacio urbano, donde se destacan la relevancia de los recuerdos, experiencias y símbolos en la configuración de la identidad social. El objetivo es mostrar el paisajismo como una disciplina clave en el diseño de espacios públicos, al considerar la relación entre la ciudad y el paisaje, así como la importancia de la sostenibilidad y la integración de elementos naturales y artificiales con el fin de evidenciar la teoría de los principales autores, junto a varios ejemplos aplicados con los modelos de sostenibilidad urbana y ecodiseño.

Palabras Claves: memoria, identidad, arte, arquitectura, diseño del paisaje.

Abstract: This article analyzes the relationship between collective memory, identity and urban space, highlighting the relevance of memories, experiences and symbols in the configuration of social identity. The objective is to show landscape architecture as a key discipline in the design of public spaces, considering the relationship between the city and the landscape, as well as the importance of sustainability and the integration of natural and artificial elements in order to evidence the theory of the main authors, along with several examples applied with models of urban sustainability and eco-design.

Key words: memory, identity, art, architecture, landscape design.

Autor/ Author

Jonathan Delgado Ledezma
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0000-2331-8220

Correo: jonatan.delgado@ucr.ac.cr

Recibido: 26/01/2025

Aprobado: 07/05/2025

Publicado: 08/07/2025

1. Introducción

El siguiente análisis aborda de manera comprehensiva cómo el espacio urbano se convierte en un generador de memoria e identidad colectiva. A través de conceptos como la memoria, la cultura, la interacción social y la comunicación, se explora cómo las experiencias vividas en un espacio público se entrelazan con la historia y las emociones de quienes lo habitan,

para construir así una identidad social y urbana única.

La investigación planteada por diversos autores destaca la importancia de elementos como el arte público, el muralismo, el diseño gráfico, la señalética y el paisajismo en la activación y enriquecimiento de los espacios urbanos junto con diversos ejemplos implementados en los modelos de sostenibilidad urbana y ecodiseño. Estos recursos son fundamentales para transmitir la memoria urbana, fomentar la identificación de los individuos con su entorno y promover una interacción significativa con el espacio que ocupan.

Desde la psicología ambiental hasta la integración de elementos interculturales en la señalética, el artículo destaca la relevancia de diseñar espacios que no solo sean funcionales, sino también estéticamente agradables y emocionalmente significativos para las personas usuarias. El ecodiseño emerge como una metodología clave para abordar la sostenibilidad en el paisajismo urbano y garantizar la preservación del entorno natural en las ciudades.

2. La construcción de la identidad desde la vivencia del espacio urbano

Uno de los conceptos centrales del análisis de este tema se enfoca en el espacio como generador de memoria, el cual engloba diferentes subconceptos y significados, que permiten lograr una construcción de una ciudad. Campos (2004) afirma que existen puntos importantes dentro de este proceso, como lo es la dinámica demográfica general, la dinámica económica y la dinámica política y social, que permiten desarrollar una investigación urbana que posea leyes, requerimientos y desafíos sobre el espacio público y que pertenezcan a un orden cultural simbólico, que consiste en ajustar ciertas conductas y contar con diferentes esquemas de percepción.

2.1. El espacio urbano como generador de memoria e identidad colectiva

Según Monrey (2008) en Santos (2010), la definición de memoria es definida como:

Aquello que en el pasado fue objeto de una experiencia que resultó inolvidable, algo que se aprendió entonces, que se conserva y de lo que se sigue aprendiendo todavía, buscando su justa medida, cada día que en este presente aflora el recuerdo de aquel pasado (51).

Mudrovic (2005) en Santos (2010) menciona que: La memoria colectiva es la materia misma de la historia; señala la dirección que tomó, en sus comienzos, la reflexión historia-memoria (49), por lo cual ambos autores coinciden en que la memoria está basada mayormente en experiencias y en historias vividas.

De acuerdo con Paz (2016), la memoria es parte fundamental de la identidad social y urbana de las ciudades; también afirma que cada uno de los objetos, procesos y lugares unen los símbolos con un significado, como parte de una experiencia histórica de la ciudadanía en un determinado espacio. A fin de que la memoria pueda expresarse

en un contexto urbano, debe existir un arte público para que funcione como medio de transmisión, y a su vez, como generador de símbolos. La autora también menciona que la memoria es uno de los principales elementos que constituyen la memoria urbana, la cultura, la interacción social y la comunicación.

Campos y López (2004) afirman que un recuerdo sobre un lugar se inscribe en la memoria, y tiende a crear un vínculo entre una persona o un grupo con un lugar. Estos lugares son valorados más allá de la función o uso que estos posean, ya que pueden ligarse a la emotividad y a la historia de algunos elementos representativos. Ahora bien, según Otañón (2014), las personas frecuentan nuevos sitios, lugares, espacios y ciudades para obtener nuevas experiencias, pero siempre vuelven al lugar de su procedencia, cerca de sus objetos, su hogar, sus historias, su zona de confort y su familia. Lo anterior comprueba que las personas no suelen darse cuenta de la importancia que tiene el sentimiento de espacio urbano y la memoria, ya que si ocurre algún cambio en el espacio, se ve reflejado el sentido de pertenencia y memoria de un lugar o sitio.

Según Paz (2016), la memoria está ligada en gran medida a la subjetividad debido a que el punto de partida es la experiencia vivida y es esta la que toma cuerpo; sin embargo, existe un hilo conductor común, en el que confluyen los trazos principales espaciales y temporales de los acontecimientos. A estos se aferran las prácticas artísticas al referenciar y dar importancia al recuerdo, los espacios de memoria y la huella transferida a su entorno durante el transcurso del tiempo y las condiciones sociales; es por esto por lo que, según los autores anteriormente mencionados, el espacio urbano y la memoria puede influenciar las vidas de las personas, ya que los recuerdos, los sentimientos y las experiencias forman parte importante de estos conceptos.

Un ejemplo clave de lo señalado es la imagen mental que tienen las personas tras la modificación o traslado de un edificio o un lugar muy famoso como un hospital, cine, teatro o la construcción de un nuevo lugar donde no había nada; si las personas tratan de recordar el lugar antes de que sufriera la transformación, tuviese otro aspecto físico o estuviese ubicado en otra zona, se puede inferir que cada uno de esos lugares fueron marcados por medio de la ubicación y la memoria colectiva. Esto es complementado por Rossi (2004) en Santos (2010), quienes afirman que la ciudad en construcción y transformación es sede de la memoria colectiva y que esta se transmite por medio de monumentos escultóricos y arquitectónicos. Asimismo, la relación que existe entre memoria colectiva y ciudad es apasionante, compleja y difícil, ya que está sujeta a circunstancias políticas y sociales que se basan en un momento histórico.

No existe una sola memoria colectiva, sino que existe una diferente por cada grupo social; ejemplo de ello es la memoria colectiva de los grupos sociales que ganaron o perdieron la Guerra Civil, como lo menciona Le Goff (s.f.) en Otañón (2014), la memoria colectiva es diferente porque depende del poder y del control administrativo que tenga cada grupo social y por lo general, está dirigido por alguien que administra la expresión pública de la memoria colectiva, lo que implica que controla la identidad.

Ricoeur (2004) en Santos (2010) describe la memoria como el acto en el que se traen al presente recuerdos y experiencias del pasado, por el cual se puede

comprobar que existe una historia o un suceso. Para Ricoeur, la lucha contra el olvido es de importancia para mantener el recuerdo, ya que la identidad de las personas está regida por la memoria y en ella están guardados cada uno de los momentos, vivencias, experiencias y recuerdos.

Al respecto, Maderuelo (2010) afirma que el hombre tiene la necesidad de convivir y estar rodeado de personas que tengan afinidad, lo que ha obligado al ser humano a tener tipos de reglas y comportamientos que permitan la convivencia. De esta forma, nace la necesidad de construir estructuras y formas de vivir diferentes que permitan crear pequeños espacios que posteriormente fueron llamados ciudades. Por lo tanto, según Campos y López (2004) la memoria funciona como principio en el momento de tomar decisiones e implementar mecanismos de construcción en el espacio que se desea acondicionar, así como en el desarrollo, preservación histórica y cultural del sitio.

El concepto de espacio urbano, según Loos (s.f.) en Santos (2010), es una distribución del espacio en ciudad, en la que se desarrollan reglas, leyes y relaciones sociales. En lo urbano los hombres expresan sus historias y sus contradicciones y se unen personas con propósitos políticos, sociales o con propósito de intercambiar opiniones.

Cabe destacar que, para hablar de espacio urbano, hay que aludir a espacio público, a lo que Santos (2010) se refiere como lugar o el espacio donde todas las personas por igual comparten un mismo sitio y tienen los mismos derechos sin importar su condición. Adicionalmente, Augé (1992) define el lugar como el espacio donde se pueden leer identidades colectivas o individuales; contrariamente, los no lugares son los espacios que no remiten a nada, en los cuales no se puede contar con historias, vivencias o zonas de sentido social.

Lynch (2008), en el libro *La imagen de la ciudad*, menciona que no es nada sorprendente el arte de modelar la ciudad, para poder tener un goce sensorial. Lynch indica que los lugares y trayectos en los ambientes urbanos provocan una interacción visual por medio de formas, funciones y significados que forman parte de la identidad de cada espacio. Jodelet (2010) agrega que la percepción del diseño urbano depende de las vivencias sociales de cada espacio.

Existen tres tipos de espacios: el espacio vital, el espacio existencial y el espacio simbólico, los cuales confluyen en el vacío urbano como sitio relacional que permite la integración de los aspectos de forma, función y significado, necesarios en la identidad de los lugares públicos de la ciudad, para lograr una visión integradora del paisaje urbano.

2.2. Activación del espacio urbano por medio del arte público

El arte público abarca distintas prácticas que tienen como fin intervenir, interactuar e incidir en el ámbito urbano. Todo el arte es público y busca tener un contacto directo con las personas usuarias en el espacio donde este se exhibe.

Según Monleón (2000), el arte público es todo aquello que se presenta de manera pública, por ejemplo, en plazas, calles, parques, entre otros. También menciona que el arte público está ligado a un contexto sociopolítico en el que influyen la educación,

la comunicación y otros ámbitos de la cultura. El filósofo Habermas (s.f.) en Monleón (2000) alega que el espacio público es una esfera donde las personas pueden discutir entre ellas y generar su propia política.

El arte público no está ligado a lo que comúnmente se piensa. Cruz (2014) apunta a que el arte público dejó hace años de ser esa escultura que se ubicaba en el centro de los parques en una base de metal o concreto. En la actualidad, tanto las ciudades han cambiado como la idea del arte caduco, es decir, la ciudad ya no se siente atraída ante esta concepción tradicional. De esta manera, las vanguardias se encargan de incursionar en este mundo del arte público y por medio de las diferentes representaciones, se busca incentivar a la educación, al interés por el contorno arquitectónico, servir a la sociedad y expresar el arte en la calle.

Esto provoca que el arte público se convierta en una serie de mezclas de campos creativos, que permiten la introducción de nuevos procedimientos, materiales y tecnologías que rompen con esta idea tradicional anteriormente mencionada. Además, en la actualidad existe la posibilidad de realizar arte público permanente o efímero y puede ubicarse en diferentes zonas como autopistas, bancos, espacios abiertos o edificios públicos, demostrando así que este tipo de intervención se ha extendido en los últimos tiempos.

Según Cruz (2014), dicho esparcimiento ocurre porque este arte tiene la capacidad de ampliar, cambiar y mejorar el aspecto de la calidad ambiental en los diferentes espacios; esto para dar una nueva imagen, crear nuevos eventos o lograr que los habitantes puedan obtener una nueva perspectiva del lugar que frecuentan o transcurran a menudo. Cada uno de estos cambios o modificaciones pueden provocar en las personas reacciones positivas como paz, tranquilidad, felicidad, entre otros.

Dicho arte que se expone al público en general, y no en espacios cerrados como museos, galerías o instituciones privadas, permite a los ciudadanos enriquecer su capacidad crítica y experiencia estética para que sean parte de las intervenciones que en la actualidad son expuestas. Cruz (2014) describe que el arte público se utiliza también para la enseñanza, instrucción, adoctrinamiento y práctica artística, con lo cual se ofrece de este modo la posibilidad de comunicación y mejora de las relaciones humanas.

Según Cruz (2014) el arte público puede traer confusiones a los ciudadanos que son los receptores del mensaje, porque la compresión no solo debe provenir del artista, sino que ambos deben comprender cada manifestación y expresión que se convierte en un medio para mover y atraer masas. De este modo transforma la ciudad en un espacio narrativo que esté conformado por historias y relatos que eduquen y sensibilicen al espectador.

González (2012) describe que el arte público ha ido creciendo en gran medida y se ha ido conociendo como un medio para identificar a la ciudadanía, el cual crea mapas e imágenes relacionadas con la identidad de una ciudad y diseña lecturas simbólicas y estéticas que se convierten en un nodo y hasta en una marca. Dentro del arte público es importante destacar que este viene acompañado de transformaciones y reglas que incluyen la democracia e ideologías políticas.

Siguiendo con lo anterior, González (2012) indica que, en su mayoría, estos proyectos buscan ampliar y renovar las ciudades, para atacar los problemas urbanos,

ahora bien, Muñoz (2008) en González (2012) menciona un esquema el cual consiste en nuevos requerimientos urbanos:

- La imagen es un medio para la producción en la ciudad, las referencias, el diseño de iconos urbanos, la necesidad de condiciones en cuanto a seguridad y parámetros de diseño que llevan un control visual y de comportamiento y permiten la facilidad del desarrollo de elementos claves para cada espacio.
- Se deben implementar formas morfológicas que abarquen zonas importantes de la ciudad como reservas naturales, parques y centros turísticos; así mismo el consumo frecuente del espacio, sus comportamientos vinculados a las diferentes experiencias que viven los visitantes del sitio y cómo lograr atraer usuarios al espacio.

Por un lado, Muñoz, en González (2012), concluye que el espacio urbano no es un aspecto de homogeneización, sino de transformación, que busca abarcar las diferencias y encuadrarlas, con el fin de definir una ciudad que se pueda asimilar fácilmente por parte de diversos tipos de personas usuarias, tanto el habitante de muchos años, como el inmigrante o el que pasó sus vacaciones de fin de año en el sitio.

Por otra parte, Monleón (2000) agrega una definición para el arte público, la cual coincide con la mayoría de los autores anteriormente mencionados; afirma que toda aquella intervención que se desarrolla en un ambiente abierto y expuesto como calles y espacios donde todas las personas tienen libre acceso y tránsito, se convierte en “público”. Asimismo, menciona la importancia del análisis previo por parte del artista o de cada una de las instituciones que plantee una intervención artística.

Además, García (2012) afirma que el arte público es un tema un poco complicado y que implica en gran parte incluir a la sociedad, ya que esta es la que construye y manifiesta su propia cultura. En este sentido, se considera que una función importante del arte es lograr la sensibilidad humana y, de este modo, llegar a alcanzar una experiencia estética, sensorial y corporal. El arte público es una construcción entre ciudad y sociedad, que está ligado a la creación de elementos, materias, sujetos y conceptos, que se relacionen entre sí. Las presentaciones de orquestas, los coros, los actos protocolarios, el teatro, el circo, la pintura, la escultura, entre otras, forman parte de un espacio público y cívico.

3. El muralismo como intervención pública y artística

El muralismo es una de las formas de expresión más importantes del arte público, el cual tiene antecedentes muy antiguos en la creación de imágenes con significaciones sagradas y religiosas. En el contexto latinoamericano, destaca el muralismo mexicano como una de las manifestaciones artísticas más notorias y tomadas como punto de referencia en la construcción de este tipo de arte como generador de memoria e identidad colectiva.

El muralismo tiene gran sentido simbólico en la recuperación del pasado y de

participación de la ciudadanía, debido a que es parte de la obra desde la intervención manual e ideológica y su significado es de carácter sociocultural. La formación y el conocimiento en técnicas y procesos pictóricos clásicos vinculados con la pintura mural generan una práctica que se desarrolla con un tratamiento contemporáneo, técnico y conceptual, inspirados en intervenciones públicas.

Gombrich (2011) es autor de investigaciones sobre la función social del arte y la comunicación visual, y manifiesta que “*La forma acompaña a la función*”, refiriéndose a trabajos de pintura mural y publicidad exterior. Esta frase trata de vincular el arte con la funcionalidad y agrega la historia del mural como parte esencial, ya que los murales se crean con el fin de transmitir, a los individuos, historia e información. Cada mural cumple con la función de ser un puente comunicador entre las imágenes y las personas.

Al analizar una pintura mural de gran formato, colocada en un espacio público y que se mezcla con la arquitectura que ya existe en el sitio, surgen varias incógnitas, las cuales pueden ser descubiertas si se realiza una investigación a lo largo de la historia. Además, pueden responder a lo que en la actualidad se le llama mundo de la imagen; la pintura mural está cada vez más rodeada de connotaciones y tradiciones culturales que se vuelven más élites como el arte contemporáneo, que no permite la fácil y rápida comprensión e interpretación.

La funcionalidad de los murales es parte importante, ya que la orientación, el soporte, el clima y el propósito por los que son creados son aspectos esenciales. Cabe destacar el significado y surgimiento del nombre mural, el cual proviene del latín *muralis* y significa que proviene del muro. Además, se debe ser consciente de que no toda imagen que se encuentre extendida en un muro es un mural.

Andrade (2015) destaca la importancia de los diferentes tipos de arte público y describe que cada uno de estos espacios son creados para las personas, pues se consideran una integración o una extensión del paisaje; por ejemplo, incluye luz natural, tiempo y procesos individuales y sociales. Según la historiadora de arte Baudino (2008), en Andrade (2015), el arte público tiene como función recuperar el sentido cívico y la conciencia social. Baudino (2008) indica que, dentro de la creación del mural, se resalta la importancia de crear sentido de pertenencia y activar el sentido de identidad por medio de elementos importantes como instrumentos e implementos utilizados para la creación de arte, un mundo de imágenes que fomenten la cultura y la identidad en dichos espacios.

Por medio del muralismo, se pretende generar un espacio que trasmite información a sus espectadores, acompañada de la psicología del color y de las sensaciones que provoca el uso de este tipo de arte. También se busca la implementación de cuestiones técnicas e históricas, pigmentos, soportes y métodos que permitan crear un conjunto de imágenes visuales que ayuden a crear el concepto de identidad en las personas usuarias.

4. Diseño gráfico y ambiental como recursos efectivos del ecodiseño

La creación del espacio público debe partir de la sensibilidad del hombre; es por esto por lo que se han generado una serie de estudios, para el desarrollo de teorías

sobre la forma idónea de diseñar estos lugares, que exploten de manera adecuada los sentidos y la percepción de las personas usuarias. El diseño de los espacios públicos debe ir de la mano de las necesidades específicas de las personas usuarias, así como de las problemáticas y condicionantes presentes en un espacio; la teoría del ecodiseño puede ser abordada desde las disciplinas del diseño gráfico y el diseño ambiental.

4.1. Percepción del entorno físico a través de la psicología ambiental

Según Tamayo (2012), desde la década de 1970, el medio ambiente se convierte en tema de investigación interdisciplinaria, como resultado del deterioro de los recursos naturales y la afectación de la vida humana. A consecuencia de esta problemática, surge el planteamiento de la psicología ambiental, es decir, como medida para el desarrollo de técnicas y soluciones prácticas que faciliten el buen funcionamiento y aprovechamiento de los espacios, en donde los individuos y el entorno obtengan el máximo de beneficios.

Adicionalmente, Calixto y Herrera (2010) exponen que la percepción forma un marco de referencia construido de manera constante por las experiencias vividas, las cuales no se encuentran aisladas, sino que intervienen en la cotidianidad. Dichas experiencias son percibidas a través de los sentidos, ya que el individuo las interpreta dependiendo de las circunstancias que experimenta. Así mismo, los autores agregan que “La percepción determina juicios, decisiones, conductas y lleva a conocer el ambiente físico inmediato a través de los sentidos; al mismo tiempo que interviene a provocar actitudes y sentimientos favorables o desfavorables hacia las características del ambiente físico” (232).

La cita anterior recalca la importancia de lograr en los espacios públicos una experiencia sensorial que atraiga al observador, de manera que, si las características del espacio físico son positivas, el espacio es recordado por la persona usuaria y, a su vez, adquiere identidad; esto se logra como producto de la psicología ambiental. Para Tamayo (2012) el objetivo principal de la psicología ambiental es el estudio del comportamiento humano en relación con el medio ambiente en el que se desarrolla. Además, la siguiente afirmación hace hincapié en el deber del diseñador de aprovechar los potenciales del espacio para crear nuevas experiencias y lugares que contrarresten las problemáticas y deficiencias de este:

La psicología ambiental analiza todo lo que nos afecta en el espacio, como lo son las exigencias ambientales, el ruido, la contaminación, las dimensiones de los espacios, los colores, un sinfín de características que contienen nuestra vida y que nos llevan a examinar cómo podemos aprovecharnos de ella (Tamayo, 2012, 13).

Como complemento de lo anterior, Holahan (2000) afirma que la psicología ambiental “Es una disciplina cuyo objetivo es investigar la interrelación del ambiente físico con la conducta y la experiencia humana, esto implica un diseño que contemple aspectos personales como la residencia, gustos, intereses y actitudes particulares” (21). Esto coincide con lo planteado por Tamayo, ya que los diversos estímulos

sensoriales que el individuo obtiene del ambiente físico producen, en cada entorno, información perceptual compleja y dinámica que ayuda al individuo a identificar características importantes y a disfrutar de una variedad de experiencias estéticas.

Leandro (2007) coincide con el planteamiento de Tamayo y Holahan, en que la psicología ambiental abarca la relación del individuo en su contexto, desde las exigencias ambientales externas, determinado por el paradigma adaptativo, el cual supone que la conducta está motivada por la comprensión del entorno en la mitigación de amenazas, la reducción del estrés, tales como los desastres naturales, los colores del ambiente, mala iluminación, lo que puede generar incomodidad o efectos positivos en los estados de ánimo.

Para este autor, no solo influye la percepción individual con el entorno, sino que implica otros aspectos de carácter social, cultural y ambiental, los cuales intervienen en la percepción y proponen una conducta colectiva y sostenible. Tal y como lo describe Leandro (2007):

La psicología ambiental es una psicología del espacio, ya que analiza las percepciones, actitudes y conductas de individuos y comunidades en su explícita relación con el contexto físico, ambiental, social y cultural, donde estos existen. Las nociones de espacio y lugar ocupan una posición central, esta disciplina opera, entonces, a diferentes niveles de referencia espacial, permitiendo así la investigación de las interacciones persona-entorno de individuos, grupos o sociedades en cada nivel (Leandro, 2007, 423).

Según lo planteado anteriormente, por un lado existen una serie de factores que pueden beneficiar al diseño de manera positiva o de manera negativa, y en cómo se relaciona el individuo con un ambiente, tales como los ambientes con luz cálida y confortable, clima templado, colores saturados, sonidos relajantes; por otro lado, los ruidos fuertes, luces brillantes, frío o calor extremo, crean ambientes que propician estrés psicológico y son los causantes de efectos negativos en la salud. En consecuencia, los estudios de psicología ambiental demuestran que los espacios públicos de las áreas urbanas deben diseñarse de manera tal, que apoyen múltiples actividades mediante la humanización de dichos espacios por medio de la participación ciudadana.

Algunos de estos factores como el color, la luz y las texturas transmiten sensaciones y percepciones distintas a cada uno de los individuos, los cuales están presentes en el ambiente del espacio urbano. Según la psicología del color, cada tono es el resultado del proceso de percepción y depende del criterio de cada persona. Así como lo expone Neufert (2007) “Los colores son una fuerza que actúa en el hombre provocando sensaciones de bienestar o malestar, de actividad o de pasividad. La aplicación de determinados colores puede incrementar o reducir el rendimiento en determinados espacios” (Neufert, 2007, 40). La afirmación del autor demuestra el potencial de los colores para influir en el estado de ánimo y comportamiento de las personas, lo cual puede ser aprovechado por los diseñadores para crear espacios que exploten la posibilidad experiencial de los colores.

González (2014) plantea al respecto que la aplicación del color en entornos públicos debe llamar la atención, revitalizar el espacio o incrementar la seguridad

del ciudadano. Además, la capacidad de percepción de cada individuo está dominada por su propia concepción: “La característica subjetiva de la apreciación de los colores, hace que los efectos secundarios sean los más discutidos, ya que pueden variar de acuerdo con los diferentes individuos. Cada color puede producir muchos efectos distintos, e incluso contradictorios” (12). Es por esto por lo que una zona con un adecuado uso de la psicología del color se convierte en un atractivo para las personas usuarias.

Otro elemento que influye sobre la percepción es la luz, cuyo concepto es definido por Calvillo (2010) como “Energía radiante, que es capaz de excitar la retina del ojo humano y producir, en consecuencia, una sensación visual” (28). Los patrones de luz y oscuridad afectan la percepción del mundo, las respuestas emocionales y psicológicas son elementos esenciales que permiten obtener información del entorno. La modificación perceptual del espacio, por medio de la iluminación de los espacios públicos, puede generar nuevas experiencias en las personas usuarias, pero no debe ser vista únicamente de manera decorativa, sino como ente activo en la producción del sentido, ya que puede ser fundamental para la ambientación de un lugar, utilizarse como señalización o crear diferentes escenarios en un mismo lugar.

Así mismo, según Pernett (2010), otro de los elementos que provoca sensaciones en los espacios urbanos son las texturas, las cuales se visualizan en las superficies de la ciudad y definen el carácter espacial de los entornos urbanos. Además, las texturas, al relacionarse con la luz y el color, generan una percepción gráfica en la persona usuaria. El autor agrega que:

La incidencia en la percepción visual de estas texturas, que forman superficies de contenedores en su configuración de fachadas, pisos y sus contenidos, es manipulable por el diseñador, envolviendo la ciudad, dando un carácter al espacio a través de su piel, definiendo sus usos y sensaciones (66).

La cita anterior demuestra que la importancia de las texturas en las superficies no solo es relevante por su carácter sensorial, sino que tiene fuerte incidencia como manifestación cultural, funcional y físico-emocional. Este último aspecto genera de manera inconsciente emociones y una necesidad de respaldar una identidad socio-urbana. Como lo plantea Pernett (2010):

Son las personas que por medio de sus propias vivencias, experiencias y percepciones construyen identidades con los espacios urbanos que usan esporádicamente o permanentemente. Esos usos dejan huellas en la ciudad y son estas huellas de uso las que precisamente nos hablan de las identidades (Pernett, 2010, 57).

Por tanto, para generar identidad en el espacio público, es necesario la utilización de estrategias que influyan en la conducta de las personas usuarias, desde la experiencia y la percepción; estrategias que sean fácilmente recordadas y reconocibles.

Las teorías mencionadas anteriormente evidencian pautas de diseño a nivel de percepción en los espacios a partir de la psicología ambiental, las cuales muestran

que en el ser humano interfiere de diferentes formas en cuanto a pensar, sentir y percibir. Los espacios no son ajenos a estos procesos de percepción, donde las formas, colores, luz, texturas, entre otros, tienen un papel fundamental en su activación. El deber del diseñador en la intervención de espacios públicos es crear soluciones a las necesidades específicas de las personas usuarias y de la ciudad, desde un diseño participativo que permita la sostenibilidad del proyecto.

5. La señalética como componente fundamental del espacio público

Según Mazzeo (2017) cuando los seres humanos comenzaron a desplazarse por el territorio terrestre han tenido la necesidad de señalar áreas físicas para facilitar la circulación y ofrecer información relevante para poder ubicarse en el espacio. En la actualidad, el desarrollo de las ciudades y los cambios en los medios de transporte incrementaron la necesidad de señalizar los flujos de peatones y vehículos en los recorridos urbanos.

Para solventar la necesidad de señalizar en el espacio público, nace el concepto de señalética, el cual menciona Costa (1987) como la parte de la ciencia de la comunicación visual que estudia las relaciones funcionales entre los signos de orientación en el espacio y los comportamientos de los individuos. Se suma a esto el hecho de que la señalética surge de la comunicación social y de la comunicación de la información, y constituye una disciplina técnica que colabora con la ingeniería de la organización, la arquitectura, el acondicionamiento del espacio y la ergonomía bajo del marco del diseño gráfico.

Mazzeo (2017) también define el concepto de señalética como el diseño de programas que responden a la necesidad de información y de orientación que se genera por el fenómeno contemporáneo de la movilidad social y la multiplicación de servicios públicos y privados en el ámbito cívico, cultural y comercial, tales como: transportes, seguridad, sanidad, circulación, esparcimiento y ocio. La señalética tiene por objetivo identificar, regular y facilitar el acceso a los servicios requeridos por los individuos en un espacio dado.

Según Quilly (2014) otra manera de entender la señalética es como rama del diseño gráfico que desarrolla un sistema de comunicación visual basado en símbolos, que posee como objetivo orientar a las personas en un espacio geográfico. Además, menciona varios factores que son necesarios para diseñar señaléticas coherentes para determinado entorno: la ubicación geográfica, la nacionalidad, el lenguaje, la identidad y los elementos representativos de la cultura.

La señalética, según menciona Cuéllar (2008), actúa entre ámbitos básicos como el vínculo con la persona usuaria y al ámbito institucional, lo que puede formar parte del sistema de señales urbanas donde el diseño debe considerar los códigos comunicacionales de control y de implementación que regulan el flujo del público. Por último, se tiene que tomar en cuenta el crecimiento de los espacios físicos, las infraestructuras y los servicios, para el diseño de este componente.

García (2014) estudia la obra de Wyman, quien afirma que, para realizar un buen sistema de señalética, es necesario, también, tener en cuenta la ubicación y la dirección en donde se va a situar, ya que es de suma importancia saber en dónde está la persona

usuaria y hacia dónde se dirige. Además, debe tomarse en cuenta la legibilidad de la tipografía e iconografía, para que las personas puedan leer fácil y rápidamente cada elemento. Como se mencionó anteriormente, el propósito principal del diseño señalético es ayudar a localizar con mayor rapidez los lugares que pretenden transitar las personas usuarias del espacio, para lo que se utilizan herramientas de diseño que implican la creación y desarrollo de sistemas de información dirigidos a orientar y dirigir a las personas en entornos naturales y urbanos.

García (2014) menciona que se deben enfatizar las relaciones entre esquemas urbanos y espacios arquitectónicos, que omiten la concepción de un producto desconectado del entorno, lo que significa que la señalética debe estar diseñada para un contexto específico que posee necesidades y servicios concretos, que le dan una identidad única al espacio, basada en una comunicación efectiva ya que, según Wyman, una buena señalización puede volver el entorno urbano más amable y fácil de entender.

Por el contrario, la señalética, según Gómez y Agustín (2010), se emplea desde hace más de dos décadas en la producción de material para la señalización que es demandada por los profesionales del turismo, ocio, cultura o transporte, por lo que debe atender los retos interpretativos que plantean los contextos interculturales. García (1999), en Gómez y Agustín (2010), explica el término intercultural:

Es la voluntad de lograr la coexistencia o la integración, por medio de relaciones consideradas positivas, en un plano simétrico de mutua influencia. Un acento que sí establece el término 'intercultural' al basar las relaciones sociales en el respeto a la diversidad y en el enriquecimiento mutuo. De este modo, al emplear la interculturalidad como referente para el estudio de espacios de señalización, no sólo va a tener en cuenta un contexto que contemple la coincidencia, (entre un hombre y una mujer), o la intergenerética (entre un niño y un anciano) (118).

Así que, según Gómez y Agustín (2010), la señalética que se ve aplicada a contextos interculturales se emplea como una alternativa al lenguaje verbal para comunicar un mensaje determinado ante un público masivo y heterogéneo que busca orientarse en entornos donde confluyen diversas personas. Por este motivo la señalética es un componente fundamental para el diseño espacial, por su función de comunicar información de una manera visual que permite a las personas usuarias ubicarse en el espacio fácilmente.

6. El paisajismo como recurso del ecodiseño

Fraume (2007) define al paisajismo como la disciplina que estudia las formas del paisaje, su proyección y los tipos e instrumentos de intervención que señalan al paisajismo como tópico central. Además, lo plantea como un arte que embellece o remodela las superficies del terreno natural, por medio de un razonamiento lógico y estético. Laing (s.f.) en Sánchez (2012), en el texto *El gran libro del paisajismo urbano*, hace referencia al concepto de paisajismo como “[...] una disciplina arquitectónica en la que tienen cabida el diseño, la planificación, la gestión, la preservación y la rehabilitación del suelo” (9).

Según Sánchez (2012) el paisajismo es concebido como un instrumento para la conservación de la biodiversidad y el desarrollo sostenible. El autor agrega que el paisajista realiza el trabajo con materiales duros y reciclables al incluir la vegetación, y moldear el espacio y el terreno. Además, los elementos que conlleva el paisajismo están relacionados tanto con aspectos topográficos como ríos, valles, lagos, como con aspectos vegetales como árboles, césped, flores y aspectos constructivos como terrazas, caminos y puentes.

El paisajismo es una disciplina que estudia el paisaje. Fraume (2007) define paisaje como la morfología del terreno y su cubierta que conforman una escena visualmente distante. La cubierta comprende el agua, la vegetación y distintos desarrollos antrópicos, los cuales interactúan entre ellos en las ciudades. También, el autor comenta que el paisaje es resultado de combinaciones dinámicas de elementos fisicoquímicos, biológicos, y antrópicos, en donde su dependencia del uno a otro, generan un conjunto único.

En cuanto a la relación entre paisaje y ciudad, Martignoni (2009) explica que la ciudad se apoya sobre el paisaje existente, se alimenta del mismo, lo invade y lo modifica; cuando un paisaje se modifica, se convierte en otro paisaje. Es por esto por lo que la ciudad se condiciona con el paisaje existente y se modela de acuerdo con este mismo paisaje.

El diseño de espacios públicos se ha hecho cada vez más importante para el desarrollo a largo plazo y para el bienestar de las comunidades y sus habitantes; en el diseño urbano cobran especial atención las calles que concentran el carácter y la movilidad de sus ciudadanos. Sánchez (2012) menciona que para estos espacios públicos se crea mobiliario urbano que se rige por la funcionalidad, forma y dimensión, que facilitan la estancia y el uso de los habitantes a la ciudad. Este mobiliario también se convierte en puntos focales que atraen la atención y crearán armonía, ritmos, colorido, forma y equilibrio para mejorar la calidad de vida.

Como se mencionó anteriormente, el paisajismo es una disciplina que se encarga de diseñar el paisaje, mientras busca mantener un equilibrio entre lo natural (vegetación) y lo artificial (ciudades). La ciudad es parte del paisaje y con el paisajismo se reconoce la importancia de llevar a cabo las prácticas amigables con el ambiente como las que conlleva el ecodiseño, para generar espacios urbanos sostenibles.

Es necesario destacar que, desde que las ciudades han sido pobladas masivamente, el paisaje se vio modificado por las grandes construcciones que arrasaron con las áreas verdes. De acuerdo con Sánchez (2012), el hombre, por medio del paisajismo, busca una manera de responder el gran desafío de regenerar los espacios y construir nuevas zonas verdes. Además, las plantas nativas pueden cumplir las mismas funciones que las cultivadas en el paisaje diseñado, para crear nuevas zonas verdes en las ciudades. De esta manera, se debe considerar un diseño referido al paisaje natural, el cual representa la oportunidad para introducir elementos como respuesta a la búsqueda de identidad y también como una forma de sumar elementos nuevos.

Según lo anterior, el paisajismo permite el desarrollo de proyectos de carácter sostenible con un diseño funcional en los que se integren los aspectos ambientales y estéticos, en conjunto con una metodología dirigida desde el ecodiseño, el cual

permite generar soluciones partiendo de los ejes de la sostenibilidad. Es decir, cada uno de los elementos presentes en el paisajismo son acordes con el contexto, el cuidado y la conservación del ambiente. Sánchez (2012) indica que la esencia de la intervención paisajística es despertar las emociones del ciudadano frente a un determinado entorno.

Dentro de los conceptos más relevantes del paisajismo sostenible el autor Verdaguer, en su libro *Vías para la sostenibilidad urbana en los inicios del siglo XXI* (2014, 9), menciona que el ser humano siempre se ha relacionado con su entorno, con el fin de asegurar su supervivencia a mediano y largo plazo, por lo que es fundamental pensar en el entorno como una zona que proteja los recursos existentes del medio ambiente. Por ello, es de suma importancia considerar el entorno en donde las personas usuarias transitan y conviven diariamente como un elemento para modificar el ambiente y la comodidad de las personas usuarias.

Este modelo teórico sustenta el modelo metodológico del ecodiseño, tal y como lo menciona Sanz (2014) en su libro *Ecodiseño: un nuevo concepto en el desarrollo de productos*. Es importante tomar en cuenta el ciclo de vida de todos los materiales para garantizar una disminución considerable en el daño al medio ambiente. Esto se relaciona con el concepto eourbanismo, explicado por los autores Graffon et al. (2005) en el libro *La ecociudad: un mejor lugar para vivir*, quienes aclaran que, para mejorar la calidad de vida, es necesario que las ciudades tengan algunas características que las concibían como una ciudad sostenible. Para ello, se debe recurrir al uso equilibrado del suelo, el paisajismo, el confort y la implementación de espacios atractivos en la vida cotidiana.

Una de las problemáticas de los modelos urbanísticos actuales obedece a lo explicado anteriormente, pues las ciudades crecen excesivamente, lo que disminuye las áreas verdes. Es por este motivo que la construcción de espacios debe integrar diseños orientados hacia el medio natural. La creación de áreas verdes genera beneficios de tipo recreativo, estético, social y ambiental. Esta afirmación es ratificada por la Organización Mundial de la Salud (2017) que menciona los beneficios físicos y emocionales que son considerados imprescindibles en las zonas urbanas, así como la reducción de la contaminación del aire, la adaptación de microclimas, el ahorro energético y el enriquecimiento de la biodiversidad. El manejo de áreas verdes urbanas se convierte en una estrategia para generar ciudades habitables, placenteras y sostenibles.

A continuación, se darán ejemplos de intervenciones espaciales e infraestructura amigables con el medio ambiente; esto con las referencias de los modelos teóricos, metodológicos, los conceptos de sostenibilidad y ecodiseño que se aplican en proyectos innovadores a nivel nacional e internacional y que muestran beneficios, no solo en su estética, sino también en la funcionalidad, al enriquecer los resultados para las distintas comunidades circundantes con base en los anteriores autores de este artículo.

7. Proyectos

7.1. CENFOTEC Lounge, San Pedro, San José , Costa Rica. Diciembre 2016 – enero 2017. Arquitectos Entrenos Atelier

El proyecto CENFOTEC Lounge se encuentra ubicado en la Universidad de Tecnologías Digitales en la ciudad de San José, Costa Rica, el cual corresponde a un espacio para la convergencia e interacción de los estudiantes. Su objetivo es transformar un espacio cerrado y aislado en un espacio de encuentro social, el cual considera, de forma primordial, la reutilización y codificación de materiales de bajo impacto en el ambiente.

El proyecto de 150 m² consta de un espacio abierto techado, conectado por rampas y gradas, que enlazan dos espacios con la finalidad de promover el encuentro e intercambio de ideas en un sitio estratégico, en el seno de la universidad. El espacio cuenta con área de *lounge*, cafetería, áreas de estudio y una terraza que integra el contexto natural al interior.

Su metodología de diseño está basada en la arquitectura sostenible y el entorno, como premisa fundamental para promover el bienestar bio-ambiental con referencia al manejo de la temperatura, humedad y ventilación. Por su parte, las cubiertas son fundamentales para la protección contra el clima y el aprovechamiento de la iluminación natural. El proyecto, por su lógica de intervención espacial, fomenta la cultura de reciclaje de materiales y bajos presupuestos y busca, por medio de dinámicas positivas, la convivencia sociocultural sin impactar el medio ambiente. El proyecto utilizó maderas plásticas (PVC) y maderas provenientes de bosques renovables.

Las ventajas y aportes que dan al medio ambiente son la implementación de materiales reciclados, maderas nacionales y manejo de condiciones climáticas, todo a bajo costo. Además, promueve la arquitectura como experiencia sensorial por medio de la conexión fluida entre los espacios de circulación y transición a través del color, el cual sugiere a la persona usuaria la diversidad de uso y continuidad entre los espacios afines. Entre los aspectos negativos se encuentran las condiciones climáticas, por ser un espacio que conecta al exterior.

Figura 1. CENFOTEC



Nota. Lounge, San Pedro, San José. Fuente: Arquitectos Entrenos Atelier. (2017). <https://www.archdaily.cl/cl/869382/cenfotec-lounge-entre-nos-atelier>.

7.2. Cueva de Luz SIFAIS, La Carpio, San José , Costa Rica. 2014. Arquitectos Entrenos Atelier

El proyecto Cueva de Luz SIFAIS está realizado en la zona de La Carpio en San José, el cual corresponde a un espacio para el aprendizaje multi-vía, en donde todos los participantes se ven beneficiados del proceso, tanto los que enseñan, como las personas estudiantes y sus familiares. El proyecto consiste en una iniciativa privada, sin fines de lucro, que promueve la superación personal y la integración social a través de la enseñanza y aprendizaje de una destreza artística, deportiva u otra disciplina, en una comunidad marginal.

La importancia del proyecto radica en la construcción del edificio de madera más grande de la región, ejecutado en una zona socialmente vulnerable de la Gran Área Metropolitana, diseñado de manera tal que puede ser replicado como modelo en otras partes del país. La Cueva de Luz comprende 1.000 m², está dividida en dos naves de cuatro pisos, seccionadas en espacios de exposiciones, talleres y administrativos. Estas naves están vinculadas por un sistema de escaleras que sirven como galería y garantizan la accesibilidad universal en todos los niveles.

Los arquitectos de Entrenos Atelier basan su metodología de trabajo en proyectar un diseño particular, que no nace desde la arquitectura, sino desde las genuinas necesidades de las personas usuarias. No obstante, se le otorga a la arquitectura un rol fundamental para garantizar el futuro de las generaciones por venir y alberga un espacio de soporte comunitario en el asentamiento informal más grande de San José. Los objetivos principales del proyecto son:

- Promover un diálogo de sensibilización entre la arquitectura y sociedad impulsada desde la sustentabilidad, por medio de la experimentación de materiales y tecnologías alternativas y bajos costos.
- Desarrollar un diseño participativo, mediante el diálogo con las personas usuarias y vecinos del lugar, con el fin de que el diseño sea parte del contexto donde se pretende desarrollar el proyecto.

El aprovechamiento de los materiales alternativos, sostenibles y de bajo presupuesto, como es la madera laminada, genera un diseño de estética agradable y permite la construcción de edificios durables y fortificados. Además, es un proyecto que proporciona la accesibilidad de todas las personas usuarias, por medio de la integración social y las relaciones humanas desde una ciudadanía activa. Por el contrario, entre los aspectos negativos sobresale el mantenimiento especializado que requiere la madera.

Figura 2. Cueva de Luz



Nota. La Carpio, San José. Fuente: Arquitectos Entrenos Atelier 2016. <https://www.archdaily.cl/cl/793067/cueva-de-luz-sifais-entrenos-atelier>.

7.3. Proyecto CEGEA, Parque la Libertad, Desamparados. Costa Rica. (2016). Parque la Libertad y Dos pinos

El proyecto CEGEA, ubicado en el Parque La Libertad en Desamparados, se desarrolló en conjunto con la empresa Dos Pinos y CEGEA. Se caracteriza, principalmente, por la materialidad reciclada de sus estructuras y mobiliario. Dicho proyecto comprende un área de 725.6 m² y su objetivo principal es construir un espacio físico, que brinde y gestione programas de capacitación. El Parque La Libertad se destaca por ser un proyecto único e inclusivo en el país, el cual busca mejorar la calidad de vida de las comunidades aledañas mediante el progreso ambiental, social y económico.

La empresa Centro de Gestión y Educación Ambiental (CEGEA) se dedica a la ingeniería y geo-información ambiental, que incorpora materiales reciclados extraídos del tetra pack (reciclam) para realizar diferentes construcciones. Dicho proyecto fue patrocinado por Dos Pinos, que donó 250 láminas de reciclam, las cuales fueron utilizadas para la creación de paredes tanto internas como externas de la infraestructura, techos y mobiliario (Presidencia de la República de Costa Rica, Ministerio de Comunicación 2016, Parque la Libertad).

Las ventajas y aportes identificados son la innovación y la funcionalidad de los materiales al ser reutilizados y la forma en que se aprovecha cada uno de los recursos a su conveniencia que se acoplan a las diferentes necesidades del proyecto. Asimismo, se puede vincular también a la forma en la que se solucionó un problema de índole

académico, por medio de soluciones innovadoras de bajo costo y que cumplen con los parámetros establecidos.

Como aspecto negativo de este proyecto es que, al ser una idea no muy conocida en el país, el material proporcionado no es muy utilizado para resolver algunas deficiencias en el territorio nacional. Por ende, corre el riesgo de no ser tomado en cuenta como posible recurso para la construcción de una infraestructura.

Figura 3. CEGEA



Nota. Parque la Libertad, Desamparados. Fuente: La Nación (2016). Materiales reciclados mobiliario. http://www.nacion.com/vivir/tendencias/Costa-Rica-materiales-reciclados-mobiliario_0_1558044317.html.

7.3. Edificio Facultad de Enfermería, Universidad Nacional Colombia. 2015. Arquitecto Leonardo Álvarez Yepes

Este proyecto diseñado por el arquitecto colombiano Leonardo Álvarez Yepes consta de lo siguiente:

El edificio de cuatro niveles y un sótano, con un área de 7.200 metros cuadrados, deja el primer piso libre para mantener la fluidez del campus, propone un auditorio para 240 personas en semisótano y dispone de 23 salones en los niveles superiores, en dos volúmenes paralelos, que facilitan la iluminación y la ventilación natural (Zuluaga, 2016, párr. 6).

Su construcción inició en el 2014 y se ubica de manera perpendicular al bloque central del edificio de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional de Colombia. Sus áreas exteriores se organizan y delimitan a partir de los edificios circundantes, manteniendo la relación visual, mientras que la cara longitudinal conecta dos avenidas principales de Bogotá: Av. El dorado y Av. NQS con el centro del campus universitario.

En cuanto al paisaje y recorridos del proyecto, se elevó de la superficie del suelo para disponer de la menor cantidad de elementos estructurales posibles, que permiten un máximo de elevaciones visuales, así como para generar conexiones urbanas con las diferentes áreas libres del campus. Dicha condición se acentúa al inclinar la losa del segundo piso, ya que desliga el edificio de la relación horizontal

del suelo y evita la superposición visual con el edificio de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas.

Estas inclinaciones permiten comprimir el espacio de acceso y abrir la vista hacia el paisaje y los patios del sitio, lo que permite ver los cerros cercanos de la ciudad. Además, su condición lumínica en cada piso permite transiciones por medio de claroscuros; a la vez, la reflexión de la luz sobre el concreto ocre crea una atmósfera que transmite calidez y estabilidad en un proyecto académico. Por su parte, el sistema de ventilación permite controlar de manera pasiva los flujos de aire utilizados, expulsándolos por la parte superior del edificio. Este proyecto está construido por medio de técnicas tradicionales, como la impresión de las texturas de madera en el concreto de los muros y cielorrasos, produciendo máxima duración y calidad.

Las ventajas de este diseño están en la disposición de los pisos del edificio y en la topografía del suelo, lo que permite inclinaciones y variantes que ofrecen vistas placenteras del paisaje circundante, mientras fomentan las conexiones entre espacios interiores y exteriores. Entre sus aspectos negativos se encuentra el hecho de que es una edificación muy cerrada y la duración de su construcción fue muy larga.

Figura 4. La Universidad Nacional de Colombia



Nota. Edificio Facultad en Enfermería. Fuente: Archdaily. (2017) <https://www.archdaily.cl/cl/802381/edificio-facultad-de-enfermeria-universidad-nacional-de-colombia-leonardo-alvarez-yepes>.

7.4. Proyecto Eco-Diseño, Universidad Autónoma de Barcelona, España. 2007. La Caixa

El proyecto “Eco Diseño” fue formulado por la empresa La Caixa, durante el año 2007. Nace por iniciativa del programa de Medio Ambiente y Ciencia de la Obra Social con la colaboración del Grupo de Investigación SosteniPra del Instituto de Ciencias y Tecnologías Ambientales (ICTA) de la Universidad Autónoma de Barcelona. Este proyecto consiste en proponer una serie de objetos que cumplan con diferentes características como seguridad de fácil uso, cómodo y confortable en cuanto al diseño y fundamentalmente que sea amigable con el ambiente, para así cumplir con uno de los objetivos del proyecto, el cual consiste en crear un producto por medio del diseño, sin renunciar a aspectos importantes como la belleza y la funcionalidad pero con criterios ambientales (Fundación La Caixa, 2017).

Sobre la metodología empleada en este proyecto es la propuesta de mobiliario funcional con energía solar como bancas, basureros, lámparas, parqueos para bicicletas, entre otros, con el fin de crear un vínculo entre el entorno social y cultural de la comunidad, que permita poder conectar los espacios públicos.

Las ventajas y aportes que se pueden implementar son la definición del Eco-diseño, según Wagensberg (1996), el cual consiste en diseñar objetos que cumplan con una o varias funciones en el paisaje, al tiempo que alteran lo mínimo el estado natural de tal paisaje y sin que todo ello deje de ser una oportunidad para crear belleza. Aceptar esta definición equivale a aceptar que el ecodiseño trabaja en conjunto con científicos, ingenieros, artistas y diseñadores.

Figura 5. Proyecto Ecodiseño



Nota. Universidad Autónoma de Barcelona, España. Fuente. La Caixa. (2007). http://www.cfaia.or.cr/cc_sostenible/descargas/libros/Ecodise%C3%B3n%20mobiliario%20urbano.pdf.

8. Conclusiones

El análisis realizado revela la importancia de crear nuevos entornos urbanos que fomenten la identidad de sus residentes y fortalezcan sus vínculos sociales a través del uso de diversas expresiones artísticas que darán nuevos significados, funcionalidad y estética a estos espacios públicos, las zonas urbanas pueden convertirse en escenarios que inviten a la interacción, enfocando la sostenibilidad como base para el desarrollo y funcionamiento de las ciudades. Es esencial aplicar

soluciones innovadoras que aseguren la conservación y bienestar de los recursos naturales para generar grandes beneficios a las personas usuarias a largo plazo.

8.1. El espacio urbano como generador de identidad: Se concluye que el espacio urbano desempeña un papel clave en la construcción de la memoria colectiva y la identidad social de los habitantes, al integrar elementos históricos, culturales, emocionales y experienciales. El arte público, el muralismo, el diseño gráfico, la señalética y el paisajismo son herramientas efectivas para activar y enriquecer estos espacios, promoviendo una interacción significativa entre los ciudadanos y el entorno. Estos recursos contribuyen a crear experiencias sensoriales que generan un sentido de pertenencia y refuerzan la identidad colectiva.

8.2. Cohesión social y bienestar: El artículo explica que el diseño y la planificación de los espacios urbanos deben priorizar la cohesión social, la participación y la comunicación entre los habitantes. Esto no solo mejora la calidad de vida, sino que también favorece la creación de un entorno urbano donde los ciudadanos se sientan identificados y conectados con su entorno. Los espacios bien diseñados, que incluyen arte público y paisajismo, pueden transformar el espacio urbano en un catalizador de relaciones sociales y de interacción positiva.

8.3. Sostenibilidad en la planificación urbana: Se resalta la urgencia de integrar la sostenibilidad como principio central en la planificación de ciudades. A través de modelos como el ecodiseño y el ecourbanismo, se ha demostrado que una planificación urbana sostenible puede mejorar la calidad de vida, al mismo tiempo que protege los recursos naturales y reduce la contaminación. Además, el diseño de infraestructuras sostenibles no solo beneficia al medio ambiente, sino que también fomenta el desarrollo social al mejorar las condiciones de vida y promover la equidad.

8.4. Modelos urbanos ecológicos ante el crecimiento desmedido: Frente al crecimiento urbano descontrolado, se subraya la necesidad de aplicar modelos urbanos ecológicos que logren un equilibrio entre expansión y conservación de recursos. Los proyectos actuales buscan mitigar los efectos negativos del crecimiento sin control mediante la integración de estrategias como el uso de materiales alternativos, mobiliario inteligente y la creación de espacios verdes. Estas iniciativas permiten no solo la preservación del entorno, sino también la creación de espacios que favorecen la interacción social y la integración comunitaria.

8.5. Innovación y eficiencia en proyectos sostenibles: Se ha encontrado que la implementación de proyectos sostenibles en el ámbito urbano debe ser innovadora, eficiente y orientada a generar beneficios tanto para las personas usuarias como para el medio ambiente. El uso de materiales sostenibles y diseños innovadores que respeten el entorno natural es esencial para transformar los espacios urbanos en lugares funcionales, inclusivos y resilientes.

8.6. Estrategias a nivel global: A nivel nacional e internacional, se debe promover la colaboración y el intercambio de buenas prácticas sobre planificación urbana sostenible. Los proyectos deben integrar la sustentabilidad, no solo para que mejoren la estética urbana, sino para que también sirvan como modelos para otras ciudades que buscan equilibrar el crecimiento con la conservación del medio ambiente.

Referencias

- Andrade, M. (2015). *Arte público en la Universidad de Costa Rica: Un arte para todos y todas*. Revista de las Artes, 75(1), 138-165. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/escena/article/download/22586/pdf2>.
- Augé, M. (1992). *Los no lugares espacios del anonimato: una antropología de la sobre modernidad. Gedisa editorial*. <https://antropologianacap.les.wordpress.com/2013/04/51458639-auge-marc-los-no-lugares-pdf.pdf>.
- Calvillo, A. (2010). *Luz y Emociones: Estudio sobre La Influencia de la Iluminación Urbana en las Emociones*. [Tesis de Doctorado en Arquitectura. Universidad Politécnica de Catalunya, Barcelona].
- Calixto, R., y Herrera, L. (2010). *Estudio sobre las percepciones y la educación ambiental*. Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal, 11(22), 227- 249. <http://www.redalyc.org/pdf/311/31121072004.pdf>.
- Campos, L., y López, L. (2004). *Identidad y memoria urbana. Recuerdo y olvido, continuidades y discontinuidades en la ciudad*. Revista de Urbanismo, 1(10), 24-33. http://web.uchile.cl/vignette/revistaurbanismo/CDA/urb_complex/0,1311,SCID%253D11429%2526SID%253D488%2526IDG%253D2%2526ACT%253D0%2526PRT%253D11425,00.html.
- Costa, J. (1987). *Señalética*. Centro Internacional de Investigación y Aplicaciones de la Comunicación, Gayban Grafic. <http://es.scribd.com/doc/59498277/Joan-Costa-La-Señaletica>
- Cruz, J. (2014). *El Arte Público Como Espacio Educativo Producción, Mediación Y Recepción En El País Vasco Y Navarra*. AusArt, 1(3), 145-154. <http://www.ehu.eus/ojs/index.php/ausart/article/view/11487/11678>.
- Cuéllar, J. (2008). *Señalética: Diseño y sociedad*. Departamento de Teoría y Análisis UAM Xochimilco.
- Fundación “La Caixa”. (2017). *Ecodiseño mobiliario urbano*. Recuperado de <https://es.slideshare.net/slideshow/ecodiseno-mobiliario-urbano/51365454#2>.
- Fraume, J. (2007). *Diccionario ambiental*. Ecoe Ediciones. <https://proquest.libguides.com/ebookcentral>
- García, P. (2014). *Lance Wyman de ida y vuelta: íconos urbanos*. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://proquest.libguides.com/ebookcentral>.
- García, O. (2012). *Arte, espacio público y comunicación urbana: De la intervención quirúrgica a la activación interna*. Universidad Central de Venezuela. <https://mediacionartistica.files.wordpress.com/2014/05/arte-espacio-pc3bablico-y-comunicac3b3n-urbana.pdf>.
- González, S. (2012). *Arte Público y Espacio Público: Un Análisis Morfológico*. https://deposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/29025/1/gonzalez_bernice_parte1.pdf

González, V. (2014). *La construcción e integración social a través del color en los espacios públicos. Trabajo final de grado de ingeniería en diseño industrial y desarrollo de producto*. Universidad Politécnica de Valencia, España.

Gómez, R., y Agustín, M. (2010). *Polisemias visuales: aproximaciones a la alfabetización visual en la sociedad intercultural*. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.

Gombrich, E. (2011). *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*. Editorial Phaidon.

Graffon, P., Huismans, G., & Skala, F. (2005). *La ecociudad: un lugar mejor para vivir*. Editorial: Ecocity. Book I. A better place to live (Viena, Facultas Verlags-und Buchhandels AG, 2005). https://issuu.com/alianzadecambio/docs/proyecto_ecocity_la_ecociudad_un_lu.

Holahan, J. (2000). *Psicología ambiental. Un enfoque general*. Editorial Limusa. www.gandhi.com.mx/psicologia-ambiental-un-enfoque-general InEDIC. (2011). *Ecodesign Manual. Education and Culture DG*. Recuperado en: http://www.lneg.pt/download/12234/InEDIC%20MANUAL_ES.pdf.

Jodelet, J. (2010). *La memoria de los lugares urbanos*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad. <http://www.redalyc.org/articulo.ox?id=74720828007>.

Leandro, M. (2007). *Ambiente, conducta y sostenibilidad: Estado de la Cuestión sobre el tema de Psicología Ambiental*. Universidad de Costa Rica. <http://iip.ucr.ac.cr/sites/default/files/informes/informe6.pdf>

Lynch, K. (2008). *La imagen de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili.

Martignoni, J. (2009). *El paisaje como referente de diseño*. Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo. <https://dspace.palermo.edu/ojs/index.php/cdc/article/view/1503/1297>.

Maderuelo, J. (2010). *El paisaje urbano*. *Estudios Geográfico*, 635(269), 575-600. <http://estudiosgeograficos.revistas.csic.es/index.php/estudiosgeograficos/article/viewFile/322/322>.

Mazzeo, C. (2017). *Diseño y sistema: bajo la punta del iceberg*. Ediciones Infinito.

Monleón, M. (2000). *Arte Público/Espacio Público*. https://www.upv.es/intermedia/pages/laboratori/grup_investigacio/textos/docs/mau_monleon_artepublico_espaciopublico.PDF.

Neufert, E. (2007). *El Arte de Proyectar en Arquitectura*. (15 ed.). Editorial Gustavo Gili

Ontañón, A. (2014). *Memoria colectiva, Arte y Ciudad*. Viento Sur, 1(135), 74-84. https://vientosur.info/IMG/pdf/VS135_A_Ontanon_Memoria_colectiva_arte_ciudad_.pdf.

Organización Mundial de la Salud. (2017). *Los espacios verdes: un recurso indispensable para lograr una salud sostenible en las zonas urbanas*. Recuperado de <https://www.un.org/es/chronicle/article/>

los-espacios-verdes-un-recurso-indispensable-para-lograr-una-salud-sostenible-en-las-zonas-urbanas.

Paz, N. (2016). *Memoria histórica y arte público: Una aproximación a las prácticas del siglo XXI*. On the W@terfront. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6900121>

Pernett, G. (2010). *La estética de las texturas, en la piel de la ciudad*. Revista de arquitectura, 1(19), 54-67. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/297916>.

Presidencia de la República de Costa Rica, Ministerio de Comunicación. (2016, 22 de abril). Parque la Libertad inaugura primer edificio del país construido con material reciclado. Recuperado de <https://presidencia.gobiernocarlosalvarado.cr/comunicados/2016/04/parque-la-libertad-inaugura-primer-edificio-del-pais-construido-con-material-reciclado/>.

Quilly, M. (2014). *Preparación de proyectos de diseño gráfico*. IC Editorial. http://students.aiu.edu/submissions/profiles/resources/onlineBook/d6d4V4_Preparacion%20de%20proyectos%20de%20diseño%20grafico1.pdf.

Santos, N. (2010). *Poéticas Urbanas En La Escultura Contemporánea. Actitudes de preservación y rescate de la identidad y de la memoria de la ciudad*. [Tesis doctoral no publicada]. Universitat Politècnica de València. <https://riunet.upv.es/handle/10251/8423>.

Sánchez, Á. (2012). *El gran libro del paisajismo urbano*. Editorial Project LOFT Publications.

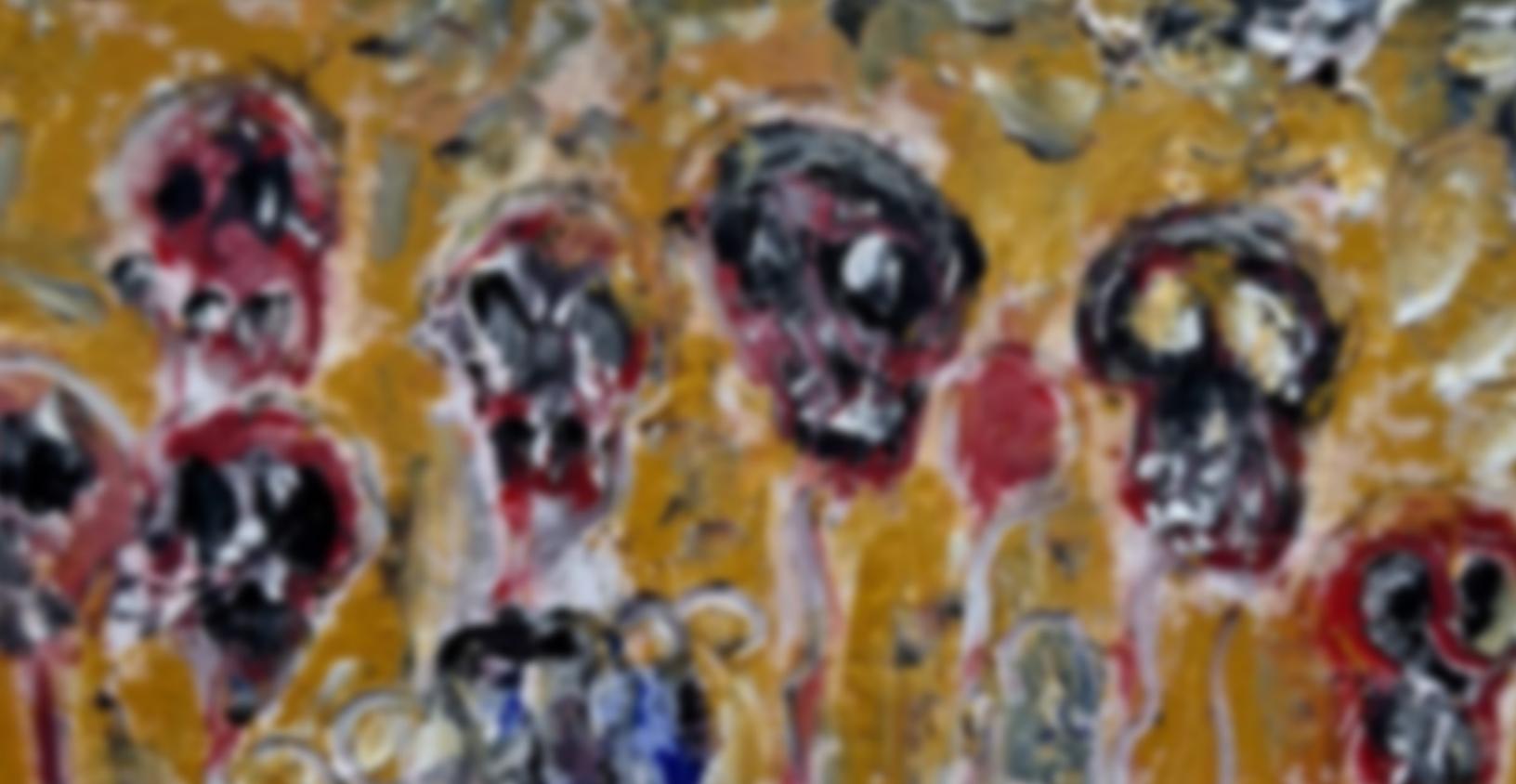
Sanz, F. (2014). Ecodiseño un nuevo concepto en el desarrollo de productos. Universidad de La Roja. Recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/libro/334814.pdf>.

Tamayo, S. (2012). *La psicología ambiental en arquitectura*. [Tesis de grado en Arquitectura y Diseño. Universidad Católica de Pereira]. <http://repositorio.ucp.edu.co:8080/jspui/bitstream/10785/1165/1/TRABAJO%20FINA.pdf>.

Verdaguer, C. (2014). *Vías para la sostenibilidad urbana en los inicios del siglo XXI. Territorio y configuración de la ciudad*. Ayuntamiento de Málaga. España: Agenda 21.

Wackernagel, M (1996). La huella ecológica: Población y riqueza. Ciudades sostenibles Ecología política N° 12.

Zuluaga, A. (2016, 29 de setiembre). *El campus de enfermería de la Universidad Nacional está diseñado por un egresado*. Revista Axxis. Recuperado de <https://revistaaxxis.com.co/arquitectura/campus-enfermeria-universidad-nacional/>



II

Dossier I

Reflexiones filosóficas sobre pensadoras contemporáneas



Luis Camacho
Susan Haack: de las lógicas divergentes a la epistemología

RESUMEN

Nuestro propósito es exponer los aportes de Susan Haack a la lógica y epistemología. Nos interesan en particular sus ideas sobre las lógicas divergentes y alternativas, su relación con el pensamiento de Willard van Orman Quine y sus posiciones sobre el feminismo. En epistemología y filosofía de la ciencia destacamos sus críticas a lo que considera nuevas formas de autoengaño.

Palabras Claves: lógica, epistemología, Quine, feminismo, autoengaño.

Abstract: It is our purpose in this article to present Susan Haack's contributions to logic and epistemology. In particular, we are interested in her ideas on divergent and alternative logics, her relation with the thought of Willard van Orman Quine and her positions on feminism. In epistemology and philosophy of science we stress her critiques to what she considers new forms of self-deception.

Key words: logic, epistemology, Quine, feminism, self-deception.

1. Trayectoria académica.

Autor/ Author
Luis Camacho
Universidad de Costa Rica

Correo: lcn20032003@yahoo.com

Recibido: 16/01/2024
Aprobado: 29/05/2024
Publicado: 08/07/2025

Una de las filósofas más interesantes y destacadas en nuestros días es Susan Haack, profesora de filosofía y derecho en la Universidad de Miami en Coral Gables. Es autora de numerosas obras en lógica y epistemología, y se declara feminista aunque esté en desacuerdo con algunas de las posiciones más radicales de otras feministas, en particular en relación con la ciencia. Llama la atención la claridad con que la profesora Haack expone los problemas y sus opiniones sobre las respectivas soluciones, y la seguridad con la que defiende sus posiciones, así como su disposición para cuestionar mucho de lo dicho por autores aceptados más por autoridad o por moda que por convencimiento. Esto hace que sus ensayos

teóricos sobre lógica sean ejemplo de lógica en la argumentación y que sus análisis epistemológicos de la fundamentación de nuestras creencias a su vez están muy bien fundamentados. De modo que su trabajo es un ejemplo notable de lógica en la discusión sobre lógica, y de epistemología en su investigación epistemológica.

Nacida en 1945 en Inglaterra, se graduó en Oxford y Cambridge. En Oxford estudió a Platón con el profesor Gilbert Ryle y lógica con Michael Dummett. Obtuvo su bachillerato en filosofía con un trabajo sobre la ambigüedad bajo la supervisión de David Pears (este tema aparece en varias de sus obras). Su doctorado en filosofía fue posible gracias a una tesis dirigida por Timothy Smiley. Antes de ser profesora en Miami, Haack fue profesora en la Universidad de Warwick en Inglaterra. Su doble formación, en filosofía y derecho, se nota sobre todo en su libro *Defending Science Within Reason* (2003), donde encontramos un capítulo dedicado al tema del uso de la ciencia en la decisión de casos penales y civiles. La profesora Haack tiene influencias del pragmatismo de Charles Sanders Peirce, de quien se declara seguidora y con frecuencia lo cita y al que considera el filósofo más importante de Estados Unidos. También tiene muy en cuenta las ideas del lógico Willard van Orman Quine, uno de los autores más mencionados en sus obras, sobre todo en las primeras, y con el cual con frecuencia no está de acuerdo.

Susan Haack ha escrito gran número de artículos y libros, de los que aquí nos interesan su obra temprana *Deviant Logic* (Cambridge University Press 1974; *Lógica Divergente*, Madrid, Paraninfo, 1980) *Philosophy of Logics* (Cambridge University Press, 1978; *Filosofía de las lógicas*, Madrid, Cátedra, 1982), y -de las obras más cercanas a nuestro tiempo- las siguientes: *Evidence and Inquiry, Towards Reconstruction in Epistemology* (Oxford: Blackwell, 1993), *Manifesto of a Passionate Moderate* (The University of Chicago, 1998) y *Defending Science Within Reason, Between Scientism and Cynicism* (New York: Prometheus Books, 2003). Más reciente es *Poniendo a trabajar a la filosofía: La investigación y su lugar en la cultura* (*Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*, New York: Prometheus, 2013)).

En lo que sigue nos referiremos primero a las dos obras mencionadas dedicadas a la lógica y luego pasamos a sus obras sobre epistemología y filosofía de la ciencia. Antes de terminar, examinaremos brevemente un artículo de 2016 titulado "La fragmentación de la filosofía, el camino a la reintegración", aparecido en la revista *Elenchos*, órgano de la Sociedad Filosófica de Uruguay.

2. Lógica

Haack dio a conocer sus principales inclinaciones y su apego al pragmatismo de Charles Sanders Peirce desde *Lógica Divergente* (*Deviant Logic*), traducida al español y publicada por la Editorial Paraninfo en 1980, edición descuidada llena de errores (v.g. en vez de escribir Reichenbach, siempre aparece escrito Reichembach). El tema en esta obra son las frecuentes propuestas para un cambio en la lógica, bien sea en el sentido de que tenemos que cambiar toda la estructura de nuestras inferencias y cambiar los cálculos de validez e invalidez, o en el sentido más restringido de crear lógicas particulares para resolver problemas especiales, como por ejemplo los resultados contraintuitivos de la física cuántica, o los problemas de la vaguedad en

el lenguaje ordinario. En el “Prefacio” la autora menciona los antecedentes de la aparición de lógicas no estándar, entre los que cita a Charles Sanders Peirce (1902), MacColl (1906), Lukasiewicz (1920) y Post (1921). La lógica derivada del intuicionismo en matemática, propuesta sobre todo por Brouwer y Heyting, es el tema de un capítulo, y al final del libro dedica otro capítulo a la propuesta de Reichenbach (1944) sobre una lógica para la física cuántica.

No sorprende que una de las alternativas que más le interesa a Haack sea la así llamada lógica cuántica, propuesta para aclarar las paradojas y dificultades de esa teoría de la física. La autora examina varias propuestas, que coinciden en introducir más de dos valores de verdad, bien sea porque incluyen un valor llamado “indeterminado” o porque introducen vacíos o huecos en la semántica, es decir, situaciones en las que la proposición podría ser verdadera o falsa pero no lo sabemos. Las conclusiones sobre este tema cierran la obra, y son muy sencillas: (a) Es posible que las dificultades de comprensión presentadas por los desarrollos de la física den lugar a la necesidad de cambiar la lógica con la que intentamos entender esas teorías. (b) El cambio de lógica no tiene por qué ser metodológicamente vicioso, es decir, se puede evitar el engaño de usar el cambio de lógica para apoyar una teoría que a su vez motiva el cambio de lógica, de modo que la lógica apoya a la teoría y la teoría a la lógica, sin salirse del círculo, que se vuelve irrefutable pero vicioso. (c) No se ha demostrado concluyentemente, sin embargo, que los desarrollos de la física obliguen a un cambio en la lógica, a pesar de los esfuerzos de Hans Reichenbach y otros autores por demostrarlo. En el cálculo lógico propuesto por dicho autor los enunciados contrastintuitivos que expresan el comportamiento tan extraño de las partículas subatómicas no tienen valor veritativo. Sin embargo, considera Haack que Reichenbach no logra probar que su lógica resuelva los problemas de comprensión de la física cuántica.

De la lectura cuidadosa de esta obra se puede inferir que conclusiones parecidas se pueden obtener en el caso de otras lógicas que se presentan como alternativas a la clásica, bien sea que se propongan como cambios globales, o parciales. En general, algunos de estos sistemas podrían ser alternativos a la lógica clásica en sentido fuerte, pero no han demostrado que lo sean. De todas las propuestas de lógica alternativa analizadas por Haack en este libro, ninguna le parece satisfactoria para el propósito que las motiva. Puesto que cada cierto tiempo han aparecido supuestas lógicas alternativas a la lógica clásica que luego caen en el olvido, podemos suponer que en el futuro aparecerán más, y que serán necesarios otros análisis parecidos a los que hace la autora en este libro.

Uno de los capítulos más interesantes es el que se ocupa de la vaguedad o ambigüedad de las proposiciones, una característica del lenguaje natural que ha llevado a muchos autores a proponer lógicas con más de dos valores, o con huecos de verdad, para resolver situaciones en las que un predicado asignado a un sujeto es impreciso o la asignación misma es indeterminada. En nuestra vida cotidiana nos encontramos con situaciones semejantes, cuando nos resulta difícil responder afirmativa o negativamente a una pregunta. “Llueve”, por ejemplo, es claramente verdadero si caen miles de gotas por metro cuadrado en un segundo, y claramente falso si no cae ninguna gota. Pero, ¿qué decir si apenas caen unas pocas? Un aguacero

es una colección de gotas de agua que caen sobre un espacio determinado al mismo ritmo temporal, pero cada gota ciertamente no es un aguacero. ¿En qué momento o con qué número de gotas tenemos un aguacero? Este es un ejemplo de toda una serie de paradojas conocidas en lógica desde tiempos inmemoriales: si un grano de arena no es un montón, pero un montón de arena es una colección de granos, ¿qué número de granos se requiere para tener un montón? Si la caída de un cabello no hace que alguien sea calvo, pero una persona calva es la que ha perdido la mayoría de su cabellera, ¿qué número de cabellos tienen que caer para que alguien se considere calvo? La pregunta que surge es: ¿Debemos entonces crear una lógica para proposiciones ambiguas, que parecen indeterminadas, o más bien debemos tratar primero de eliminar la ambigüedad? Si escogemos lo primero, tendremos consecuencias no deseadas, pues podría ser que con el cambio de lógica perdamos posibilidades. Si preferimos resolver antes el problema de la ambigüedad, nos encontramos con el hecho de que hay variadas maneras de hacerlo.

Un problema semejante se presenta con las proposiciones contingentes de futuro. Ya Aristóteles, fundador de la lógica, se plantea en su obra *De la interpretación*, cap.9 (18b-19a) si las proposiciones contingentes de futuro son verdaderas, y plantea el asunto con el ejemplo famoso de la proposición “mañana habrá una batalla naval”. Si esta proposición es verdadera-argumenta Aristóteles-entonces tiene que ser necesaria, contra la suposición de que es contingente. Aristóteles concluye que en este momento no es verdadera ni falsa, y solo será una u otra cosa cuando llegue mañana. “Mañana habrá una batalla naval” es entonces verdadera si y solo si mañana hay una batalla naval”. Si es así, entonces Aristóteles propugna una lógica de tres valores para el futuro. Obviamente hay otras soluciones para este acertijo, y la conclusión de Haack es semejante a la que propone en otros casos: un cambio de lógica para resolver un problema particular puede traer consigo un precio demasiado alto.

Así pues, las preguntas que motivan a Haack en esta obra son profundas:

- a)** ¿Son posibles las lógicas realmente rivales de la lógica clásica? Se entiende por lógica clásica la que tiene dos valores para toda proposición, verdadero o falso, y en la que funciona el principio de tercero excluido, es decir $p \vee \neg p$.
- b)** ¿Qué quiere decir que un sistema es rival de otro?
- c)** Si es posible crear lógicas alternativas, ¿existen razones para preferir una sobre otras?
- d)** ¿Qué consecuencias tiene la adopción de una lógica para la teoría de la verdad en epistemología?

En todo caso, la discusión sobre lógicas alternativas sirve para hacer distinciones. Al aclarar en qué sentido una lógica pueda ser alternativa a la lógica clásica, la autora distingue entre los sistemas que se presentan como ampliación de la lógica estándar, como por ejemplo las lógicas modales, la deontica, la de contrafácticos, la lógica temporal, la de preguntas y la imperativa, y aquellas que se presentan como rivales, que coinciden en tener más de dos valores para las proposiciones. Mientras las primeras son extensiones y complemento de la lógica clásica, las rivales se postulan

como alternativas. También hay que distinguir entre un cambio total y otro parcial de la lógica, pues una lógica que se presente como alternativa a la lógica estándar puede pretender sustituirla completamente o solamente en parte. Generalmente se presentan como solución a algún problema particular de comprensión, como por ejemplo la ambigüedad, la vaguedad o los resultados sorprendentes derivados de experimentos y observaciones científicas.

Por otra parte, la autora distingue entre realismo y pragmatismo en lógica. Según el primero la lógica puede ser refutada o verificada. Según el segundo, la escogencia de un sistema en lógica se basa en la conveniencia, no en la verdad o falsedad del sistema. A su vez, también considera Haack la relación entre lógica y matemáticas. Autores como Frege y Russell nos dicen que la lógica es más básica y sirve de fundamento para la matemática, mientras los intuicionistas como Brouwer y Heyting consideran que las matemáticas son más básicas que la lógica. El pragmatismo de Haack no es relativista ni meramente utilitarista, sino que tiene las dimensiones de mayor amplitud y profundidad que le dio su fundador, Charles Sanders Peirce, y que llevaron a éste a distanciarse de seguidores que simplificaron sus posiciones, como por ejemplo la identificación sin matices de la verdad con la utilidad. Rechaza Haack la idea de algunos de que la lógica no es más que una colección de cálculos abstractos sin ninguna interpretación, y podemos añadir que si la lógica se convierte en ese tipo de abstracción, no tiene nada que ver con lo que originó su aparición, cuando Platón en el diálogo Fedón señala la necesidad de una técnica para distinguir entre argumentos válidos e inválidos, del mismo modo que necesitamos algún criterio para distinguir entre amigos confiables y amigos que dejan de serlo. Puesto que la lógica tiene que ver con validez o invalidez de argumentos, y la mayoría de estos se dan en el lenguaje natural informal, la relación entre cálculos lógicos formales y lenguaje natural ha sido uno de los temas repetidos en filosofía de la lógica. La posición de Haack es moderada: la lógica tiene sus problemas propios y la formalización no se limita a simbolizar argumentos en lenguaje natural, pero tampoco los deja de lado. Al buscar la interpretación de cálculos formales en el lenguaje ordinario, se escogen fragmentos idealizados del lenguaje natural.

Susan Haack enfatiza su orientación pragmatista en esta obra, orientación que aparece también en libros y artículos posteriores. Los pragmatistas rechazan tanto el verificacionismo como el falsacionismo de Popper, tanto la idea kantiana de que la lógica es la forma universal, vacía e inalterable del pensamiento, como la de Frege de que la lógica es evidente por sí misma y no necesita fundamentación. Al proponer los criterios de simplicidad y economía como los principios básicos que hay que seguir en el momento de escoger una teoría, tanto científica como lógica, Haack se da cuenta de las objeciones que se le pueden hacer al pragmatismo. Una de ellas es la falta de coherencia -es decir, la presencia de contradicciones- la otra es que el pragmatismo no estaría a veces en capacidad de decidir entre dos teorías sobre la base de simplicidad y economía. Podría ocurrir que dos teorías diferentes puedan ser igualmente simples y económicas, o que haya otro criterio adicional que nos haga preferir una teoría a pesar de ser menos simple o económica que otra. En la historia de la ciencia encontramos la investigación que busca resolver un problema y descubrir cómo son las cosas, pero no es obvio que siempre la simplicidad y la economía sean los criterios para preferir una teoría sobre otra.

Que la lógica ocupe un lugar privilegiado dentro del conjunto de nuestras habilidades mentales se presupone hasta en los argumentos de Haack a favor del pragmatismo. Por ejemplo, cuando ella afirma que no sería posible defender dos teorías contradictorias, nos podemos preguntar por qué. Si la lógica no es evidente por sí misma -como ella afirma- entonces aceptar una contradicción podría ser tan permisible como rechazarla, y una lógica que tolere la contradicción no nos permitiría sobrevivir en un mundo en el que saber el saldo de la cuenta de ahorros, o de qué puerta sale un vuelo de avión, son asuntos importantes en los que no cabe la contradicción.

El siguiente libro sobre la lógica escrito por Susan Haack se llama *Filosofía de las lógicas* y consiste en una exposición sistematizada de los problemas que plantea el gran desarrollo de la lógica a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Haack considera a Gottlob Frege el iniciador de esta corriente de investigación, debate y aplicación, aunque alguna vez menciona la obra anterior de George Boole, quien en 1847 publicó su *Ánalisis matemático de la lógica*, donde se muestra cómo se puede probar la validez o invalidez de los silogismos mediante procedimientos matemáticos. En *Filosofía de las lógicas* encontramos una amplia discusión sobre varios de los problemas que plantea la lógica, tales como la relación o falta de ella entre la lógica formal y el lenguaje ordinario, la diferencia en la interpretación de los cuantificadores, la relación entre proposiciones o sentencias y enunciados, la relación entre validez y verdad, etc.

En el Prefacio de *Filosofía de las lógicas* la autora distingue cuatro áreas principales en la evolución de los sistemas lógicos: (a) El desarrollo del aparato lógico estándar usado en los cálculos formales, tarea en la que menciona a Frege, Russell, Wittgenstein, Löwenheim, Henkin, Church y Goedel, y se le escapa Leibniz, quien en el siglo XVII desarrolló los primeros cálculos lógicos mediante aplicación de procedimientos matemáticos a esquemas de argumentos, mucho antes que Boole. (b) El desarrollo de los cálculos no estándar, como las lógicas modales de Lewis y otros, las lógicas plurivalentes de Lukasiewicz y Post, y la lógica intuicionista de Brouwer. (c) El estudio filosófico de la aplicación de estos sistemas al argumento informal, y (d) El estudio de los fines y capacidades de la formalización. Sobre este último punto encontramos tres posiciones: (a) La de los optimistas en relación con la significación filosófica de los lenguajes formales, como Quine y Carnap, quienes ven en la formalización lógica el instrumento para resolver problemas filosóficos. (b) La de los escépticos respecto de las pretensiones de relevancia filosófica de la lógica simbólica, como F.C. Schiller y Strawson, y (c) la de los reformadores, que propugnan una concepción de la lógica más psicológica que la reinante, como es el caso de Dewey.

Dos son los temas filosóficos vitales que Haack encuentra en la lógica y que se analizan en filosofía de la lógica: la pluralidad de los sistemas lógicos y los modos en que los cálculos tienen que ver con la valoración de argumentos informales. En relación con el primer tema, la autora nos recomienda prudencia en el momento de proponer y utilizar lógicas suplementarias o alternativas a la lógica clásica. Aquí mantiene la misma posición cautelosa que muestra en *Lógica Divergente*. En cuanto al segundo tema, su recomendación es atender con cuidado a los propósitos de la formalización. Una separación exagerada y artificial entre cálculos formales y argumentos en lenguaje ordinario ha llevado a algunos autores hasta el extremo

de decir que ambas cosas no tienen ninguna relación, y que un argumento en lenguaje ordinario puede ser válido mientras no lo es en un cálculo formal, o al revés. Hasta donde conozco, Susan Haack no cae en la tentación de sostener posiciones tan extremas. Su idea de que los cálculos lógicos son idealizaciones del lenguaje ordinario hechas con propósitos específicos, nos parece notablemente sensata. Una de las secciones más interesantes del libro es la dedicada a distinguir entre lo que los medievales llamaban en latín *logica utens* (lógica aplicada) y *logica docens* (lógica teórica).

El libro profundiza muchas de las ideas presentes ya en *Lógica Divergente*, como por ejemplo la negativa a considerar que la lógica es evidente por sí misma y que no necesita cambios. De hecho, al final de *Filosofía de las lógicas* hay un capítulo en el que se retoma el tema de las lógicas divergentes.

3. Epistemología.

Pasemos ahora a los libros sobre epistemología y filosofía de la ciencia. En 1998 Haack publicó un libro muy controversial, titulado *Manifesto of a Passionate Moderate*. Eran los años del desenfreno relativista, en los que las posiciones exageradas de muchos filósofos coincidían en rechazar como conservadurismo ingenuo o como complicidad con el poder a quienes defendieran la búsqueda de la verdad como objetivo de la investigación y tarea de la filosofía. Eran los años en los que la idea de Thomas S. Kuhn de que científicos con diferentes paradigmas viven en mundos diferentes llevaron a muchos a la conclusión lógica de negar la realidad objetiva, opinión reforzada con la idea de autores como Stephen Stich de que la verdad no es más que una versión de la utilidad, y que con frecuencia ni siquiera es útil. Richard Rorty proclamaba por aquella época que decir de una proposición que es verdadera equivale a darle una palmadita en la espalda, y el psicólogo Kenneth Gergen anunciable que la ciencia no tiene nada que ver con los hechos. Varias feministas habían asumido la posición de que no existe verdad sino únicamente poder, y que las diferencias en posiciones científicas y filosóficas se explican por la sociología, pues la investigación científica no nos dará una visión desinteresada de un mundo natural con leyes ajenas a la voluntad humana. Esas mismas feministas, entre las que destacan Helen Longino y Sandra Harding, rechazaron la objetividad y universalidad de la ciencia sobre la base del argumento de que se trata de un producto de hombres para reforzar el patriarcado, como instrumentos de opresión contra las mujeres.

En la “Introducción” a este libro, la autora plantea claramente la visión que rechaza y critica: por una parte, todos estamos acostumbrados a investigar para descubrir la verdad, aunque sea en asuntos que pueden parecer triviales como el horario de buses y trenes o el saldo de nuestras cuentas bancarias. Podía haber añadido la tecnología, ya que los aparatos que nos rodean, que hacen la vida menos difícil, y sin los cuales difícilmente podríamos existir, funcionan o no según leyes físicas cognoscibles, de modo que sabemos por qué funcionan cuando funcionan y por qué no funcionan cuando no funcionan. Las leyes que hacen posible el funcionamiento de máquinas y aparatos son universales, pues operan de igual modo en cualquier lugar. Lo mismo ocurre en la investigación científica y matemática: los investigadores quieren

ser los primeros en descubrir cómo son las cosas, aunque eso signifique cambiar sus opiniones previas y reconocer errores. Estos descubrimientos se sostienen por sus propios méritos, con independencia de las personas.

Sin embargo, en la década de los ochentas del siglo pasado se puso de moda, incluso entre filósofos de quienes uno esperaría más sensatez, la idea de que no existe la verdad o de que esta es relativa a las circunstancias subjetivas y la idea de que la investigación científica no es más que una negociación entre grupos con poder. A lo largo de las páginas de esta obra, Susan Haack arremete con gran energía y conocimiento contra las opiniones de quienes dicen que toda teoría está subdeterminada por los datos, de modo que para cualquier evento hay infinitud de teorías explicativas, así como contra quienes consideran que toda la ciencia, incluso la lógica y las matemáticas, están subordinadas a la sociología. La idea de que es la sociología la que destapa las relaciones de poder que llevan a los supuestos descubrimientos de la ciencia natural no ha tenido consecuencias en la actividad científica, entre otras razones porque sin estos descubrimientos no hubiera aparecido la tecnología actual, que permite a unos y otros difundir sus ideas.

En las reacciones favorables a este libro autores famosos (entre ellos Mary Midgely, Ruth Barcan Marcus, Alan Sokal) se refirieron a las opiniones analizadas por Haack y que ella califica en esta obra como sinsentido académico, tonterías disfrazadas de sofisticación, dogmas de moda y extremismo retórico. Susan Haack con frecuencia se refiere a las posturas radicales como nuevas formas de autoengaño. También este libro está inspirado en Charles Sanders Peirce, a quien Haack considera el filósofo norteamericano más importante, que presenta aquí con énfasis en textos de Peirce afines a otras escuelas realistas, y es una defensa de la objetividad de la verdad, de los logros de la ciencia, de la necesidad de investigar para conocer la verdad y no para reforzar los prejuicios del investigador. La autora defiende en este libro la honestidad intelectual, que lleva a admitir que una investigación pueda concluir en un camino sin salida.

Particularmente interesante es su rechazo a la idea de que cada grupo humano tiene una manera de pensar incommensurable con las de otros grupos, de manera que se pueda hablar con propiedad de una epistemología femenina, u homosexual, o afroamericana. Haack rechaza la idea de que nuestra percepción esté determinada por el paradigma que seguimos, como si no pudiéramos poner en entredicho nuestras propias opiniones y revisar nuestras percepciones. Ante su mirada crítica desfilan muchas de las opiniones o quizás más bien ocurrencias de una época a la que siguió más recientemente la lucha entre distintas facciones de la izquierda, y la apropiación por parte de la derecha política de los pronunciamientos de autores de izquierda como Foucault, cuyo rechazo a las políticas públicas en tiempos de la crisis del sida han sido retomadas por los anti-vacunas y anti-ciencia de la extrema derecha en nuestros días.

Detengámonos ahora en la relación entre conocimiento y evidencia. En *Evidence and Inquiry* la autora defiende lo que llama en inglés “foundherentism”, combinación de las palabras “foundationalism” y “coherentism”. El término ha sido traducido al español como funderentismo y expresa la idea de reconocer la relevancia de la experiencia para la justificación empírica sin postular ninguna clase privilegiada de

opiniones o creencias. Como su nombre lo indica, toma del fundacionalismo la idea de que las opiniones tienen que estar basadas en o derivadas de la experiencia del sujeto, y toma del coherentismo la idea de que una creencia justificada tiene que acomodarse en un conjunto coherente de creencias. Fundamentos y coherencia son igualmente necesarios pero ninguno de ellos por si solo es suficiente para justificar nuestro conocimiento. La metáfora preferida de Haack para explicar su posición es el crucigrama: cada entrada del crucigrama se justifica según el significado de una palabra (digamos, corresponde a un hecho: la descripción que se ofrece), pero cada palabra tiene que encajar con otras palabras tanto horizontal como verticalmente.

Conocemos la diferencia entre una investigación cuyos resultados se reportan sin falsificación -aunque la motivación del investigador no tenga nada que ver con el progreso de la ciencia- y la que se distorsiona para que parezca confirmar lo que al investigador le interesa propagar como verdad, a sabiendas de que no lo es. En esto la ciencia no difiere de otras actividades humanas.

Según Haack, la diferencia entre evidencia o prueba empírica y falta de evidencia es lo que explica que finalmente las teorías y opiniones falsas desaparezcan, independientemente de los condicionamientos sociales. Más bien serían estos los que favorecen o entorpecen la búsqueda de pruebas empíricas, sin constituir las. Cuando Haack escribió estas líneas estaban de moda filósofos que proclamaron a todos los vientos que no existen hechos, sino solo interpretaciones (Nietzsche), o que la ciencia no tiene nada que ver con los hechos de la realidad (Kenneth Gergens) , o que los científicos se encuentran encerrados en paradigmas cuyas diferencias son “irreconciliables” (Thomas S. Kuhn), o que lo único que muestra la prevalencia de una teoría es quién tiene el poder político (Sandra Harding), o que nunca existe paso de la ignorancia al conocimiento en la ciencia, sino únicamente paso de una manera de hacer ciencia a otra diferente (Thomas S. Kuhn en el discurso inaugural del XVII Congreso Internacional de Historia de la Ciencia, en Berkeley, 1985). Entre las muchas cosas dichas hasta por filósofos de quienes uno espera sabiduría está la idea de que lo que llamamos conocimiento es solo la ignorancia de moda, mientras otros nos han dicho que la verdad es solo una forma de utilidad, y que tener creencias verdaderas no es ninguna ventaja. No faltan quienes repiten que toda traducción es indeterminada, aun cuando es evidente que los contratos, manuales de operación de equipos delicados y procedimientos peligrosos, leyes, pronunciamientos diplomáticos y otros ejemplos de uso de lenguajes naturales se suelen traducir con suficiente precisión como para que no haya perjuicio físico o económico (o se inicie una guerra) a consecuencia de una traducción defectuosa.

Este numeroso grupo de autores influyentes, entre los que se cuentan feministas radicales, multiculturalistas, sociólogos, críticos literarios y filósofos, niegan la distinción entre enunciados basados en la evidencia fáctica y enunciados sin apoyo en la evidencia, con la opinión de que toda investigación es una negociación entre poderes. Lo que llamamos evidencia para ellos no es más que una cortina para ocultar las operaciones del poder, la política, la negociación social o la retórica. Puesto que toda ciencia de acuerdo con esta visión obedece a condicionamientos sociales, la sociología se postula como la ciencia más importante.

En este contexto digamos algo sobre las relaciones entre Haack y Willard van

Orman Quine, en quien se encuentran algunas de las ideas que hemos mencionado antes. De las numerosas referencias a Willard van Orman Quine señalemos el artículo de Haack titulado “The Two Faces of Quine’s Naturalism” aparecido en la revista *Synthese* 94, 1993. Aquí la autora se refiere a la idea de Quine de que la epistemología debería convertirse en una ciencia. El punto de vista defendido en el artículo es que, aunque la posición de Quine sobre la epistemología naturalizada contiene elementos de verdad, sin embargo está basado en una serie de confusiones y equivocaciones. Parafraseando la argumentación de Haack, si la epistemología debe convertirse en una ciencia, o bien existe ya o no existe todavía. Pero ninguna de las ciencias actuales tiene respuestas a las preguntas tradicionales de la epistemología, por lo que habría que crear una. Sin embargo, es difícil pensar en una ciencia que tenga respuestas a esas preguntas y no se parezca más bien a la filosofía.

Mientras la discusión de las ideas de Quine en *Evidence and Inquiry* se sitúa en el contexto de la presentación del funderentismo, en cambio en el *Manifesto* la lucha contra el irracionalismo y relativismo en epistemología es la preocupación principal. Hay una diferencia importante: mientras en *Evidence and Inquiry* las referencias a Quine son más frecuentes y variadas, en el *Manifesto* son menos numerosas y se limitan a la relatividad ontológica, la relatividad de la noción de verdad y la indeterminación de las teorías en relación con los datos, la famosa tesis de Pierre Duhem y W. V. Quine, según la cual los mismos datos pueden servir de evidencia para innumerables teorías e hipótesis pues ninguna de ellas se puede verificar o refutar conclusivamente. De aquí se seguiría que no podemos verificar ni refutar ninguna teoría. Esta posición, que no encuentra sustento en la historia de la ciencia, se suele presentar con otra que lleva a consecuencias igualmente relativistas, la idea de que no podemos verificar o refutar ninguna teoría aislada de las demás, puesto que nuestras percepciones funcionan en conjuntos, no separadamente.

Sin embargo, no hemos encontrado ningún pasaje en el que Quine sea incluido dentro de los partidarios más radicales del relativismo, pues el mismo Quine con frecuencia atempera la interpretación de sus ideas (1981, 24-30). Ni siquiera se apega demasiado a lo que se conoce en filosofía de la ciencia como la tesis Duhem-Quine, según la cual la evidencia empírica a favor de una teoría nunca llega a ser suficiente como para declararla coherente únicamente con dicha teoría, pues también podría ser usada para probar otras muchas teorías.

4. Feminismo

Digamos ahora algo sobre el feminismo de Susan Haack. En el capítulo 7 de su libro *Manifiesto de una moderada apasionada* nos dice que ha sido feminista desde que tenía 12 años, cuando obtuvo la nota más alta en su primer examen de química. El segundo lugar lo obtuvo un muchacho, quien rechazó como injustas las calificaciones con el argumento de que “todo el mundo sabe que las niñas no pueden estudiar química”. Como epistemóloga (así se define en este libro), Haack se pregunta si no debería estar de acuerdo con lo que algunas feministas llaman “epistemología feminista”, y su respuesta es que no está de acuerdo con que existan epistemologías relativas al género, o a la etnia, o a cualquiera diferencia social. Según ella, en los

años en que escribía este texto, se pasó de una filosofía feminista que enfatizaba la humanidad común de hombres y mujeres, enfocada en la justicia y la oportunidad, preocupada y activa en asuntos sociales y políticos, a otro proyecto muy diferente, un feminismo imperialista y ambicioso, que recalca el “punto de vista de las mujeres” y que busca relevancia revolucionaria en todas las áreas de filosofía y de las ciencias sociales, y persigue con saña a quienes considera que se apartan de la ortodoxia. El panorama le parece confuso, pues entre las feministas de esta nueva generación encontramos una gran variedad de perspectivas, desde las que proclaman que el conocimiento debe ser generado únicamente por mujeres, hasta las que intentan adaptar algunas de las escuelas filosóficas a una perspectiva de género. Si nos limitamos a la epistemología, la idea de una epistemología reducida a un grupo de personas para las que sería válida con exclusión de otros grupos, que a su vez tendrían sus propias epistemologías, haría imposible el avance del conocimiento científico y la comunicación entre personas de diferentes lenguajes y culturas. Esto da lugar obviamente a contradicciones que no se intenta resolver, y con las que más bien se busca convivir. En particular analiza la obra titulada *Women's Way of Knowing* de Mary Field Belenky, Blythe McVicker Clinchy, Nancy Rule Goldenberger y Gill McGill Tarule, que se supone se basa en evidencia empírica obtenida mediante encuestas. Sin embargo, las encuestas ya estaban prejuiciadas a favor de la posición según la cual las mujeres conocen de manera diferente a los hombres, pues a las mujeres entrevistadas se les decía de antemano que las preguntas iban dirigidas a descubrir las maneras de conocer propias, diferentes y exclusivas de las mujeres. Como señala Haack respecto de la lógica, muchas de las objeciones en contra de la lógica clásica hechas por las feministas radicales ya habían sido hechas por autores que propusieron nuevos cálculos como los de la lógica modal o propuestas de lógicas alternativas. Por lo demás, los resultados de la aplicación de la epistemología feminista a la investigación científica no han sido diferentes a los que se hubieran obtenido con una epistemología común a todos los seres humanos.

Sobre la fragmentación de la filosofía: en el artículo de 2016 “La fragmentación de la filosofía, el camino a la reintegración” la autora se queja de que la filosofía en Estados Unidos y en el Reino Unido se haya vuelto exageradamente escolástica y entiende por esto la actividad de exagerada especialización y trivialidad. Mientras los medievales supuestamente se preguntaban cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler, los analíticos de nuestros días están obsesionados con preguntas acerca de otras cuestiones igualmente alejadas de los problemas reales. Nos interesa este artículo porque ofrece una descripción resumida de las posiciones de la autora al detallar su respuesta a la pregunta “¿Sobre qué trabaja Ud.?” que alguien le hace en una reunión. Su respuesta se puede resumir así: la epistemología funderentista le hizo pensar acerca de la prueba con respecto a las afirmaciones científicas, las cuales a su vez la condujeron a la explicación sentido-común-crítica de la prueba científica y la investigación científica y a su explicación Realista Inocente de sus fundamentos metafísicos, de donde pasa a cuestiones sobre la prueba legal general, y acerca del esfuerzo jurídico por domesticar el testimonio científico, y de ahí a cuestiones acerca de la evolución de los sistemas legales.

En este artículo la autora nos muestra cómo el trabajo filosófico puede ser útil

para campos vecinos, y lo ilustra con el ejemplo de cómo la epistemología puede ayudar a entender la prueba legal en un juicio como grados de justificación de creencias en vez de probabilidades matemáticas.

5. Conclusión

La amplitud, rigor, profundidad y originalidad de los trabajos de Susan Haack en lógica y epistemología justifican su destacada posición en el panorama filosófico contemporáneo. Esperamos que nuestra exposición general sea una invitación a trabajos más especializados sobre su pensamiento. Al terminar, queremos agradecer a Susan Haack su lucha por la racionalidad en un campo como la filosofía, que a veces se ha visto comprometido con la tentación a seguir la moda sin preguntarse antes por los fundamentos y las pruebas.

Referencias

- Belenky, M.F., Clinchy, B.M., Goldenberger, M.R., y Tarule, G.M. (1986). *Women's Way of Knowing*. New York: Basic Books.
- Boole, G. (1979). *El Análisis matemático de la lógica*. Madrid: Cátedra.
- Gergen, K. (1988). Feminist Critique of Science and the Challenge of Social Epistemology. En Gergen, M. (ed.). *Feminist Thought and the Structure of Knowledge*. New York: University Press.
- Haack, S. (1974). *Deviant Logic*. Cambridge: Cambridge University Press
- Haack, S. (1980). *Lógica Divergente*. Madrid, Paraninfo.
- Haack, S. (1978). *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, S. (1982). *Filosofía de las lógicas*. Madrid, Cátedra.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry, Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford, Blackwell.
- Haack, S. (1998). *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago: The University of Chicago.
- Haack, S. (2003.). *Defending Science Within Reason, Between Scientism and Cynicism*. New York: Prometheus Books.
- Haack, S. (2013). *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its Place in Culture*. New York: Prometheus Books.
- Haack, S. (2016). La fragmentación de la filosofía, el camino a la reintegración, en *Elenchos (Uruguay)*, 1, 1, 7-48.

- Harding, S.(1992). Whose Science? Whose Knowledge? *Social Research*, 59,3, 567-87.
- Kuhn,T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Cambridge: University of Chicago Press.
- Lukasiewicz, J. (1920). On 3-Valued Logic, en Mc.Call, *Polish Logic*. O.U.P.
- Longino, H. (1990). *Science and Social Knowledge*. Princeton University Press.
- McColl, H.(1906). *Symbolic Logic and Its Applications*. Longmans, Green.
- Peirce, C.S. (1902 .) Minute Logic, en *Collected Papers*, Harvard University Press.
- Post, E. (1921). Introduction to the general theory of elementary propositions, en *American Journal of Mathematics*, 43.
- Quine,W.van O. (1981). *Theories and Things*. Cambridge-London: Belknap Press.
- Reichenbach, H. (1944). *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics*. California University Press.

Peggy von Mayer Chaves
Aproximaciones al pensamiento filosófico
De María Noel Lapoujade

La existencia auténtica es aquella que dice sí a la vida. Es aquella del gozo pleno, abierto a la inmensidad. La del gozo de estar vivo.

M. N. Lapoujade.

RESUMEN

Este artículo efectúa un recorrido por las principales líneas de pensamiento de la connotada filósofa uruguaya María Noel Lapoujade, sus áreas de especialización e interés, en particular sus importantes investigaciones sobre la filosofía de la imaginación, la estética y su visión humanista.

Palabras Claves: Filosofía de la Imaginación, Estética, *Homo imaginans*, filosofía líquida, sociedades gaseosas.

Abstract: This paper focuses on the main thinking topics of renowned Uruguayan philosopher María Noel Lapoujade, her main expertise and interest areas, in particular her important investigations on Philosophy of Imagination, Aesthetics and humanistic approaches.

Key words: Philosophy of Imagination, Aesthetics, *Homo imaginans*, liquid philosophy, gaseous societies.

Autor/ Author

Peggy von Mayer Chaves
Universidad de Costa Rica

Correo: vonmayer@yahoo.es

Recibido: 10/06/2024
Aprobado: 02/10/2024
Publicado: 08/07/2025

Recorrer la complejidad del pensamiento filosófico de María Noel Lapoujade requiere de un lector atento y sensible, preferiblemente dispuesto a completar su lectura dejándose llevar por los laberintos intelectuales a los que la pensadora lo conduce, puesto que el despliegue de sus ideas va trazando constantemente nuevos caminos de reflexión, nuevos horizontes interpretativos. Dentro de su rigurosidad epistemológica, su visión multidimensional nos va planteando nuevos juegos conceptuales, paradigmas sucesivos, universos imaginarios, retóricos y estéticos de gran riqueza hermenéutica, con frecuencia conducentes a una necesaria revisión de nuestra propia estructura de pensamiento.

La imaginación desempeña un papel mediador entre funciones: percepto-concepto; razón-voluntad. Pero de aquí no ha de inferirse su papel subordinado, sino que en determinados momentos su actividad puede ser la dominante del psiquismo. (Lapoujade, 1988, 50).

Mediante un análisis riguroso y puntual del pensamiento de Kant que tan bien conoce, Lapoujade señala cómo define la función creadora, mediadora y sintética de la imaginación respecto de todo lo pensable, hasta llegar a la imaginación trascendental. El lúcido análisis que la autora hace de los planteamientos de Kant sobre razón e imaginación, como culminación del riguroso análisis diacrónico comparativo, aunado al profundo conocimiento del pensamiento kantiano, le permiten distinguir, tanto las rupturas y desgarramientos, como las omisiones y los aciertos respecto de algunas de sus concepciones. Señala la filosofía crítica de Kant como un momento de crisis de la razón en la filosofía moderna, e incluso llega a complementar el pensamiento del maestro a partir del claro entendimiento de su obra, enriqueciéndolo con sus propias concepciones sobre la filosofía de la imaginación.

Sincrónicamente, aborda el tema de la imaginación desde una perspectiva pre-teórica y luego teórica a partir de “lo real” y lo fantástico, empleando el método fenomenológico, con el propósito de describir en qué forma participa la imaginación en la relación sujeto-objeto. Después de examinar entre otros a Sartre, Coleridge, Todorov, concluye que tales perspectivas resultan insuficientes, de modo que establece sus propios criterios sobre la relación imaginación-fantasía.

De ahí que, en contraste con la relación del sujeto con el mundo natural-social, en el cual la imaginación “[...] todavía trabaja con respecto a una realidad dada, que caleidoscópicamente reordena, reestructura, recrea”, Lapoujade (1988) observa que “[...] el mundo fantástico ofrece otra alternativa en cuanto es el mundo creado por el solo poder humano. En la fantasía -dice- el hombre puede llegar a sentirse todopoderoso, omnisciente, con una voluntad sin límites, con absoluta libertad: se convierte en el Dios de su mundo fantástico. Y si deja misterios serán “misterios voluntarios”. El hombre juega a ser dios en ese mundo de artificio. De ahí el sentimiento de goce estético que su poder de creación le brinda, porque el mundo fantástico es el mundo como artificio y ello no es sino *el mundo como obra de arte* (146).

Sus reflexiones sobre la imaginación y la fantasía conducen a una noción ontológica en tanto afirma que es en “[...] los procesos de creación fantástica más deliberada en donde el hombre busca plasmar -voluntariamente su poder creador más libre. La búsqueda deliberada de la creación fantástica expresa un ámbito de autoafirmación del hombre a través de una imaginación desbordada” (179).

Establece los distintos ámbitos en que la imaginación interviene como una vía de reflexión filosófica. Para esto se sirve del pensamiento de Kant, Fichte, Novalis, Schiller, Hegel, Freud, Marcuse, Lacan. Así pues, aborda la herencia más profunda del pensamiento estético del Idealismo alemán, algunas intuiciones acertadas de la estética fenomenológica, aspectos que acercan sus ideas a ciertas tesis de Nietzsche y a las corrientes psicológicas.

Entiende la imaginación como una función dialéctica, que funge como instrumento para penetrar en la ética, la estética, la epistemología y la ontología.

Desde la perspectiva psicológica, afirma que la imaginación contribuye a poner

los límites del yo, pero también a transgredirlos. En este juego dialéctico entre el yo y el no yo, muestra la autora su capacidad de síntesis y asimilación, como cuando dice:

En condiciones normales, el conocimiento más seguro y establecido parece ser el del propio yo, que se nos aparece como indubitable (Descartes), condición de posibilidad de todo conocimiento de entidades no-yoicas (sujeto trascendental kantiano); independiente (absolutamente puesto: Fichte), unitario, originario, bien demarcado ante todo lo que no es yo. (Lapoujade, 1988, 178).

Ante la imaginación como un acto “ilógico” -como lo inconsciente de Freud o como la ensoñación de Bachelard-, María Noel propone una concepción de imaginación dialéctica: por una parte, el posible trabajo ilógico de la imaginación, pero, por otra, una lógica de la imaginación, puesto que no opera azarosa o arbitrariamente, sino que ‘manifiesta o expresa una lógica interna’ propia, que le es inherente.

Así como afirma que Kant “[...] tuvo ante sus ojos el procedimiento dialéctico que no supo culminar”, también va más allá de André Bretón cuando éste afirma en su análisis de los sueños que la vigilia es “[...] un fenómeno de interferencia” del sueño. En contraste, Lapoujade (1988) considera que “[...] los procesos de vigilia están más adheridos a la realidad exterior y en consecuencia resultan más limitativos en lo que a la libertad mental del sujeto se refieren” (243), en tanto que las imágenes del sueño no guardan un ritmo constante, y pueden alterar el contexto espacial y temporal. Completando a Lacan quien afirma que “[...] el hombre deviene humano cuando simboliza”, la Dra. Lapoujade aclara: “[...] el hombre simboliza cuando y porque imagina”, y concluye que “[...] el hombre deviene humano cuando imagina”. De lo cual acuña el término “*homo imaginans*”, el hombre imaginante, reconociendo así a la imaginación como un componente de la psique que participa como una constante en la actividad humana.

Destaca, asimismo, los nexos entre imaginación y razón, colaborando en procesos epistémicos. Más aún, como catalizadora de la razón, afirma que:

Las relaciones imaginación-razón admiten desde la subordinación de la imaginación a la razón, hasta inversamente la elevación de la imaginación a función dominante, anticipando así a la razón, que en este caso procede a la reflexión de las propuestas de la imaginación. (Lapoujade, 1988, 246).

En este sentido, me parece que completa y aun desborda las concepciones kantianas sobre la razón y lo sublime, y puede ser una afirmación absolutamente válida para explicar los procesos de la imaginación creadora y, naturalmente, estéticos.

Además, si tomamos en consideración que Lapoujade asevera que “[...] la imaginación actúa transfigurando y transgrediendo”, y que una de sus funciones esenciales consiste en “figurar”, esto es, crear imágenes, que además están regidas por “[...] un orden muy variable, que puede ser normal o patológico, consciente o inconsciente, voluntario o no, creativo o redundante, puede colaborar con la invención y el descubrimiento o proponer ficciones” (247), podemos interpretar que en estas tesis se va sustentando también una fenomenología estética que la autora desarrolla y aplica en sus interpretaciones sobre arte:

Si el cogitatum es una imagen, ella es puesta inmediatamente en un sentido en que la imagen emerge de y en el acto intencional imaginativo como tal. No requiere un objeto presente, ni actual, ni existente, ni real. La imaginación en su actividad intencional “recorta” su referente figurativamente en imagen. (Lapoujade, 1988, 250).

Y agrega que en la actividad de la imaginación, el sujeto ejerce su libertad para “darse el objeto”, que “[...] puede estar más o menos próximo a lo real, reproducirlo, recrearlo o entrar de lleno en la ficción (mundos ficticios)”. (251).

Como es propio del arte, la imaginación transgrede lo real, el espacio y el tiempo, lo material, lo biológico, lo psíquico, lo subjetivo y lo objetivo, y sustituye una cosa por otra. Afirma que: “La ambigüedad se torna más manifiesta en los procesos complejos de simbolización y, entre ellos, aquellos en que el sujeto plasma la mayor libertad de creación posible de símbolos, en que los vínculos y las analogías pueden construirse con mayor arbitrariedad (por ejemplo, la poesía)” (252).

Todo ello lo desarrolla María Noel en el marco de una estructura categorial de la imaginación. Cada vez va haciendo más evidente que el ámbito de la estética y del arte no se limita a ser una parte más de la imaginación, sino que constituye un componente importante de la misma.

Conviene poner de relieve el importante lugar que desempeña el arte o la creatividad artística en el conjunto de la obra de María Noel Lapoujade, ya que los procesos imaginativos resultan esenciales en el papel creador que juega el hombre en el mundo real. Completa este punto siguiendo la estructura categorial que presenta la imaginación en la obra, en la que se establece la estrecha relación entre la experiencia imaginante y el concepto de lo racional y lo irracional, conciencia e inconsciencia, entendimiento y sentimiento, entre otras. Asevera que la imaginación facilita al espíritu la penetración en un sector de la psique que queda fuera del alcance del pensamiento conceptual discursivo. En otras palabras, la imaginación permite al ser humano participar en el ámbito metafísico.

Lapoujade propone una noción del objeto estético basada en la categoría de posibilidad o “como si”, con lo que sienta las bases para conectar arte y utopía. Destaca la intervención de la imaginación como generadora de la creatividad humana, en donde presenta a la imaginación como mediadora entre el ente real y no real o ideal, y al hombre como el único mediador entre ambos. (Creo que Jung avalaría con entusiasmo las tesis de la Dra. Lapoujade sobre la imaginación.)

Mi impresión es que su teoría estética se halla desperdigada a lo largo de las diversas obras y artículos que componen su extensa producción, dentro de los cuales cobra sentido y significación, pues desembocan, en última instancia, en el dominio estético. Por todo lo anterior, me permito afirmar que, además de una destacada filósofa de la imaginación, María Noel Lapoujade es una gran esteta y que este sector de su filosofía ocupa un lugar importante en su obra.

Considero que *Filosofía de la Imaginación* es una obra que marca de manera significativa el acontecer reflexivo de nuestro tiempo, en vínculo permanente con las grandes líneas de desarrollo que van desde la filosofía antigua hasta la contemporánea, como son el existencialismo, el estructuralismo, el psicoanálisis y la fenomenología, culminando en la estructuración de una particular manera de

comprender la imaginación como una función esencial del ser humano, en quien juega un rol preponderante en la permanente búsqueda del sentido. Una marcada vocación humanista y ontológica recorre, sin duda, su obra de principio a fin, sin que por ello queden excluidos otros horizontes reflexivos que a primera vista parecen estar un poco más alejados de su quehacer como puede ser la mística y la metafísica.

Desde esta obra inicial, María Noel Lapoujade ha ido modelando un pensamiento abierto a múltiples experiencias, caracterizado por un fecundo diálogo con pensadores modernos y contemporáneos, artistas, fenómenos sociales, atmosféricos, estéticos, etc. Prueba de ello es su libro *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, en el cual pone en práctica importantes principios de la *Filosofía de la imaginación*, como se constata en la siguiente cita:

La imaginación realiza una suerte de “arte combinatoria” sin límites prefijados, abierta, resultante de procesos de fusión a través de los que logra borrar límites. La imaginación propone amalgamas entre objetos, situaciones, procesos o ideas; en el lenguaje de Bruno: es una capacidad ilimitada de encontrar “vínculos”, de trazar nexos, de borrar distancias. Fusionar, amalgamar, vincular, fundir lo real caracteriza su actividad. (Lapoujade, 1988, 65).

Buscando esos nexos, aplicando una noción de objeto estético basada en la categoría de posibilidad o “como si” kantiano, analizando la función de la imaginación como mediadora entre el ente real y no real o ideal, María Noel Lapoujade (2006) hace un análisis de la pintura de Vermeer que parte, primero que todo, de una noción muy particular de pintura, la cual involucra la filosofía y la estética: “La pintura es el derramarse de un misterio en figuras, colores y ritmos, en cuyo torbellino arrastra otro misterio a una vivencia que sacude, cuestiona, muestra y oculta otra intimidad, desde ella interpelada” (97). Ese misterio expectante que es la pintura solo puede revelarse en el encuentro entre el cuadro y un ser sensible, capaz de contemplar, de imaginar y de filosofar para penetrar el sentido.

Desde sus perspectivas básicas: la teoría de la imaginación estética, la geometría y la óptica, nos recuerda que los principios estructurales de la pintura-perspectiva, movimiento, proporción, color, luz, ritmo, se construyen en una sucesión de puntos, impresiones y expresiones geométricas que van constituyendo la línea y la superficie. Pero a la vez, partiendo del análisis de la definición euclídea de punto: un punto es aquello que no tiene ninguna parte; Lapoujade (2006) analiza “zsu estatus de inextenso, indivisible, simple; esto es, sin partes, porque ha dejado atrás su consistencia sensible” (109), y concluye que la geometría es imaginaria, por lo tanto todas las demás definiciones euclídeanas son “[...] para ser imaginadas”. Filosofando a partir de la física cuántica, afirma que “el punto es la imagen de un dinamismo instantáneo simple”, el “[...] no-lugar en que se intersectan una geometría estética o dinámica con la matemática y la física; el no-lugar de entrecruzamiento de espacios, tiempos, fuerzas, móviles, vectores, magnitudes, figuras que no son sino las traducciones a diversos universos discursivos de esta imagen fundamental a la vida humana.” (Pitágoras estaría feliz con esta descripción). La pintura hace que ese punto invisible sea visible, lo vuelve “un corpúsculo de luz”. (127-128).

Esta reflexión filosófica tan profunda acerca de la pintura de Vermeer, es

aplicación práctica y teórica del aforismo que la filósofa acuña: “La filosofía es pintura”, dándole vuelta a otro aforismo de Leonardo da Vinci que dice: “La pintura es filosofía”. Y lo demuestra, no solo con ese análisis científico de la geometría euclídea, sino que va más allá, haciendo énfasis en el primero de sus fundamentos teóricos: “La tesis sobre la imaginación estética tiene por premisa una concepción del hombre”.

Haciendo gala de una coherencia conceptual extraordinaria, y con base en el siguiente párrafo: “La imaginación es paradójica. La imaginación que es la función *figurativa* por excelencia, que busca *sensibilizar* lo que alcanza, transformar y exhibir, exponer configurativamente sus objetos; no obstante ejerce esa actividad precisamente para expresar lo no sensible, lo inconsciente, lo metafísico, lo sobrenatural, lo surreal, lo invisible, y aun el misterio”, María Noel plantea un pensamiento ontológico acertadísimo que me he permitido nombrar como “metafísica cuántica”:

La humanidad es un destino posible. Una humanidad constituida por infinitos puntos de energía, los individuos desparramados por el mundo; arranque de vectores infinitos que lo atraviesan, lo impulsan y, aun, se gestan a partir de él. Una infinitud de individuos llamada humanidad, en una química constante de precipitación; es decir, recreándose imaginativamente; así es como pueden aspirar a encaminarse hacia los horizontes abiertos de esa “su humanidad por hacerse”, aproximándose indefinidamente por los infinitos recorridos de su naturaleza itinerante. (Lapoujade, 2006, 253).

En el análisis de la pintura de Vermeer, Lapoujade desarrolla varias cualidades de la actividad o fuerza diversificada de la imaginación que se configuran vertiéndose en imágenes, haciendo patente la “verdad”, la “aletheia” o desocultamiento del ente de la obra, que muestra lo que es.

Al respecto, si la estética es un quehacer que produce estructuras de sentido, Lapoujade no solo evidencia, descubre la estética del famoso pintor, sino que ella misma se revela como una esteta en cuanto productora de significados, hermeneuta de símbolos.

Por sus alcances filosóficos, estéticos, metafísicos y espirituales, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer debería leerse en recogimiento espiritual consigo mismo, para alcanzar esa perla de su espíritu*, que María Noel (2007) expresa así: “Encontrar la perla en la intimidad, significa alcanzar el centro recóndito de uno mismo, oculto a toda mirada.” (88).

En *La filosofía como saber en crisis* (1992) introdujo una original metáfora, un concepto nuevo, que no figuraba hasta entonces en los estudios filosóficos: la filosofía líquida (aplicado después en el 2000 por Zygmunt Bauman desde una perspectiva sociológica): filosofía en devenir, en proceso, en metamorfosis; cambiante, multifacética, no dogmática, en concordancia con las características de la especie humana, del *homo imaginans*, siempre creando y recreándose (15).

En 2017 desarrolla otra importante definición que amplía y enriquece su metáfora del “estado líquido” de la filosofía, al elaborar el concepto de *sociedades gaseosas* para referirse al transcurrir de la vida de los individuos en las sociedades contemporáneas,

quienes se comportan, metafóricamente hablando, de manera semejante a las moléculas y átomos de los gases, que se mueven a altas velocidades y en cualquier dirección, separados entre sí con escasa o nula cohesión:

Este ser bio-psico-socio-cósmico imaginante, desde su carácter psico-social está amenazando su supervivencia biológica como especie, y alterando su ser cósmico. En el paisaje del mundo actual, las sociedades se comportan como sociedades gaseosas mayormente enfermas, en que la especie está en gran medida enferma. (Lapoujade, 2017, “Imaginarios de vida en el paisaje de destrucción generalizada”. (247-251).

Allí observa que las sociedades actuales, heterogéneas, “pobladas por las etnias más diversas, en diversas geografías, culturas, sistemas políticos, religiosos, educativos, etc.”, se comportan como las moléculas en estado gaseoso, con escasa cohesión social, con altos índices de destrucción, “atentados, violaciones, torturas y crueidades diversas”, resultantes del poder de la imaginación que es a la vez creadora y destructora. Fueron estas reflexiones sobre la concepción del hombre en sus funciones de la subjetividad e intersubjetividad, las que la condujeron a elaborar el concepto de *Homo Imaginans u hombre imaginante, como la fuente de la cual emergen todos los demás procesos*. La visión humanista de Lapoujade se fundamenta en el impulso de vida, haciendo énfasis en los aspectos luminosos, generosos, ético-estéticos del ser humano, por lo que propone realizar un giro hacia la imaginación sana, constructiva, la armonía, la vida, poniendo el acento en los aspectos creadores más favorables y positivos de la especie humana, de modo que viva una vida libre y digna, en su condición de ser cósmico:

En estos días aciagos el ser humano se ha olvidado que es un ser cósmico. Se ha olvidado que su ser ínfimo, que no llega a ser un grano del polvo cósmico, su vida, se inscribe en el cosmos. Se ha olvidado, ni más ni menos del hábitat que sostiene nuestra especie, ha lastimado y extenuado el planeta, su hogar en el cosmos. (Lapoujade, 2017 a)

Lapoujade considera que la condición *sine qua non* para que la humanidad logre salir del estado caótico y gaseoso es recobrar la memoria de la cosmicidad perdida, para que pueda “mirar al Cielo” -es decir- conectarse con el cosmos, para comprender las leyes de orden, equilibrio, armonía, unidad del Universo, regidas por una rigurosa precisión matemática y estética, pues “la belleza cósmica enseña con su transcurso ejemplar la Verdad y la Bondad”

Una vez más reitero mi llamado a recuperar la vivencia trepidante del misterio de la belleza, como “disolvente universal” alquímico del Odio y la discordia. La belleza como el gozo de la vida sin amenazas ni terror, como el poderoso imán al despertar de la atracción universal, nueva condensación del estado gaseoso. La belleza en cuanto redención, como proclama Dostoievsky, como la vía ético-estética para la unión creadora de las fuerzas humanas, vía a la amistad, el amor, la vida y la paz. (Lapoujade, 2017 a, b).

A partir de esas concepciones, María Noel Lapoujade formula tres grandes proposiciones:

Primera: “La vivencia estética de raíz imaginaria del mundo circundante, tanto de lo desconocido, como de lo conocido; es la fuerza que impulsa el despertar de los conocimientos de todo orden, entre otros, filosóficos, las ciencias y las artes, los mitos y las religiones”. (Lapoujade, 1988; 2017a; 2017b).

Segunda. “La psique tiene sus lógicas. Sin entrar en la problemática implícita, afirmo que la “psicología” de cada uno, la “mente”, “espíritu” o “subjetividad” de la especie humana, la que defino como *Homo imaginans* funciona asumiendo, poniendo en juego, diversas lógicas, en otras palabras, las lógicas le son inherentes”. (Lapoujade, 1988).

Tercera. “Surge de la relación de las dos anteriores. Los procesos epistémicos brotan en el seno de los procesos estéticos, es decir, los conocimientos emergen en el tejido de las vivencias estéticas de “lo real”, según sus propias lógicas internas, así como lógicas de vigilia, lógicas oníricas, “lógicas” de la ensoñación, etc.”. (Priani Saisó, 2018, 275).

Una marcada vocación humanista y ontológica recorre, sin duda, la obra de Lapoujade de principio a fin, sin que por ello queden excluidos otros horizontes reflexivos que a primera vista parecen estar un poco más alejados de su quehacer como puede ser la mística y la metafísica. María Noel Lapoujade ha ido modelando un pensamiento abierto a múltiples experiencias, caracterizado por un fecundo diálogo con pensadores modernos y contemporáneos, artistas, fenómenos sociales, atmosféricos, estéticos, etc.

Considero que sus obras marcan de manera significativa el acontecer reflexivo de nuestro tiempo, en vínculo permanente con las grandes líneas de desarrollo que van desde la filosofía antigua hasta la contemporánea, como son el existencialismo, el estructuralismo, el psicoanálisis y la fenomenología, culminando en la estructuración de una particular manera de comprender la imaginación como una función esencial del ser humano, en quien juega un rol preponderante en la permanente búsqueda del sentido. Sus estudios sobre Gaston Bachelard, por ejemplo, son una clara aseveración de lo antes dicho. No solamente contextualiza al maestro, haciéndolo accesible desde las diferentes perspectivas que despliega al insertarlo en el universo conceptual de la historia de la filosofía, sino que el abordaje extraordinario de este pensador francés permite translucir la sabia conducción y el propio pensamiento de la autora, que enriquece el análisis con sus juicios atinados y la claridad de comprensión que solamente la certeza del pleno conocimiento pueden dar.

Por su influencia e importancia ha sido reconocida en diversas latitudes: ha sido publicada en Francia y Alemania, traducida y publicada al búlgaro y rumano, francés y portugués, en Brasil. Tiene más de 80 artículos publicados sobre la temática de la Imaginación y los imaginarios. Ha sido incluida como filósofa latinoamericana en el *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*. Edited by S. Frown, D. Collinson and R. Wilkinson. Routledge London and New York. 1996. Asimismo, ha sido incluida en: *Identidad, Integración y Creación cultural en América Latina. El desafío del Mercosur*, por Gregorio Recondo. Ediciones UNESCO, Editorial de Belgrano, Argentina,

1997.

Estoy consciente de que mis palabras no reflejan la verdadera dimensión de la distinguida filósofa de la imaginación, kantiana, bachelardiana, esteta, humanista, ni los alcances de su proyecto vital transmutado en la diáfana entrega de su extraordinaria capacidad intelectual, llevada por su vocación de fruto y de semilla. La Dra. Lapoujade es un ejemplo de tenacidad y superación, para todo aquel que aspire a paliar los rigores, obstáculos y adversidades de las circunstancias y vivir al servicio de los más altos ideales. Su fecunda energía educadora, producto de un saber conciliado con un juicio claro y veraz, su generosidad sin límites para transmitir sus conocimientos sin escatimarllos, se han manifestado como fuerzas que actúan en la vida histórica transformándose en cultura. Maestra de maestras, ha señalado el camino de varias generaciones intelectuales, comprometidas con la tarea de la formación filosófica, como transmisora del saber y de la cultura. Con seguridad, María Noel Lapoujade seguirá iluminando con luz propia -como hiciera a través de su propio magisterio- el camino a través del cual el pensamiento expresa su voluntad de integración, entendimiento y acercamiento entre los individuos, el conocimiento que, en palabras de Platón, “alimenta el alma”, y seguirá estimulando con su ejemplo a aquellos que se acerquen a beber en las cristalinas aguas de su sabiduría.

Referencias

- Lapoujade, M. N. (1988). *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI Editores.
- _____. (1993). La filosofía como saber en crisis. En *Memoria del Coloquio: La filosofía hoy* (1992). UNAM, pp. 29-32.
- _____. (2007). *La imaginación estética en la pintura de Vermeer*. Herder.
- _____. (2009, ene-mar). Una estética de la salud. En: *Revista Realidad*, Num. 119, pp. 169-182), Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.
- _____. (2017a). Imaginarios de vida en el paisaje de destrucción generalizada. En: *Intexto*, Num. 40, UFGS, pp. 156-168.
- _____. (2017b). Salud en las sociedades gaseosas. En: *Revista Ciencias Psicológicas* vol.11 (2), UCUDAL.
- Priani Saisó., E. (Coord.). (2018). *Homenaje a María Noel Lapoujade*. UNAM, 2018.
- von Mayer Chaves, P. (2018). En *busca del pensamiento filosófico de María Noel Lapoujade*. En: Priani Saisó., E. (Coord.), *Homenaje a María Noel Lapoujade*, pp. 35-48. UNAM.

Jonathan Piedra-Alegría
La escritura de la nada: Oreamuno ante el espejo del existencialismo

RESUMEN

Este artículo propone una lectura existencialista de *La ruta de su evasión* (2007), novela emblemática de la escritora costarricense Yolanda Oreamuno. Aunque la autora no se identificó formalmente con el existencialismo ni con sus principales figuras, su obra revela una notable afinidad con las categorías centrales de esta corriente filosófica: angustia, libertad, alienación, contingencia, deseo y finitud. A partir de un análisis textual y conceptual, se explora cómo los personajes de la novela (particularmente Teresa y Gabriel) encarnan los dilemas existenciales descritos por Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Martin Heidegger, Albert Camus, Gabriel Marcel, Miguel de Unamuno y Ernesto Sábato. La narrativa de Oreamuno despliega un universo marcado por la incomunicación, el fracaso de los vínculos afectivos, la evasión de la libertad y la constante amenaza de desintegración subjetiva. La conciencia, el deseo y la muerte se convierten en ejes que tensionan a los personajes entre el proyecto de ser y la imposibilidad de habitar su propia existencia. En diálogo con la filosofía existencialista europea y latinoamericana, este estudio argumenta que *La ruta de su evasión* no solo ilustra problemáticas filosóficas, sino que las encarna desde una experiencia literaria situada, lo que permite una reflexión radical sobre la condición humana en el contexto de la modernidad.

Autor/ Author

Jonathan Piedra-Alegría
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-003-4532-4415
Correo: jonathanjonas.piedra@ucr.ac.cr

Recibido: 02/04/2025
Aprobado: 28/05/2025
Publicado: 08/07/2025

Palabras Claves: Existencialismo, Yolanda Oreamuno, angustia, subjetividad, alienación.

Abstract: This article proposes an existentialist reading of *La ruta de su evasión* (2007), the emblematic novel by Costa Rican writer Yolanda Oreamuno. Although the author did not formally identify with existentialism or its main thinkers, her work reveals a strong affinity with the core categories of this philosophical tradition: anguish, freedom, alienation, contingency, desire, and finitude. Through a textual and conceptual analysis, the study explores how the novel's characters -particularly Teresa and Gabriel- embody the existential dilemmas described by Jean-Paul Sartre, Simone

de Beauvoir, Martin Heidegger, Albert Camus, Gabriel Marcel, Miguel de Unamuno, and Ernesto Sábato. Oreamuno's narrative unfolds a universe marked by communicative breakdown, the failure of affective bonds, the evasion of freedom, and the constant threat of subjective disintegration. Consciousness, desire, and death become key axes that place the characters in tension between the project of being and the impossibility of inhabiting their own existence. Engaging with both European and Latin American existentialist philosophy, this study argues that *La ruta de su evasión* not only illustrates philosophical problems, but also embodies them through a situated literary experience, offering a radical reflection on the human condition in the context of modernity.

Key words: Existentialism, Yolanda Oreamuno, Anguish, Subjectivity, alienation.

1. La literatura existencialista

La noción de “literatura existencialista” ha generado a lo largo del tiempo una considerable confusión y debate en los círculos literarios y filosóficos. A menudo, se ha equiparado erróneamente con movimientos como el surrealismo o se le ha asociado con la literatura del absurdo, sin establecer distinciones claras. Esta ambigüedad refleja no solo la complejidad inherente al existencialismo filosófico, sino también las diversas formas en que este se ha manifestado en la literatura.

El existencialismo, como corriente filosófica, se centra en la exploración de la existencia humana, la libertad individual, la responsabilidad y la búsqueda de sentido en un mundo que, en apariencia, carece de respuestas absolutas. Pensadores como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir o Albert Camus han contribuido significativamente a este enfoque, ya que ofrecen diferentes perspectivas (pero interconectadas) que enriquecen la comprensión de la condición humana.

Sartre (1948), por ejemplo, es una de las figuras clave del existencialismo, que propuso una concepción de la literatura profundamente comprometida con el presente histórico. Según su planteamiento, el escritor no debe orientarse por el anhelo de trascendencia ni escribir pensando en la inmortalidad de su obra, sino asumir una responsabilidad concreta frente a las condiciones de su tiempo. La literatura no es un refugio frente al mundo, sino una forma de intervenir activamente en él. En este sentido, el acto de escribir constituye una manifestación de libertad, entendida no como una propiedad individual sin consecuencias, sino como una facultad que obliga al sujeto a responder por sus decisiones. Para él, la libertad humana no es una posibilidad opcional, sino una condena inherente a nuestra existencia: se está obligado a elegir, y en esa elección se juega el sentido de la vida.

Esta idea encuentra una prolongación en la obra de Beauvoir (1956), quien desarrolló una ética de la ambigüedad. A diferencia de las concepciones morales que buscan certezas universales, Beauvoir subraya que la existencia humana está atravesada por tensiones ineludibles entre autonomía y condición social, entre singularidad y comunidad. El escritor, al igual que cualquier otra persona, debe enfrentar estas ambivalencias y responder desde su situación concreta. En este marco, la escritura adquiere una dimensión ética y política, pues tiene la capacidad de revelar las contradicciones del presente y de generar conciencia crítica. Beauvoir

considera que cada instante de la vida humana está marcado por decisiones que no pueden eludirse, lo que sitúa al escritor ante el desafío de asumir y representar esas tensiones, tanto en su obra como en su posición en el mundo.

Así las cosas, la libertad del escritor no se comprende como un fenómeno aislado, sino como parte de una red de compromisos que lo vinculan con su contexto histórico, con el lenguaje y con sus lectores. Como hemos mencionado, la elección de escribir implica una responsabilidad profunda: el autor no puede desentenderse de los efectos que sus palabras puedan producir. La literatura se convierte, entonces, en un medio de transformación de la conciencia colectiva. Tiene el poder de cuestionar, de desestabilizar lo evidente y de invitar al lector a reconsiderar su lugar en el mundo. El escritor no solo representa la realidad, sino que, al narrarla desde su perspectiva situada, participa activamente en su configuración.

Esta dimensión de la responsabilidad también ha sido tematizada por Jaspers (2000), quien sostuvo que la existencia auténtica se manifiesta cuando el individuo se enfrenta a su libertad con plena conciencia de las consecuencias. Para Jaspers, vivir auténticamente no implica encontrar certezas, sino aceptar el riesgo, la incertidumbre y la tensión de cada decisión. En el caso del escritor, esta autenticidad se expresa en su capacidad de elegir no solo los temas sobre los que escribe, sino también la forma y el compromiso con el que los aborda. Escribir, en este marco, equivale a asumir una visión del mundo y mantenerse fiel a ella, aun cuando eso suponga exponerse a la crítica o a la incomodidad de ir contra lo establecido.

Como vemos, desde estas perspectivas se configura una visión común de la escritura como un acto ético, inseparable de la libertad y de la responsabilidad. La literatura se convierte en un espacio privilegiado para la reflexión sobre la condición humana, en el que no basta con la estética o la belleza formal: se exige una toma de posición. El escritor se vuelve un agente activo en la construcción de sentido, comprometido no con lo eterno, sino con la urgencia del presente. A través de la palabra, se afirma no solo la libertad individual, sino también la posibilidad de interpelar al mundo y transformarlo.

1.1 El arte de decir lo indecible: la literatura como espacio de autenticidad

Sartre concibe la literatura como una praxis inacabada, que exige la colaboración activa entre autor y lector para desplegar todo su sentido. Desde su visión, el acto de escribir no se agota en la intención del autor, sino que alcanza su plenitud en la interpretación subjetiva del lector, quien reconstruye y resignifica la obra desde su propia experiencia. Esta concepción dialógica de la literatura subraya la libertad como eje central: tanto el escritor como el lector ejercen su libertad al crear y leer, al significar y reinterpretar. La obra literaria, por tanto, no es un objeto cerrado, sino un proceso abierto de co-creación que remite a la condición existencial del ser humano como sujeto en constante devenir.

La noción sartreana de una literatura como espacio de encuentro entre libertades individuales encuentra una resonancia filosófica en la idea de intersubjetividad propuesta por Marcel (1995). Desde su enfoque afirmó que la existencia humana no

puede entenderse desde el aislamiento, sino desde la relación viva con los otros. La comunicación auténtica se convierte, entonces, en el fundamento de una realidad compartida. Vista desde esta óptica, la literatura aparece no solo como un medio de expresión individual, sino como un puente entre conciencias, capaz de propiciar vínculos que atraviesan las barreras del tiempo, el espacio y la diferencia. El lector no solo descifra un texto: entra en contacto con una subjetividad ajena, y en ese proceso, se transforma a sí mismo.

Ambos planteamientos (el de Sartre y el de Marcel) revelan una preocupación común por la responsabilidad del sujeto frente al otro. El compromiso del escritor, en este sentido, no es solo ético o político, sino también existencial: está llamado a ofrecer una visión del mundo que invite a la reflexión, que confronte al lector con su propia libertad, pero también con su posibilidad de vínculo, de comprensión mutua, de empatía. Es en este punto donde la propuesta de Beauvoir cobra particular relevancia, al subrayar que toda libertad está situada y atravesada por las ambigüedades del contexto. La literatura, al asumir esa ambigüedad, deviene espacio para enfrentar dilemas éticos, tensiones sociales y contradicciones íntimas, lejos de toda simplificación moral.

Esta voluntad de explorar la complejidad de la existencia también se manifiesta en la representación literaria del ser humano. Sartre se opuso a toda reducción de los personajes a esquemas simplistas de bondad o maldad. Por el contrario, él defendió una literatura que daba cuenta de la ambivalencia, los conflictos y las paradojas que definen a cada individuo. Esta visión del ser humano como un ser contradictorio conecta de manera directa con las reflexiones de Miguel de Unamuno (2003), quien abordó la tensión entre razón y fe, entre el deseo de inmortalidad y la conciencia de la muerte. Para Unamuno, esa lucha interna, lejos de debilitar al sujeto, constituye la raíz misma de su humanidad. La literatura, al expresar esa tensión, no proporciona respuestas definitivas, sino que mantiene viva la pregunta por el sentido y la trascendencia.

En una clave diferente, pero complementaria, Albert Camus (1942) profundizó en el sentimiento de absurdo que surge cuando el ser humano, en su afán de sentido, se confronta con un mundo que permanece mudo. Esta experiencia no desemboca en el nihilismo, sino en una ética de la lucidez: aunque el universo carezca de un orden teleológico, el ser humano tiene la posibilidad (y la responsabilidad) de crear sentido desde su libertad. La literatura, en esta perspectiva, se transforma en un lugar donde se exhibe esa tensión entre el deseo de claridad y la indiferencia del mundo, entre la esperanza y la caída. Así como en Unamuno el deseo de eternidad se enfrenta con la certeza de la muerte, en Camus la necesidad de sentido choca con el silencio del mundo. Ambos, sin embargo, encuentran en la escritura una forma de resistencia.

Desde el contexto latinoamericano, Ernesto Sábato (2022), retomó muchas de estas preocupaciones, pero las situó en un mundo atravesado por el desencanto moderno, la incomunicación y la alienación. En *El túnel*, la búsqueda de contacto humano se convierte en una empresa trágica marcada por la imposibilidad del entendimiento profundo. La novela no solo tematiza la soledad del individuo, sino que revela cómo la subjetividad moderna se ve fracturada por estructuras sociales que impiden la autenticidad y el reconocimiento mutuo. Al igual que Marcel,

Sábato reconoce la necesidad de relación; sin embargo, expuso los obstáculos que la modernidad impone a dicha relación. En un mundo donde la libertad, lejos de posibilitar el encuentro, a menudo refuerza la distancia.

Finalmente, todas estas perspectivas convergen en una misma comprensión del lenguaje como herramienta de revelación existencial. Sartre aseveró que escribir no es solo describir, sino también actuar: el lenguaje es un medio para mostrar, interpelar, resistir, commover. En la literatura existencialista, la palabra no se utiliza de forma ornamental ni decorativa, sino como un gesto de compromiso que busca transformar la percepción del lector. Escribir es asumir una posición frente al mundo, pero también abrir una posibilidad de diálogo, de transformación interior y de responsabilidad compartida.

Así entendida, la literatura existencialista se revela como un espacio donde convergen libertad, subjetividad, vínculo, angustia, sentido y lenguaje. Los autores aquí analizados, desde distintas tradiciones y contextos, ofrecen una constelación de ideas que permiten pensar la escritura no como un fin en sí mismo, sino como un acto profundamente humano: una forma de habitar el mundo con lucidez, con compromiso y con esperanza, incluso cuando esta solo pueda surgir en medio del absurdo.

1.2. **Palabras que duelen, palabras que liberan: el lenguaje como territorio existencial**

El lugar del lenguaje en la literatura existencialista no puede subestimarse. Para Beauvoir, el lenguaje constituye tanto un instrumento de poder como una vía hacia la libertad. En su novela *La invitada* (1943), examinó cómo las palabras pueden servir como mecanismos de control en las relaciones humanas, pero también como herramientas de emancipación. Esta ambivalencia del lenguaje pone en evidencia que la palabra no es nunca neutra: carga con una historia, una posición, una intencionalidad. En su narrativa, las estructuras de género se reproducen no solo en actos visibles, sino también en formas sutiles de comunicación, estableciendo jerarquías afectivas y sociales que condicionan la libertad del otro.

Este enfoque se entrelaza de Sartre, quien como hemos visto, defendió que no se es escritor por el contenido que se desea transmitir, sino por el modo en que se decide expresarlo. La literatura, desde esta óptica, no se define por sus temas, sino por la actitud del autor frente al lenguaje y al mundo. El compromiso del escritor no radica únicamente en lo que dice, sino en cómo lo dice, en la autenticidad con que proyecta su visión del ser humano y su circunstancia. La forma de la escritura es, en este sentido, una manifestación de libertad que refleja una posición ética ante la existencia.

Esta dimensión del lenguaje como herramienta existencial une a Sartre y Beauvoir en una ética de la expresión. Ambos coinciden en que la escritura tiene una función ontológica: permite revelar el mundo, nombrar lo que ha sido silenciado, visibilizar lo que ha sido excluido. En esta línea, la literatura existencialista no aspira a ofrecer respuestas definitivas ni estructuras cerradas de sentido. Su objetivo es interpelar al lector, incomodarlo incluso, y hacerlo partícipe de una búsqueda que, en

última instancia, es común: la de comprenderse a sí mismo en un mundo ambiguo, fragmentado y contingente.

Por esta razón, la literatura existencialista se aleja de los esquemas narrativos convencionales. No construye personajes idealizados ni moralejas simples, sino que presenta seres humanos en conflicto, enfrentados a elecciones difíciles, atrapados en tensiones irresolubles. Esta representación no persigue un efecto estético superficial, sino que se propone revelar las fisuras de la existencia: la soledad, el absurdo, la angustia, la finitud, pero también la posibilidad de sentido, de responsabilidad y de libertad.

Lo que vincula a los autores existencialistas no es un programa ideológico uniforme, sino una sensibilidad compartida frente a la condición humana. Todos ellos (i.e Sartre, Beauvoir, Camus, Unamuno, Marcel o Sábato) coincidieron en pensar la existencia como un proyecto inacabado, como una tarea que exige decisión, conciencia y coraje. Desde distintas tradiciones y contextos, exploraron los límites de la racionalidad, las paradojas del lenguaje, las fisuras de la subjetividad y la necesidad de construir sentido en un mundo que no lo garantiza.

En este contexto, la literatura se convierte en un acto de libertad y compromiso. No busca consolar ni adoctrinar, sino abrir preguntas, provocar la duda, ensanchar la conciencia. Es una forma de responsabilidad hacia el otro y hacia uno mismo, una manera de habitar el mundo con lucidez. Al poner en juego nuestras creencias, identidades y emociones, la literatura existencialista se convierte en un ejercicio de autoconocimiento que no teme mirar de frente lo trágico, lo contradictorio, lo inacabado de la vida.

2. **Geworfenheit**

La influencia de Marcel Proust en la obra de Yolanda Oreamuno ha sido reconocida de forma reiterada tanto por la crítica como por la propia autora. Oreamuno no solo valoró al autor francés como un referente estético, sino que lo asumió como una figura formativa en su desarrollo literario. La técnica narrativa centrada en la memoria, característica de Proust, adquiere una presencia central en *La ruta de su evasión*, especialmente a través del personaje de Teresa, cuya reconstrucción subjetiva de la vida a partir del recuerdo permite articular una temporalidad fluida y no lineal. Este uso de la memoria como estructura narrativa, semejante al “flashback” proustiano, permitió a Oreamuno indagar en la interioridad de sus personajes y mostrar cómo el tiempo vivido se entrelaza con el tiempo recordado.

Alfonso Chase, entre otros críticos, ha insistido en las similitudes estilísticas entre ambos autores. Sin embargo, más allá del influjo formal de Proust, lo que emerge con claridad es el modo en que Oreamuno adapta esta sensibilidad europea a su propio contexto vital, al utilizar la memoria como vehículo de introspección, pero también como forma de resistencia frente a la fugacidad del presente. En sus cartas, la autora declara una admiración apasionada por el escritor francés, señalando que su lectura de *En busca del tiempo perdido* fue constante desde la adolescencia (Urbano, 1968).

Aun cuando Oreamuno niega haber leído a Sartre o a otros existencialistas (Oreamuno, 1961), múltiples elementos de su obra convergen con las preocupaciones

fundamentales del pensamiento existencialista. Esta convergencia no debe entenderse como una derivación directa, sino como una sintonía de sensibilidades. Oreamuno reconoció que las ideas no pertenecen a nadie: surgen, circulan y son captadas por distintas voces en distintos momentos. Desde esta perspectiva, su escritura puede pensarse como existencialista no por filiación doctrinal, sino por su afinidad temática y su tono interrogativo ante la vida humana.

Uno de los puntos de contacto más relevantes es su tratamiento de la condición humana, un eje central del existencialismo. Tal como lo plantean Heidegger (2012) y Sartre (1998), el ser humano es un ente arrojado al mundo, sin esencias predefinidas, obligado a construirse a partir de sus elecciones. Oreamuno parece incluir esta concepción en su propia reflexión epistolar cuando afirma que su obra tiene sentido en la medida en que conecta con las angustias y realidades del ser humano común. Esta conciencia de la universalidad del sufrimiento la condujo a explorar, desde la ficción, los pliegues de la experiencia humana: el dolor, la soledad, la incomunicación, la muerte.

La novela *La ruta de su evasión* permite identificar múltiples manifestaciones de esta sensibilidad. Sus personajes no se mueven dentro de tramas heroicas ni redentoras; se ven atrapados en situaciones que los sobrepasan, que muchas veces ellos mismos han contribuido a generar, y que reflejan la idea sartreana de la “situación” como estructura desde la cual se ejerce la libertad (Sartre, 1998). Están lanzados a un mundo en el que las decisiones se tornan agónicas, y donde cada elección revela (o niega) una responsabilidad existencial. La vida, en este marco, aparece como una constante evasión que, paradójicamente, reafirma el peso de lo ineludible.

Gabriel, uno de los personajes más complejos de la novela, encarna la lucha por escapar de la mediocridad, aunque esa lucha lo lleva inevitablemente al aislamiento. La incomunicación que atraviesa a todos los personajes es estructural y no anecdótica. Su imposibilidad de establecer vínculos genuinos remite al concepto de alienación abordado por Camus (2012), para quien el ser humano moderno vive escindido, desconectado tanto de los otros como de sí mismo. En *El extranjero*, Camus planteó que la tragedia de la existencia no radica en el sufrimiento en sí mismo, sino en la ausencia de sentido compartido. Esta idea encuentra eco en la narrativa de Oreamuno, donde los personajes viven rodeados de palabras, pero desprovistos de un lenguaje que los una.

La muerte, tema capital en el existencialismo, también ocupa un lugar fundamental en la obra y la vida de Oreamuno. No se trata de una muerte abstracta, sino de una experiencia encarnada, vivida desde el cuerpo, desde la angustia. En su correspondencia, la autora afirma que la muerte no está fuera, sino dentro de uno mismo, y que su presencia se manifiesta en las crisis de asfixia, en la soledad absoluta, en el silencio abismal (Oreamuno, 1961). Esta vivencia de la muerte como inmanencia coincide con la tesis de Heidegger (2012), para quien el ser humano es un «ser-para-la-muerte», es decir, un ente que se define a partir de su finitud y que, al asumirla, puede vivir de forma auténtica.

En definitiva, aunque Yolanda Oreamuno no haya leído directamente a los filósofos existencialistas, su obra puede leerse como una expresión literaria de sus

mismas inquietudes. El dolor, la libertad, la muerte, la incomunicación, la memoria, el cuerpo y el tiempo se presentan como temas recurrentes que permiten trazar puentes entre su escritura y el pensamiento europeo contemporáneo. Su obra no se limita a un retrato psicológico de personajes femeninos en crisis; es una exploración profunda de lo humano, en su fragilidad y en su fuerza, en su deseo de sentido y en su enfrentamiento con el absurdo. De ahí que Oreamuno ocupe un lugar singular en la literatura costarricense y latinoamericana: no por imitar una corriente filosófica, sino por haber dialogado, desde su propia voz, con los grandes dilemas de la existencia.

Veamos algunos ejemplos: Una de las ideas que atraviesa con mayor fuerza su novela es la conciencia de la finitud, esa presencia constante de la muerte que, lejos de limitarse a un evento futuro, habita la existencia misma. Esta concepción recuerda al planteamiento de Heidegger (1927), para quien la auténtica comprensión de la vida humana solo es posible cuando el individuo reconoce su condición de “ser-para-la-muerte”. Desde esta perspectiva, la muerte no es una conclusión, sino una posibilidad siempre activa que da sentido a cada decisión, a cada elección libre y responsable.

Este mismo reconocimiento de la mortalidad atraviesa las reflexiones de Unamuno, quien sostuvo que la conciencia de la muerte impulsa al ser humano a buscar sentido, a rebelarse contra el vacío existencial y a construir horizontes de trascendencia (Unamuno, 2003). La obra de Oreamuno parece estar en sintonía con esta intuición: sus personajes habitan un mundo donde la vida no está garantizada, donde cada paso revela la fragilidad de la existencia, y donde el dolor, la angustia y la soledad son experiencias constitutivas, no excepcionales.

Su novela también comparte (*grosso modo*) con el existencialismo sartreano la afirmación de que “la existencia precede a la esencia”, según la cual el ser humano no posee una naturaleza fija, sino que debe construirse a sí mismo a través de sus decisiones. La libertad, entonces, no es un privilegio, sino una tarea ineludible, y con ella, la responsabilidad por el sentido de la propia vida. Esta carga de libertad no se vive en abstracto: se encuentra siempre en relación con los otros. La incomunicación que recorre la novela de Oreamuno se expresa en personajes incapaces de establecer vínculos auténticos, encerrados en sus mundos interiores, girando en órbitas paralelas que nunca se tocan. Esta experiencia remite a las reflexiones de Marcel (1995), cuando mencionaba la necesidad de una comunicación profunda como vía para restaurar el sentido y superar la desesperación. Para Marcel, solo en el reconocimiento del otro como presencia viva y libre se puede encontrar una esperanza verdadera. En la novela, sin embargo, esta posibilidad se presenta como truncada: la soledad emerge no como un estado momentáneo, sino como la condición habitual de los protagonistas. En *La ruta de su evasión* los personajes, aunque intentan comunicarse, terminan por reafirmar sus propios muros. Son seres que buscan el contacto, pero que tropiezan una y otra vez con sus límites y con el vacío del lenguaje.

Por tanto, aunque Oreamuno no haya leído directamente a Heidegger, Sartre, Beauvoir o Marcel, su obra ofrece una exploración literaria de los mismos problemas que ellos abordaron desde la filosofía. El dolor humano, la finitud, la angustia, la alienación, la libertad y la incomunicación no solo están presentes en su novela, sino que constituyen su núcleo problemático. La novela no pretende resolver estas tensiones, sino exponerlas con crudeza y belleza, invitando al lector a confrontarlas en su propia experiencia.

3. Del sentimiento trágico de la... *Evasión*.

Es así como la novela Oreamuno puede ser leída como una profunda exploración de las preocupaciones existenciales que marcaron el pensamiento filosófico del siglo XX. La atmósfera que domina la novela es opresiva y densa. Los personajes se enfrentan a una vida que perciben como absurda, vacía de sentido y marcada por una sensación de fatalidad. Esta percepción, sin embargo, no los exime de responsabilidad: es precisamente a través de la autoconciencia y la elección que se abre la posibilidad de trascender la mediocridad cotidiana. Pero este proceso no es ni inmediato ni tranquilizador; como escribió Sartre, la libertad no es un don, sino una condena, pues impone al ser humano la tarea de crear sentido donde no hay ninguna guía previa.

La muerte y la soledad se presentan como ejes existenciales ineludibles. En la novela, ambas se imbrican como símbolos de un destino que no puede ser resistido ni evitado. La muerte, más que un desenlace físico, aparece como una presencia constante que atraviesa la vida cotidiana de los personajes, marcando sus decisiones y experiencias emocionales. Esta concepción está en sintonía con la idea heideggeriana de la finitud: para Heidegger, la auténtica comprensión de uno mismo se alcanza en la confrontación con la posibilidad de no-ser. La angustia, en este sentido, no es patológica, sino reveladora: muestra al ser humano su libertad radical y la contingencia de todo significado.

Oreamuno encarna esta perspectiva en Teresa y Gabriel, quienes viven su existencia como una tensión entre el deseo de huida y la imposibilidad de escapar del propio yo. Ambos experimentan una incomunicación estructural, una alienación que no se reduce al contexto social, sino que se inscribe en la interioridad de los personajes. Esta experiencia remite a los planteamientos de Marcel, quien consideraba que solo a través de una comunicación auténtica es posible superar el vacío existencial. Sin esa comunión, el ser humano queda fragmentado, encerrado en su desesperanza.

Los personajes oreamunanos parecen orbitar en torno a sus propias soledades, sin posibilidad de redención ni encuentro. No hay comunidad posible, y cuando se intenta, el resultado es frustración o despersonalización. Esta soledad, más que una condición coyuntural, expresa la angustia de una subjetividad que no encuentra respuesta en el otro. Gabriel, en particular, recuerda a Roquentin de *La náusea* sartreana: un sujeto reflexivo, hipersensible, consciente del sinsentido de su existencia. Pero mientras Roquentin alcanza una epifanía al asumir la gratuitad del ser, Gabriel permanece atrapado en la fatuidad de los proyectos humanos, sin llegar a esa comprensión liberadora. La mediocridad de lo cotidiano lo sumerge en una especie de náusea existencial, sin acceso a la superación estética o ética. Esta parálisis ilustra la tensión sartreana entre el “ser” y el “proyecto de ser”: la libertad existe, pero su asunción puede resultar insoportable.

Teresa, por su parte, representa otro aspecto central del existencialismo: la “mala fe” (*mauvaise foi*), tal como Sartre la define. A lo largo de la novela, ella se esconde tras una máscara de apariencias, eludiendo el peso de su libertad mediante la autonegación. Esta forma de autoengaño, aunque aparentemente protectora, la conduce a una pérdida progresiva de identidad. La angustia, lejos de resolverse, se vuelve asfixiante,

manifestándose tanto en su cuerpo como en su psique. La alienación no es solo social o simbólica, sino somática: se siente, se padece en el cuerpo.

Beauvoir constantemente mencionó que el ser humano no se define por lo que es, sino por lo que elige ser. Esta dimensión proyectiva del sujeto, que implica un compromiso con la propia libertad, aparece constantemente frustrada en la novela. Los personajes de Oreamuno no alcanzan la realización de ese “proyecto de ser”, porque no logran asumir del todo la contingencia de sus vidas. La existencia, sin un sentido dado, exige una acción creadora; sin embargo, tanto Teresa como Gabriel parecen paralizados, aferrados a ideales rotos o atrapados en estructuras sociales que sofocan la posibilidad de autenticidad.

La contingencia, entonces, se manifiesta no solo en los hechos que rodean a los personajes, sino en sus elecciones vacías, en su incapacidad para construir sentido a partir de sus actos. No hay destino trazado ni valores absolutos que guíen la acción. Como plantea el existencialismo sartreano, los valores se construyen desde la libertad: es en el acto de elegir como se produce la significación. La novela de Oreamuno ilustra este vacío inicial y el vértigo que provoca, revelando la dificultad de habitar ese espacio sin certezas.

En este sentido, *La ruta de su evasión* no solo puede leerse como una novela psicológica o introspectiva, sino como una propuesta filosófica implícita. Oreamuno no sistematiza conceptos, pero construye con sus personajes una reflexión encarnada sobre la existencia humana. En un mundo fragmentado, marcado por la alienación, la muerte y la incomunicación, sus protagonistas nos confrontan con las mismas preguntas que articulan el núcleo del existencialismo: ¿Cómo dar sentido a una vida sin fundamentos trascendentales? ¿Cómo asumir la libertad sin caer en el nihilismo? ¿Cómo ser con los otros en un mundo que disuelve toda comunidad?

3.1. El precio de desear: Al borde del abismo

El deseo constituye un elemento central en la arquitectura existencial de *La ruta de su evasión*. En la novela, el deseo actúa como una fuerza ambivalente: por un lado, impulsa a los personajes a trascender su inercia vital; por otro, los arrastra hacia formas de evasión que los conducen a la autodestrucción. En términos sartreanos, el deseo opera como una manifestación de la “nada” que desestabiliza al sujeto, exponiéndolo a su libertad y alejándolo de una existencia puramente factual, carente de conciencia. Así, Gabriel, Teresa y otros personajes no permanecen atrapados en la contingencia pasiva, sino que son sacudidos por el deseo, que los encarna, pero también los desgarra.

Esta tensión entre impulso vital y ruina existencial encuentra eco en el pensamiento de Camus, quien en *El mito de Sísifo* propuso que la única forma de vencer un destino absurdo es el desprecio lúcido hacia su inevitabilidad. No obstante, a diferencia de Sísifo, los personajes de Oreamuno no se rebelan activamente contra la absurdidad de su mundo. En lugar de afirmar su libertad con dignidad, muchas veces eligen la evasión, la dependencia o la negación de sí mismos. Esta falta de respuesta auténtica es lo que marca sus trayectorias vitales.

Aurora, por ejemplo, representa con claridad la huida de la libertad. Su

conciencia, demasiado aguda, le resulta insoportable. En lugar de asumirla, se refugia en relaciones obsesivas que le permiten eludir su responsabilidad. Esta actitud corresponde a lo que Gabriel Marcel llamó en algún momento como el “espíritu de abstracción”: una forma de negar la realidad encarnada, concreta, para no afrontar el peso de la libertad personal. Aurora, como tantos otros en la novela, se desplaza por la existencia sin anclarse a ella, desdibujando su autenticidad.

Frente a este fracaso existencial, el personaje de Roberto ofrece un contraste significativo. Al inicio de la narración, no muestra rasgos distintivos; sin embargo, a lo largo de la novela adquiere densidad moral y subjetiva. Su transformación culmina con el abandono de su hogar tras la muerte de Cristina, hecho que cataliza una nueva conciencia de sí. Este gesto, aunque sobrio, simboliza una ruptura con la inercia. Al igual que Roquentin en *La náusea*, Roberto accede a su libertad a través de una experiencia límite que lo despoja de ilusiones y lo enfrenta con la gratuidad de la existencia. Estos momentos de ruptura condensan lo que podría llamarse una “decisión existencial”: el reconocimiento de que no somos lo que nos sucede, sino lo que decidimos hacer con lo que nos sucede. La libertad no está garantizada ni es evidente; se manifiesta en el acto de asumir la propia existencia como un proyecto. Esta es, precisamente, la intuición central de Sartre cuando afirmó que el ser humano está “condenado a ser libre”, es decir, obligado a decidir incluso cuando quisiera no hacerlo.

La novela, no ofrece soluciones ni consuelos. Más bien, propone una mirada descarnada sobre la vida, en la que cada elección implica un riesgo y cada deseo puede conducir a la pérdida o a la revelación. Oreamuno nos coloca frente al abismo de nuestra propia libertad, y en ello radica la potencia filosófica de su literatura: en obligarnos a mirar de frente lo que somos, lo que podríamos ser y lo que decidimos no ser.

4. Conclusión

La ruta de su evasión no solo representa un hito dentro de la narrativa costarricense, sino que se inscribe con notable profundidad en las coordenadas filosóficas del existencialismo, aunque de forma no programática. Sin haber transitado formalmente por los textos clásicos del existencialismo, Oreamuno desplegó en su obra una sensibilidad estética que resuena con los núcleos conceptuales de esta corriente: la angustia ante la finitud, la incomunicación, la libertad como condena, el absurdo, la contingencia del ser y la necesidad de construir sentido en ausencia de fundamentos trascendentales.

Los personajes de Oreamuno no son figuras heroicas ni arquetipos sociales, sino seres fragmentados, vacilantes, en constante tensión con su mundo interior y exterior. Cada uno de ellos es confrontado con la disyuntiva existencial de asumir su libertad o evadirla, de construir su destino o abandonarse a la inercia. Esta confrontación con la libertad (dolorosa, ambigua e irreversible) es precisamente lo que define la autenticidad en el pensamiento existencialista.

Leída a la luz de los grandes pensadores existencialistas, *La ruta de su evasión* puede entenderse como una meditación literaria sobre el ser humano moderno:

un ser escindido entre deseo y fatalidad, entre lucidez y evasión, entre la necesidad de amar y la imposibilidad de comunicarse. Oreamuno no postula una filosofía, pero construye una obra en la que la experiencia existencial se hace carne, tiempo y lenguaje. Así, la novela no solo denuncia la opresión social o los roles de género impuestos, sino que también revela el abismo interior de los seres humanos que, enfrentados a su libertad, se ven obligados a elegir quiénes son.

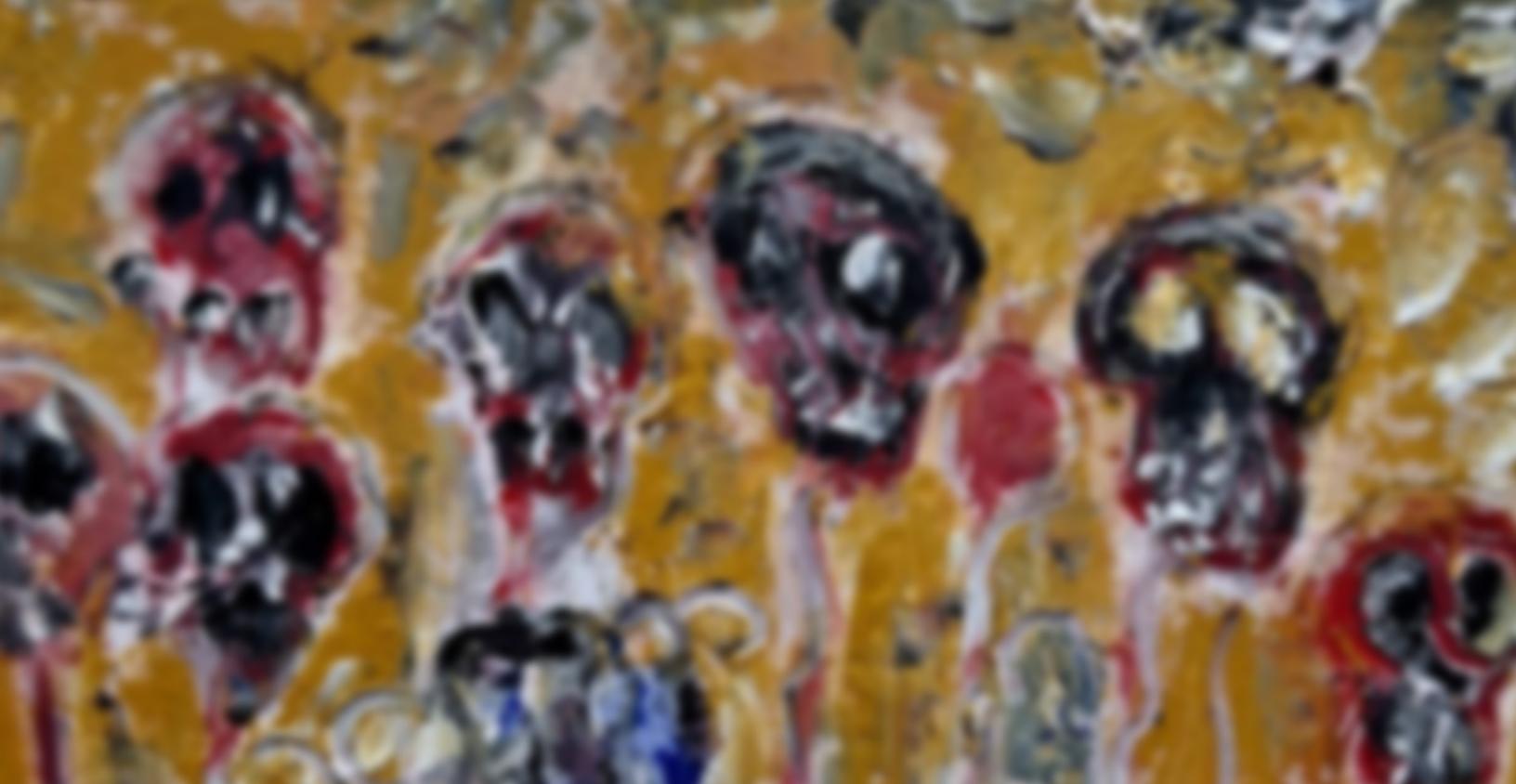
En una época en que las preguntas por el sentido de la vida, la identidad, la autonomía y la muerte siguen vigentes; la lectura de *La ruta de su evasión* adquiere una relevancia renovada. Oreamuno nos recuerda (como lo harían Sartre o Camus) que no hay respuestas dadas, y que la tarea de vivir, de elegir y de significar, es irrenunciablemente nuestra. En esa fidelidad a la experiencia humana, en su complejidad, su oscuridad y su potencia, radica el lugar que su obra merece dentro del pensamiento existencial.

Referencias

- Beauvoir, S. de. (1943). *La invitada* (Trad. S. Bullrich). Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Beauvoir, S. de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad* (F. J. Solero, Trad.). Buenos Aires: Editorial Schapire.
- Camus, A. (2012). *El mito de Sísifo* (E. Benítez, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Jaspers, K. (2000). *La filosofía* (J. Gaos, Trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Marcel, G. (1995). *Ser y tener* (A. M. Sánchez, Trad.). Madrid: Caparrós Editores.
- Oreamuno, Y. (1961). *A lo largo del corto camino*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Oreamuno, Y. (20 de marzo, 1976). Yo he leído a Pedro Arnáez. *Excélsior*, p. 6.
- Oreamuno, Y. (1999). *Relatos escogidos/Yolanda Oreamuno*. Selección, prólogo y notas de Alfonso Chase. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Oreamuno, Y. (2007). *La ruta de su evasión*. San José, Costa Rica: Editorial Legado.
- Sábato, E. (2022). *El túnel*. España: Editorial Planeta.
- Sartre, J.-P. (1948). *¿Qué es la literatura?* (Trad. A. Bernárdez). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J.-P. (1998). *El ser y la nada* (J. Valmar, Trad.). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, J.-P. (1999). *El existencialismo es un humanismo* (V. Prati de Fernández, Trad.). Barcelona: Edhasa

Unamuno, M. de. (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires. Losada.

Urbano, V. (1968). *Una escritora costarricense: Yolanda Oreamuno, ensayo crítico*. Madrid, España: Editores Castilla del Oro.



II

Dossier II:

Filosofía de la agencialidad animal



Jimmy Washburn Calvo
**¿Qué mueve a la acción?
Algunas cuestiones para su teorización**

RESUMEN

Este breve estudio se ocupa de la agencialidad humana según los planteamientos de tres autores, D. Davidson, M. Schlosser y B. Libet. Para los tres autores, la pregunta por el control sobre las acciones es convergente y sus desarrollos persiguen su afirmación frente al determinismo físico. Por otra parte, este ensayo se ocupa de la validez de la agencialidad humana como abordaje para el estudio de la agencialidad animal no humana.

Palabras Claves: teoría de la acción, auto-control, autonomía, razones, acciones, agencialidad animal, agencialidad humana.

Abstract: This article takes on human agency according to the approaches of D. Davidson, M. Schlosser and B. Libet. The three of them converge on the question about control of action and the role of reasons for action. The point is whether rational power works as a cause of action or not. By this way, this essay discuss about the validity of human agency as an approach to the study of non-human agency.

Key words: Theory of action, self-control, autonomy, reasons, actions, animal agency, human agency.

1. Introducción

Autor/ Author

Jimmy Washburn Calvo
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0002-1686-0748
Correo: jimmy.washburn@gmail.com

Recibido: 31/03/2025
Aprobado: 28/05/2025
Publicado: 08/07/2025

Estas páginas son un registro de la participación en un seminario doctoral sobre agencialidad animal¹. La invitación recibida provocó una serie de impresiones relativas a la agencialidad animal, si nunca había tratado dicho tema, y la principal fue la pregunta por la distancia entre esa agencialidad y la humana. El abordaje teórico siempre es un ejercicio de la mirada humana y, en esta ocasión, recae sobre los animales no humanos, lo cual obliga a una cautela metodológica porque las noticias son siempre indirectas y la comprensión de la agencialidad humana permea cualquiera otra comprensión, en particular cuando la analogía es tan fuerte. No obstante, ello no invalida el empleo de esta categoría para una aproximación a la agencialidad animal no humana y preguntar por

los móviles de la acción de las diversas especies.

En términos éticos, la pregunta por la agencialidad animal no parece distinguirse en mucho de la agencialidad humana, por cuanto los animales no humanos presentan pautas morales de convivencia y cuidado; sus acciones se ajustan a convenciones, actúan por motivaciones o deseos, evitan el sufrimiento, aprecian el bienestar, despliegan conductas cooperativas y resuelven conflictos (De Waal, 1996; 2006/2018). En lugar de defender una diferencia sustantiva entre la acción humana y cualquiera otra, la cuestión es afirmar la familiaridad como el rasgo dominante por el cual observar las distinciones. Esta es una sugerencia tomada de la teoría autopoética (T. Negru, 2016; 2018), la cual concibe la capacidad agencial en asocio con la complejidad estructural y organizacional individual y las interacciones e intercambios con el ambiente, de manera que la constitución singular indica la agencia y el ambiente en permanente tensión².

La vastedad del tema aunado a la breve extensión de estas páginas justifica la delimitación del objeto de su revisión: si las acciones son controladas, y éste es un poder ejercido sobre sí, entonces, las razones son parte del control subjetivo, el problema es si hablar de un control según razones justifica la afirmación de un poder. Aunado a esto, el amplio espectro del actuar humano muestra acciones que no son el resultado de deliberación y las acciones equivocadas reflejan razones bien fundadas, lo cual pone en cuestión el valor causal de las razones. La revisión acá propuesta abarca tres autores: Donald Davidson, Benjamin Libet y Markus Schlosser. Cada autor es conocido por sus contribuciones a diversos aspectos de la filosofía de la mente, de la acción y la ética, y los tres comulgan en la pregunta por lo que mueve a la acción humana. ¿Qué características presenta la acción humana para que se dé cuenta de ella?

La agencialidad es objeto de diversos abordajes, y dar cuenta de mecanismos y procesos causales conforman el punto de vista científico, con su sentido unívoco de objetividad. La filosofía, aun cuando se apoye en las ciencias, conforma una posición teórica desde el ejercicio de la agencialidad, si esta define al individuo en su totalidad en términos de atribución y de interacción con el contexto. La agencialidad es un rasgo caracterizador de las especies y por el cual establecen aproximaciones e interacciones entre sí y con el ambiente, además de una identidad constitutiva y de significación (A. Moreno, 2016). De acuerdo con este planteamiento, la familiaridad entre la acción humana y la no humana antes mencionada reside en una ontología respecto de la cual la razón no tendría que significar una diferencia sustantiva.

La exposición se ha armado con base en la comprensión de las acciones expuesta por los autores antes mencionados, a esa comprensión se suman objeciones. Las conclusiones apuntan, al menos, a una representación de la agencialidad en la que la racionalidad sea una distinción, más no una diferencia sustantiva, e insistir en una diferencia es posible si se considera una amplitud cognoscitiva que otras especies no tienen, y la correspondiente amplitud agencial. Veamos si se sigue este planteamiento.

2. Donald Davidson

Las tesis de cada autor arrojan luces para la comprensión de la agencialidad en los términos antes anotados. El primer autor por exponer es D. Davidson, de acuerdo con

sus argumentos expuestos en el ensayo titulado *Acciones, razones y causas*, publicado en 1963. El problema abordado en ese artículo es si las razones admiten un valor causal y, de ser así, si se homologan a las explicaciones causales físicas. Las acciones son susceptibles de racionalización, lo cual significa una inteligibilidad fundada en un sentido y significaciones contenidas en las razones y no por las descripciones físicas u orgánicas. Por consiguiente, una acción es comprensible porque en ella se reúnen dos aspectos: la atribución de una actitud para la acción y la concepción de la acción de cierto tipo que admite una actitud y no otra.

D. Davidson afirma que toda razón primaria posee un carácter causal respecto de la acción a la que mueve, sin que las razones se comporten como leyes causales, porque las razones primarias³ recogen la justificación de la acción desde la perspectiva del agente que pone la acción. La comprensión de una acción se funda en las razones que la mueven, y su inteligibilidad se torna borrosa o incierta sin esas razones primarias y, en consecuencia, su comprensión involucra al agente aun cuando se invoquen procesos fisiológicos o mentales como motores de la acción. Y en este punto, es necesario recordar que un aspecto de la racionalización reside en abrir una dimensión de la acción por la cual ésta se torna objeto de reflexión y valoración, por lo que la inteligibilidad, antes de referirse al carácter motor, hace referencia a un tipo de acción y a circunstancias a las cuales está vinculada.

El carácter causal de las razones primarias no deja de ser problemático por cuanto esas razones no son sucesos precedentes a la vez que la comprensión de las acciones es imposible sin ellas. Ahora bien, el carácter favorable de una actitud o creencia y por el cual se afirma una razón adiciona un elemento no racional que ha sido considerado para ser un móvil. Es decir, el valor causal de las razones no reside en las razones mismas, digamos, en cuanto enunciados discursivos fruto de la reflexión, sino en los significados elaborados para la acción. Una razón primaria, para D. Davidson, es una actitud favorable o la creencia relacionada o ambas que median la realización de una acción, por lo que su valor causal consiste en aportar intelección a la acción y no a una relación productiva o efectual. De esta manera, la comprensión de una acción bajo la luz de una razón difiere de otras comprensiones (por ejemplo, características físicas o biológicas) por cuanto una razón primaria califica una acción a la vez que deja conocer la intención para la acción, y esta razón primaria es una noticia sobre el agente y el ambiente en el cual es puesta.

La consideración lógica de D. Davidson distingue las descripciones de la acción de los sucesos que intervienen en ella. La racionalización de una acción antes que referirse a estados del mundo, dan cuenta de las actitudes o creencias que intervienen en el diseño de la acción y según la atribución y la respuesta a las demandas contextuales. En esos términos, la descripción de una acción goza de suficiencia lógica y el valor causal de las razones primarias consiste en la ampliación cognoscitiva de las formas de control agencial, como ya lo han ilustrado H. Frankfurt (1971), Th. Scanlon (1998, 2002) y N. Arpaly (2003). La afirmación de una razón como motor de una acción no autoriza a pensar en un papel desligado de la voluntad y motivaciones, como tampoco asegura que las razones motoras sean siempre fruto de la deliberación o las mejores razones.

El planteamiento de D. Davidson se ocupa de las razones atendiendo únicamente su vinculación favorable o desfavorable para con actitudes y creencias, por lo que nada autoriza pensarlas como un poder desencadenante, mas si como mediación para la

acción. Dar razones a favor de una acción significa una posibilidad cognoscitivamente lograda por la cual la gama de acciones se diversifica: múltiples significados, finalidades, modos de atribución, planificación, entre otras opciones. La ampliación cognoscitiva es, también, una ampliación agencial. Si la condición orgánica es entendida como una amenaza porque las razones son entendidas como suficientes para la determinación agencial, el inconveniente es que sean vistas como un poder causal, como lo había propuesto E. Kant (1781/1978). D. Davidson ya ha sugerido el papel mediador de las razones respecto de las actitudes; lo que no queda tan claro es que dicha mediación se extiende a la atribución subjetiva y a las demandas contextuales, por lo que el diseño y dirección de la acción responde a una diversidad de factores.

Los propósitos de D. Davidson respecto de las razones apuntan a considerar las razones en términos no causales, por lo que no juegan el papel de mecanismo antecedente de toda acción. El valor causal de las razones no tiene que asimilarse con un mecanismo orgánico ni tiene que significar un proceso antecedente. En su lugar, las razones tienen un papel consistente en la afirmación de la agencia y de su lugar en el mundo, por lo que, si las acciones necesitan un referente, no es otro que el agente mismo con una capacidad de dotar de sentido y significado las acciones, de forma tal que ganan una comprensión imposible de obtener por la explicación neurofisiológica, y aunque se siga pensando en términos de causalidad, (A es una razón por la cual se hizo B), las razones, antes de referirse a un poder desencadenante, se refieren a la autoridad y potestad agenciales.

D. Davidson puso en evidencia que una cierta abstracción de las razones para la acción plantea el problema de si tienen un poder causal. Resuelve ese problema vinculando las razones con las actitudes agenciales, el sentido y los significados. Deja de considerar el papel del lenguaje en la comprensión de las acciones y, por ende, del contexto, de modo que no solo toda acción acontece en situaciones, sino que las razones son atinentes a esas situaciones por el vínculo de los individuos. Una comprensión individual de la acción sigue una distinción lógica, pero obvia los vínculos sociorelacionales, creando una imagen de que toda acción resulta comprensible únicamente por el agente individual, desvinculado o, simplemente, dejando de lado los vínculos.

3. Markus Schlosser

Este autor recoge en un artículo del año 2008 la discusión acerca del libre albedrío y la tesis determinista, preguntándose qué teoría de la acción es compatible con la afirmación del libre arbitrio. Coloca la acción bajo la óptica de la causalidad por cuanto es un fenómeno en el mundo y hay un antecedente por el cual ha acaecido.

Desde un punto de vista metafísico, el autor retoma la discusión entre dos teorías de la acción: la causal estándar y la causal según el agente. El problema subyacente es qué causa o antecede a la acción, y la pertinencia de esta interrogante reside en la justificación del libre albedrío y la responsabilidad, propiedades morales que riñen con la tesis determinista: dado un sistema viviente, ¿qué autoriza la afirmación de autodeterminación y control sobre las propias acciones?

La respuesta ofrecida a estas preguntas se elabora considerando dos versiones de la causalidad de las acciones: una es la causalidad por razones y la otra es la causalidad

según el agente. La diferencia entre ambas versiones es cómo se entiende el antecedente causal, si es necesario afirmar un proceso o mecanismo particular que haga de motor de la acción o si basta afirmar el agente por entero como el único antecedente.

Por la teoría causal según razones se entiende que toda acción es ejecutada por el papel causal de estados o eventos del agente, y en lo que ocupa, por razones con valor causal. El poder agencial se reduce a la eficacia causal de los estados o eventos mentales del agente, y los correctos antecedentes mentales racionalizan la ejecución de la acción, esto es, la acción se torna inteligible a la luz de esos antecedentes mentales. A estos estados o eventos mentales se les llama razones.

Por la teoría causal según el agente se entiende que el agente mismo es la causa de las acciones, es decir, un evento agencial es una acción ejecutada por el agente en virtud de ser causada por el agente mismo. Esta posición es sustancialista, en un sentido aristotélico, por cuanto el agente es lo que persiste o se mantiene a lo largo de los cambios cualitativos. El poder causal del agente no se identifica con una causación según estados o eventos, sino que la acción caracteriza al agente, y la afirmación de elecciones libres fundadas en razones no implica que éstas tengan poder causal alguno.⁴

De acuerdo con este autor, varias objeciones pueden ser dirigidas a esta segunda teoría causal:

- La primera de ellas es el papel de las razones para explicar las acciones. Apelar a la espontaneidad del agente para la acción no da razón de lo que mueve y que ello sea traducido a razones que explican la acción como tal.
- La segunda objeción tiene que ver con la orientación agencial. Así como las razones dan cuenta de lo que mueve a las acciones, también, por las razones, las acciones son dotadas de una organización y orientación sin las cuales no podrían acaecer y ser inteligibles.
- Una tercera objeción consiste, también, en cómo se estructura la agencialidad, y además de las orientaciones, las razones definen las acciones en tanto éstas son reactivas a las razones.

A estas objeciones planteadas por Schlosser, se suma un detalle más: la afirmación de un sistema viviente del cual es posible predicar libertad para elegir y responsabilidad, ¿qué elaboración metafísica requiere?⁵ Una concepción del agente como un monolito ontológico del cual brotan de manera espontánea las acciones le hace un flaco favor por cuanto la afirmación de la sustancialidad del agente, como razón suficiente, termina estableciendo fronteras ontológicas que no dan razón de la potestad agencial si esta se estructura por posibilidades alternativas y la autodeterminación.

4. B. Libet:

El tercer autor por mencionar es Benjamin Libet, quien buscó evidencia empírica sobre la actividad de la conciencia de la voluntad con ocasión de una acción motora. Se apoya en la premisa que toda acción libre es precedida por la conciencia de la voluntad, así como por la actividad neurofisiológica denominada potencial de disposición.

Su propósito era obtener un dato cuantitativo de la conciencia de querer actuar y, en consecuencia, hacer de la experiencia subjetiva algo medible y reportable. Para ello aplicó tres modalidades de experimento:

- La primera serie consistía en la realización de un movimiento brusco de muñeca cuando la necesidad caprichosa (arbitraria) de hacerlo surgiera. Los sujetos de la investigación debían indicar la posición en la que se encontraba el osciloscopio en el momento en el que había aparecido el deseo consciente de querer realizar el movimiento, es decir, cuando tuvo la intención de moverse. Esta intención o decisión de moverse acontecía de la nada.
- La segunda serie consistía en ejecutar un movimiento brusco de muñeca, con la diferencia de indicar el momento de aparición de la conciencia de haberse movido.
- La tercera serie consistía en permanecer relajado sin realizar ningún movimiento. Al sujeto participante se le aplicaban estímulos eléctricos sobre la mano, en tiempos aleatorios no conocidos por el sujeto, pero sí por el experimentador y se le solicitaba que indicara el momento en que tomaba conciencia de la sensación.

Los resultados mostraron que la conciencia de la voluntad no es un poder independiente de procesos inconscientes, esto es, hay procesos neuronales anteriores a la conciencia que acompañan la decisión por la cual se lleva a cabo la acción; por lo tanto, el poder para la acción cae fuera de la conciencia.

La polémica desatada por estos estudios llevó a B. Libet a proponer un proceso volitivo con un comienzo inconsciente completado con la conciencia dotada de un papel controlador del proceso, concediéndole un papel interventor sobre la acción para su sanción. En ese momento se encuentra la libertad.

Otro elemento polémico ha sido la semántica sobre la cual se apoya: su idea de acto libre es todo lo que acontece sin premeditación, de manera espontánea. Lo que tiene en mente es que un acto libre es un acto independiente de toda posible interferencia o influencia para elegir qué hacer y/o dónde actuar. El empleo de términos como intención, impulso y decisión es sinónimo, e incluso habla de capricho, de manera que haya consistencia con la pretensión de un origen endógeno para el acto.

El término conciencia también presenta algunos problemas: si efectivamente tiene poder causal, si es un poder causal independiente de procesos inconscientes o cómo es la relación entre estos y la conciencia. La afirmación de un proceso inconsciente antecedente no es indicador de un papel causal de la intención consciente de querer actuar. Si la conciencia no posee poder causal para con la acción, entonces ¿qué intervención ejerce? Los dos fenómenos, el proceso inconsciente, orgánico y el proceso consciente parecen ser independientes y, de ser así, el problema sería definir qué poder ejercen cada uno en particular. Al menos, estos estudios han ayudado a cuestionar cualquier modelo simplista de la conciencia.

Los experimentos de B. Libet han inspirado diversas explicaciones: la conciencia irrumpió en un momento dado, luego de comenzado el proceso inconsciente. Otra

explicación es la aparición progresiva de la conciencia, en lugar de un fenómeno que surge de una sola vez. La dificultad insalvable ha sido que el reporte de la conciencia se apoya en una experiencia subjetiva, por lo que la precisión del comienzo de un evento consciente es relativa a lo que el sujeto diga.

Una objeción inmediata a los planteamientos de B. Libet sería la definición de conciencia, por cuanto demuestra un comienzo de la acción anterior a la conciencia, lo cual pone en cuestión si tiene poder alguno o no, si una acción -siempre un evento físico- tiene un origen no físico. Desde la exposición de las tesis de D. Davidson se viene afirmando que el papel de las razones no tiene que ser causal en cuanto poder antecedente. De manera semejante, la conciencia tampoco ha de fungir como un poder antecedente, aunque sí como una instancia por la cual la acción es objeto de reflexión y conocimiento por el sujeto y semejantes, de manera que la acción es susceptible de un abordaje fundado en la conciencia.

5. ¿Qué sugieren estos autores?

Esta pregunta tolera un giro, y en su lugar, preguntar por las sugerencias de estos autores para la agencialidad animal. Aunque el peso de los mecanismos causales es lo suficiente para poner en duda el valor de las razones, la agencialidad y con ella la afirmación de un agente es un aspecto resistente de ser reducido a un simple mecanismo, por cuanto la acción introduce una modificación del mundo que previene de considerar los mecanismos orgánicos solamente. Detrás de las acciones, entonces, además de mecanismos orgánicos que explican los movimientos, es admisible el papel del agente para con sus acciones de manera que éstas se explican por aquél y éste es entendido dentro de un contexto. Hay más de un esquema explicativo de la acción, entonces.

Al respecto de la agencialidad animal, el planteamiento es similar. Aun cuando las actuaciones de cualquier ser viviente se explican metabólicamente y por la sensomotricidad (Negru, 2016), la ubicación dentro de un contexto deja entrever más elementos que sin esa ubicación no serían visibles. Primero que todo, la comprensión de la acción sigue un patrón epistémico que aplicamos primeramente a la agencialidad humana e indirectamente a la agencia animal. El actuar de un gorila o delfín es comprendido empleando patrones cognitivos y valóricos seguidos con el actuar humano, y el mejor ejemplo es el lenguaje. Hasta este momento, no se cuenta con la narración de dichos primates sobre sus acciones, es decir, no han expresado por qué actúan como lo hacen. Y esto hay que señalarlo como una limitación y una fortaleza de la comprensión de la agencialidad animal: se tienen herramientas de aproximación a la vez que son herramientas que se han elaborado con ocasión de un tipo de acción que difiere en al menos un aspecto del resto de acciones animales por el factor de que es posible dar razón de como se actúa.

Al comienzo se señaló que el abordaje a la agencialidad animal se lleva a cabo desde la agencialidad humana. Si la analogía es válida para justificar el abordaje de la primera forma de agencialidad, los autores acá expuestos proponen una comprensión de la acción humana como susceptibles de sentido y significados, y cuentan con una comprensión independiente de los procesos orgánicos subyacentes. En este sentido,

una explicación cada vez mayor del papel de los mecanismos orgánicos (B. Libet) contribuye a una dilucidación mayor del papel de la razón en la acción.

Lo anterior ha de arrojar unas cuantas luces al tratamiento de la agencialidad animal. Al comienzo se planteó que la agencialidad humana otorga del bagaje conceptual para su abordaje, con el problema de que hay diferencias imprescindibles que no justifican superioridad ontológica alguna. ¿Cómo entender el actuar de un ser vivo desde su naturaleza misma? Algunas ideas han salido con ocasión de la exposición de los tres autores. La primera de ellas es que la causalidad de una acción obedece a procesos o mecanismos orgánicos, por lo que el papel de la razón no supone un poder adicional y superior. Que una acción sea objeto de atribución de sentido y significados indica posibilidades que no están sujetas a explicaciones neurofisiológicas.

La pregunta teórica por la acción se ha apoyado en un esquema argumentativo que afirma un agente desligado del entorno y como fuente inmediata de toda acción. Si ésta es entendida como objeto de sentido y significados, los vínculos contextuales cobran relevancia y se abre una comprensión desde el agente y no desde un esquema reductivo. La comprensión de la agencialidad humana, entonces, arroja algunas luces sobre la agencialidad desde los rasgos comunes.

Notas

¹ Agradezco al doctorando Joseph Camacho y al Dr. Álvaro Carvajal por la oportunidad brindada de participar en el seminario sobre agencialidad animal y con la publicación de mi intervención en dicho seminario.

² Esta posición tiene algunos antecedentes. D. Velleman (1992) propone que una acción consiste en la intervención de un agente y no de una parte solamente. Tanto así, una acción acaece con una historia que se extiende de lo personal a lo contextual. “In omitting the agent’s participation from the history of his action, the standard story falls victim to a fundamental problem in the philosophy of action—namely, that of finding a place for agents in the explanatory order of the world.” (Velleman, 1992, 465).

³ D. Lewis (1974) se había hecho una pregunta semejante, si un sujeto humano es un sistema viviente, de la comprensión de esa condición ontológica se sigue toda explicación, lo cual dejaría ningún espacio a la libertad. Su solución es la apelación a las actitudes personales, las cuales juegan un papel relacional, por cuanto en ellas los sujetos se encuentran unos con otros en juegos de reconocimiento y atribución.

⁴ En un sentido biológico, “la agencialidad es comprendida como el fundamento de la capacidad agencial que reside en la aparición de sistemas cuya organización es capaz de automantenerse modificando activamente su entorno inmediato.” (A. Moreno, 227). Para efectos de este escrito, la idea de agencialidad se resume a los sistemas vivientes. Merece ser destacado que la comprensión de la acción se articula con dos elementos: la posición del agente en el ambiente y la interacción con éste, de forma que su abstracción no autoriza un significado deslindado de esas características. Además, cuando se habla de acción, parece difícil separarla de su carácter autónomo, es decir, un agente actúa en virtud de su constitución la cual lo faculta a la acción que lo define.

⁵ “R es una razón primaria por la que un agente realizó la acción A en la descripción d, sólo si R consiste en una actitud favorable del agente hacia las acciones que poseen cierta propiedad y en una creencia suya de que A en la descripción d tiene esa propiedad.” (D. Davidson, 1980/1995, 20). Esta precisión, el tipo de razón, señala una distinción para con todas las otras razones posibles, que no razones primarias. Esta distinción destaca un valor epistemológico ausente en otras razones (por ejemplo, el carácter favorable de una actitud o creencia) y deja sin resolver qué mueve a la acción. N. Arpaly (2004), de cerca de Th. Scanlon (2002) se pregunta qué agrega la deliberación (supongamos que las razones primarias son fruto de la deliberación) y si la reflexión y deliberación otorgan a la acción humana algo que las otras especies no tienen. “More specifically, what does the ability to reflect and deliberate give to us that other animals don't have?” (Arpaly, 2004, 63). Si la racionalización es tomada como una diferencia sustantiva y como la causa de un tipo de acción que mostraría un control racional, los contraejemplos como la acrasia y los prejuicios la desmentirían.

Referencias

- Arpaly, Nomy (2004). *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*. New York: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1980). *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: Grijalbo Mondadori
- De Waal, Franz (1996). *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Herder.
- De Waal, Franz (2006/2018). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- Frankfurt, Harry G. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Kant, Emmanuel (1781/1978). *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción e índices de Pedro Ribas. Alfaguara.
- Lewis, David. “Radical Interpretation.” *Synthese*, 23, 1974, pp. 331-344.
- Libet, Benjamin. “Do we have free will?” *Journal of Consciousness Studies*, 6, No. 8-9, 1999, pp. 47-57.
- Lombardi, Agustina. “El experimento de Libet y sus replicaciones (de 1983 a 2013).” *Naturaleza y Libertad*, número 8, 2017, pp. 131-162.
- Negrú, Teodor. “Self-organization and autonomy: Emergence of degrees of freedom in dynamical systems”. *Unisinos Journal of Philosophy* 17(2):121-131, may/aug 2016.
- Scanlon, T. M. (2002). “Reasons and Passions.” In *Contours of Agency: Essays in honor of Harry Frankfurt*, ed. Sarah Buss and Lee Overton, pp. 165-183. Cambridge, MA: MIT Press. Schlosser, Markus E. “Agent-causation and agential control.” *Philosophical Explorations*, (2008)11:1, pp. 3-21.
- Velleman, J. D. “What happens when someone acts?” *Mind*, Jul., 1992, New Series, Vol. 101, No. 403 (Jul., 1992), pp. 461-481



Sebastián Mejía-Rendón (IDH, UNC-CONICET)

Técnica animal reconsiderada: apuntes metacognitivos para una fenomenología de la acción técnica en animales no-humanos

RESUMEN

Este trabajo aborda críticamente la teoría clásica de la acción desde una perspectiva metacognitiva. Se argumenta que algunos sentimientos epistémicos motivan estrategias mentales que contribuyen a la planificación, fabricación y uso de herramientas. Se plantea una alternativa al antropocentrismo de la agencia al proponer una visión ampliada que considere a los animales, no solamente como agentes capaces de acciones intencionales, sino, además, como agentes técnicos cuyo comportamiento no está constreñido a los elementos lingüísticos ni conceptuales que la teoría clásica de la acción ha considerado.

Palabras Claves: agencia, intencionalidad, metacognición, sentimientos epistémicos, fabricación/uso de herramientas; conceptos.

Abstract: This paper critically examines classical action theory from a metacognitive perspective. It argues that certain epistemic feelings motivate mental strategies that contribute to the planning, creation, and use of tools. An alternative to the anthropocentric view of agency is proposed by suggesting an expanded perspective that considers animals not only as agents capable of intentional actions, but also as technical agents whose behavior is not constrained by the linguistic or conceptual elements that classical action theory has traditionally considered.

Key words: agency, intentionality, metacognition, epistemic feelings, tool fabrication/use, concepts.

1. Introducción

La agencia se refiere a la capacidad para actuar en función de estados mentales intencionales, como creencias, deseos e intenciones. Según la teoría causal de la acción, las creencias y deseos son los antecedentes mentales que motivan dichas acciones (Schlosser, 2015).¹ Esta concepción de acción parecería,

Autor/ Author

Sebastián Mejía-Rendón
IDH, UNC-CONICET

ORCID ID: 0000-0001-

7356-1181

**Correo: joan.mejia@
mi.unc.edu.ar**

Recibido: 17/08/2024

Aprobado: 11/11/2024

Publicado: 08/07/2025

en principio, aplicarse solamente a los seres humanos, debido a que los seres humanos, a diferencia de otras especies, están dotados de lenguaje y capacidad conceptual (Davis, 1979). Si los animales no-humanos (de ahora en adelante, animales) carecen de un lenguaje como el nuestro que les permita formar creencias y, dado que las creencias son los antecedentes causales de la acción (Glock, 2000, 37), entonces desde esta perspectiva los animales no son agentes en sentido estricto (Davidson 2003; Giddens & Pierson 1997; Rundle, 2007). Así, la teoría causal es intelectualista en la medida en que privilegia las capacidades conceptuales y es demandante porque no todos los agentes cuentan como tales. Son solamente los humanos, dotados de razón, quienes somos agentes y, por tanto, la teoría clásica de la acción tiene un sesgo antropocentrista. Sin embargo, esta perspectiva antropocentrista de la acción podría ser cuestionada desde una perspectiva naturalizada que permita establecer diálogo con la psicología comparada y las ciencias cognitivas. Esto se debe a que estas perspectivas no niegan a priori las capacidades cognitivas de algunos animales, pues, incluso, explican capacidades complejas como la imaginación, memoria prospectiva, capacidad de planeación, etc. (Balda, Pepperberg & Kamil, 1998). Con el objetivo de descentralizar el concepto de *agencia*, ¿podría acaso considerarse a los animales como agentes? Y si es así, ¿qué clase de agencia?

El objetivo de este trabajo es abordar críticamente la teoría causal clásica de la acción mediante la exploración de estudios empíricos sobre conservación y uso de herramientas (Cf. Boesch & Boesch, 1984).² En este estudio, reviso críticamente el concepto de agencia según ciertas perspectivas intelectualistas, ecológicas y fenoménicas. Una vez comparadas, me decanto por una visión fenoménica de la agencia argumentando que los denominados sentimientos epistémicos³ motivan la fabricación y uso de herramientas (Cf. Kaufmann, 2015). Por ejemplo, un sentimiento epistémico de habilidad inferencial permite que el agente extrapole la funcionalidad de una herramienta de un dominio a otro (Buckner, 2019). Así, hacia el final de este texto, concluiré que este marco de la agencia basado en sentimientos epistémicos enfatiza la naturaleza subjetiva de la experiencia técnica de los animales en la medida en que se podría explicar sus conductas, sin apelar a elementos lingüísticos ni conceptuales.

Este artículo se estructura de la siguiente manera: en la segunda sección, esquematizaré el argumento clásico de la teoría causal de la acción y, seguidamente, lo evaluaré a luz de las derivas conceptuales desarrolladas en el campo de la teoría de conceptos. En la tercera sección, exploraré tres aproximaciones teóricas que explican la agencia de manera, quizá, menos demandante en comparación con la teoría antropocentrista de la agencia: el no-conceptualismo de la percepción, la psicología ecológica y, lo que denomino agencia fenoménica; son alternativas al intelectualismo. Seguidamente, me comprometo con una versión fenomenológica de la agencia que, si bien tiene su origen en la obra de William James (1905) y, en parte, en estudios en psicología comparativa, se puede aplicar al caso de algunos animales. En quinto y último lugar, concluyo proponiendo las bases para pensar una noción fenoménica de agencia aplicable a los casos de fabricación y uso de herramientas por parte de algunos animales.

2. Estructura del argumento antropocentrista de la agencia

La teoría causal de la acción se compromete con la idea según la cual algo cuenta como una acción intencional en virtud de su conexión causal con ciertos estados mentales. Lo anterior, de acuerdo con Velleman (1992), se conoce como “causalismo” y considera a los estados mentales intencionales -sobre todo, creencias y deseos- como antecedentes primordiales o razones primarias de las acciones:

La contribución causal de la intención se puede rastrear tanto a los aspectos motivacionales de la intención como a las características representacionales. Las intenciones nos mueven a actuar en virtud de sus propiedades motivacionales y guían nuestro comportamiento intencional en virtud de sus cualidades representativas (Mele, 1990, 289).

Según Angelica Kaufmann (2015), la teoría causal de la acción es intelectualista y antropocentrista por tres razones: (a) Las intenciones son estados mentales con contenido conceptual (Cf. Davidson 1984; Searle, 1983); (b) los estados mentales con contenido conceptual son específicos de sistemas cognitivos lingüísticos (Bermúdez, 2003); (c) solo los humanos tienen sistemas cognitivos lingüísticos (Tomasello 1999, 2003). Así, los humanos son los únicos capaces de formar intenciones, ya que el lenguaje natural es esencial para la agencia (Davidson 2003; Giddens & Pierson 1997; Rundle, 2007).⁴ Como los animales carecen de este lenguaje, no son considerados agentes en sentido estricto, según esta perspectiva. Este argumento se podría esquematizar de la siguiente manera:

- 1) Los animales NO tienen lenguaje como el nuestro ($\neg P$)
- 2) Si los animales NO tienen lenguaje como el nuestro ($\neg P$), entonces los animales NO tienen creencias ($\neg Q$) (CONDICIÓN NECESARIA)
- 3) Si los animales NO tienen creencias ($\neg Q$), entonces ($\neg R$) los animales NO son agentes (R: CONDICIÓN NECESARIA)
- 4) Los animales NO creencias ($\neg Q$; Ponens 1-2.
- 5) Los animales NO son agentes ($\neg R$; Ponens 3-4).5

Para respaldar el argumento antropocentrista de la agencia es esencial establecer la premisa 3. Sin embargo, a pesar de que el argumento es formalmente válido, la premisa 3 es falsa. Supongamos que concedemos que los animales no tienen creencias, de ahí no se sigue que no sean agentes. Es decir, los animales pueden ser agentes aun sin creencias estructuradas lingüísticamente, pues basta con revisar algunos estudios de caso que recopilan conductas complejas en las que se asume distintos niveles complejos de cognición, a saber, la metacognición (Baber, 2003, 2006; Hansell & Ruxton 2008; St Amant & Horton 2008). Lo anterior sugiere que, si la premisa 3 es falsa a la luz de la evidencia empírica, entonces el argumento antropocentrista pierde fuerza para afirmar que los animales no son agentes. De esta forma, se presentan a continuación algunos enfoques que debilitan la idea de que los animales no son agentes porque no tienen creencias.

3. Candidatos agenciales

Aunque la “acción intencional” parece definir la acción, existen diferentes enfoques que destacan aspectos representacionales, ecológicos y cualitativos (*qualia*)⁶ de la acción que no han sido tenidos en cuenta por la concepción clásica. Estos enfoques enriquecen el concepto de *agencia* y cuestionan los requisitos intelectualistas tradicionales. Se explorarán modelos de agencia menos demandantes y determinaremos cuál podría explicar mejor la fabricación y uso de herramientas en algunos animales.

3.1. El no-conceptualismo de la acción

La teoría psicológica de los conceptos es predominante en el debate sobre las capacidades conceptuales de los animales. Esta argumenta que: (a) no tiene sentido atribuir conceptos a los animales porque carecen de lenguaje natural; y (b) dado que no se puede probar empíricamente que los animales sin lenguaje tengan conceptos, entonces es probable que no los posean. Esta teoría, aunque no está alineada completamente con ciertos requisitos filosóficos de posesión conceptual, niega la intencionalidad en los animales, ya que no pueden representar objetos externos en ausencia de estos para hacer inferencias.

Con respecto al debate, teorías alternativas han propuesto que el lenguaje no es absolutamente necesario para el desarrollo del pensamiento, y señalan que existe un tipo de pensamiento cuyo contenido es no-conceptual (Bermúdez, 1998; Evans, 1982; Pacherie, 2011; Peacocke, 2001). Desde mediados de los años ochenta, se empieza a configurar el debate sobre el contenido conceptual/no-conceptual de la experiencia, cuyo núcleo es el problema de la relación entre la percepción y el pensamiento. La tesis del contenido no-conceptual aparece en la literatura filosófica con el libro *Varieties of Reference* de Gareth Evans (1982) y propone una distinción entre el contenido de los estados perceptuales y los estados cognitivos. Evans se centra en la noción de información:

La gente es, en resumen y entre otras cosas, recolectores, transmisores y almacenadores de información. Estas cualidades localizan a la percepción, la comunicación y la memoria en un sistema -el sistema informacional- que constituye el sustrato de nuestras vidas cognitivas (Evans, 1982, 122).

El sistema sensorial recibe estímulos que pasan a convertirse en información dentro de un sistema cuyo contenido es susceptible de ser codificado conceptualmente; en otras palabras, la información pasa de un estado perceptivo a ser contenido de un estado cognitivo (Cf. Cano-Gómez, 2019). Algunos autores, como Elizabeth Pacherie, argumentan que mientras las creencias y los juicios están basados en conceptos, el contenido de la percepción es no-conceptual (Dretske, 1997; Tye, 2006). La tesis del no-conceptualismo se basa en dos ideas clave: (a) la percepción tiene contenido, pero no está estructurada conceptualmente como las actitudes proposicionales (Tye, 2006); y (b) las percepciones representan el mundo y permiten discriminar objetos

sin necesidad de conceptos (Bermúdez, 2007, 57). Por lo tanto, las criaturas pueden percibir y distinguir objetos sin tener los conceptos correspondientes.

La noción de contenido no-conceptual ha sido útil para explicar el comportamiento de animales. Dretske propone que entre los estados perceptivos y cognitivos existen estados funcionales que actúan como intermediarios entre *input* (información sensorial) y *output* (respuestas conductuales), permitiendo que los animales ejecuten acciones en respuesta a estímulos ambientales (Dretske, 2000, 103). Por ejemplo, la tesis no-conceptualista explica cómo los cachorros de leones marinos reconocen los llamados de sus madres en hábitats densamente poblados, crucial para su supervivencia (Pitcher et al., 2009).

Sin embargo, el estado intermedio entre el *input* y el *output* convierte a los animales en meras cajas negras: sabemos bien que las entradas al sistema se producen por medio de los órganos perceptuales que producen estados perceptuales que son posteriormente traducidos en respuestas conductuales apropiadas para el organismo que interactúa con su entorno. ¿Pero, cómo caracterizar la naturaleza de este estado funcional? El debate sobre el no-conceptualismo en la percepción ayuda a entender la relación entre percepción y pensamiento, pero no define claramente los elementos internos que impulsan las acciones, dejando en suspenso explicar su naturaleza y cómo es que su rol causal motiva comportamientos específicos. Justamente, las teorías agenciales que presentaremos a continuación recuperan esta explicación. De esta forma, veremos cómo la psicología ecológica no apela a los estados mentales representacionales para explicar la agencia.

3.2. Acción sin representaciones: de la psicología ecológica a la teoría de las affordances

Aunque los modelos deflacionados o menos exigentes de la agencia intentan explicarla sin recurrir a conceptos, el no-conceptualismo sigue siendo representacionalista, ya que mantiene la idea de representaciones internas que refieren a algo externo. Más adelante, se explorarán posturas antirepresentacionalistas que eliminan la referencia a estados cognitivos internos. En este sentido, se presentará la “teoría de las affordances”.

James Gibson, en “The Ecological Approach to Visual Perception” (1979), plantea una teoría antirepresentacionalista de la visión, centrada en cómo percibimos el entorno sin reducir la percepción a procesos fisiológicos. A diferencia de las teorías clásicas que median entre mente y mundo con creencias proposicionales (McDowell, 1996), Gibson vincula la visión directamente al entorno. En el capítulo I, “The animal and the environment”, Gibson propone que la percepción se basa en la “información ecológica”, un flujo de estímulos que activan el sistema motor y guían la acción. Contrario a la idea de estímulos sensoriales pasivos, Gibson sostiene que no hay distinción entre ambiente y percepción, ya que lo que el sujeto percibe son directamente oportunidades de acción o “affordances”:

Las affordances del entorno son lo que este ofrece al animal, lo que proporciona o suministra, ya sea para bien o para mal. El verbo to afford se encuentra en el diccionario, pero el sustantivo

affordance no. Lo he inventado yo. Con ello me refiero a algo que se relaciona tanto con el entorno como con el animal de una manera que ningún término existente lo hace (Gibson, 1979, 127).

El concepto de *affordance* ha sido utilizado en distintas formas y en un número considerable de disciplinas que lo ha vuelto ambiguo (Osiurak & Badets, 2017). Dada su amplia gama de aplicaciones, ciertos etólogos y psicólogos comparativos han usado el término para describir algunas conductas de los animales. Por lo general, los etólogos consideran que affordances describen capacidades físicas o formas de aprendizaje que tienen los animales para aprender acerca de objetos de su entorno en cuanto a sus propiedades, relaciones o funciones (Cf. Whiten et al., 2009b ; Meulman, van Schaik, 2013). Las affordances se entienden de dos maneras principales: como capacidades físicas del cuerpo para interactuar con el entorno y como aprendizaje sobre las características operativas de los objetos. La primera perspectiva, vinculada con la tesis de la incorporación (*embodied thesis*), sugiere que el lenguaje y el pensamiento simbólico están integrados con nuestras experiencias corporales y el uso de herramientas, activando redes neuronales específicas (Madzia, 2016; Chong & Proctor, 2020). La segunda perspectiva, centrada en el aprendizaje, discute cómo los animales adquieren habilidades a través de la imitación o la influencia social, cuestionando si la capacidad de leer mentes es necesaria para este proceso, lo que complica la comprensión del papel de las affordances en el aprendizaje social (Whiten et al., 2009b; Fragaszy & Visalberghi, 1989).

Aunque las affordances se utilizan para explicar la acción sin recurrir a la representación, al definirlas como oportunidades de acción proporcionadas por el entorno, este enfoque presenta ciertos problemas. El enfoque antirepresentacionalista, que evita el uso de conceptos como creencias e imaginación, no aborda de manera clara el aspecto motivacional de la acción. Por esta razón, es necesario añadir a esta propuesta un matiz representacional de las affordances, la cual será discutida en la siguiente sección.

3.3. La fenomenología de la agencia: la acción técnica

La fenomenología de la acción tiene un antecedente en los trabajos de William James (1905) quien resaltó el sentido experiencial de la acción. James señaló que algunas acciones tales como amasar o escribir un documento son actividades que uno realiza voluntariamente. Además, están acompañadas de una experiencia fenoménica. De acuerdo con James:

La sensación de que nuestro movimiento “encaja” o es “apropiado” para el contexto ambiental [...] la sensación de eficacia causal en la acción y, por lo tanto, la base para la autoridad en primera persona sobre si estamos actuando es simplemente la presentación del vínculo causal entre la percepción del entorno interno y externo y el movimiento organizado de la musculatura, mediado por un conjunto de disposiciones de respuesta muscular que funcionan para producir un objetivo que no necesita ser representado (James, 1905, 6, traducción propia).

Este pasaje es relevante porque resalta una experiencia de primera persona (McClelland & Jorba, 2023) cuya acción viene acompañada de características fenoménicas o cualitativas (Pacherie, 2008). Algunos autores han interpretado este pasaje señalando que James está proponiendo un “principio de experiencia pura corporal” basado en las respuestas apropiadas según las posibilidades de acción de nuestro cuerpo en nuestro entorno (Ridderinkhof et al. 2011).¹⁰ Esto es, hay limitaciones o ventajas biológicas (ser alto, bajo, tener garras, etc.) que están circunscritas al contexto inmediato. Pero, la agencia no se reduce a la corporalidad, puesto que esta también puede ser cognitiva. En particular, hay una dimensión de la agencia que se refiere a la capacidad de acción mental que también tiene características fenoménicas asociadas.

Para hablar de la fenomenología de la acción mental, primero debemos definir qué son las acciones mentales. Estas se consideran eventos que ocurren en nuestra mente y están controladas y dirigidas voluntariamente para alcanzar un objetivo epistémico específico (Cf. Strawson, 2003; Wu, 2003). Por ejemplo, recordar voluntariamente el número de teléfono de mi novia Ana viene acompañado de una fenomenología de bienestar particular. La mayoría de las veces, los sentimientos epistémicos presentes en las actitudes, como recordar, son el output que informan sobre el funcionamiento del sistema cognitivo.

Los sentimientos epistémicos de conocimiento (*the feeling of knowing*), error (*the feeling of error*), olvido (*feeling of forgetting*) o habilidad inferencial (*the feeling of inferential ability*), entre otros, son evaluaciones no conceptuales de los propios estados mentales. Estos tienen una valencia positiva/negativa y, además, presentan cierta intensidad en la medida en que pueden ser sentidos de manera débil o fuerte (tienen marca somática) (Proust, 2015, p. 163; Arango-Muñoz, 2014). Adicionalmente, algunos autores destacan sus propiedades de potenciar ciertas acciones mentales (de Sousa, 2009). Enfocándonos en el rol motivacional de los sentimientos, exploraremos cómo estos no solo dan forma a nuestras creencias, sino que juegan un rol crucial como guía de nuestra cognición. Pero, también, desempeñan un papel crucial en la cognición y comportamiento animal.

La literatura psicológica y filosófica ha explorado la idea de que los animales poseen sentimientos epistémicos como una alternativa para entender las pruebas que miden metacognición.¹¹ Recientes estudios experimentales han sugerido que algunos animales tienen capacidades metacognitivas, especialmente en tareas de discriminación visual (Foote & Crystal, 2007; Hampton, 2001; Smith, 2005; Smith et al., 1997). Por ejemplo, investigaciones indican que monos rhesus y delfines son conscientes de su propia incertidumbre al enfrentar pruebas de reconocimiento de patrones visuales (Smith, 2009). Estos animales a menudo evitan realizar pruebas cuando no están seguros de lo que ven, proponiendo una forma de metapercepción.

Si bien hay desacuerdo sobre si los animales tienen o no tienen metacognición (Cf. Arango-Muñoz, 2011), este texto se suscribe a la idea según la cual los procesos metacognitivos no necesitan de la capacidad lingüística ni representaciones conceptuales y, por tanto, se infiere que los animales tengan también estos sentimientos (Proust, 2009; Cf. Aguilera, 2011). En la literatura filosófica ya se ha mencionado el papel causal que tienen los sentimientos en el comportamiento

(Koriat, 2006), pero no se ha explorado su papel en la conducta técnica animal. A continuación, clasificaremos algunos de estos sentimientos en virtud de cómo estos influyen en la fabricación y uso de herramientas.

Se podría afirmar que las conductas de fabricación y uso de herramientas por parte de los animales están estrechamente ligadas a sus procesos metacognitivos. Dichas conductas son antecedidas por ciertos sentimientos que tienen una *valencia* propia que se manifiesta como una sensación intensamente sentida (o no) en términos de experiencias fenoménicas (Proust, 2015, 3). Algunos sentimientos metacognitivos motivan estrategias mentales para la fabricación y uso de herramientas (Gould, 2004); por ejemplo, un sentimiento de habilidad inferencial puede aplicar una manera de resolver un problema con una herramienta, extrapolando la solución de un dominio funcional a otro (Buckner, 2019). Un sentimiento de confianza puede monitorear el desempeño de la acción técnica indicando al animal si está ejecutando bien su acción en vistas a una meta deseada (i.e., obtener alimento), permitiendo ajustes a la planificación de la acción si es necesario; a saber, buscar nuevas rutas o pistas si se está perdido espacialmente (de Sousa, 2009; Fernández-Velasco, 2022; Charalambous et al., 2021). En términos de locomoción completa, un sentimiento de curiosidad motiva al animal a buscar recompensas, como obtener el alimento y, en esta medida, los animales tienden a ser más curiosos, pues interactúan con distintas herramientas explorando nuevas (Cf. Boyle, 2020, 2021; Goupil & Proust, 2023; Carruthers, forthcoming).

La anterior explicación de la técnica animal se puede relacionar con el concepto de *affordance* en la medida en que este marco enfatiza la naturaleza subjetiva de la experiencia técnica de los animales. En los últimos años, algunas corrientes filosóficas han ampliado la noción de “affordances” para incluir no solo las posibilidades de acción corporal que el entorno ofrece a un sujeto, sino también incluye las oportunidades para actuar mentalmente (Gibson, 1978; Heras-Escribano, 2019; Cf. Osiurak y Badets, 2017; Metzinger, 2017; Jorba, 2020). La hipótesis de las affordances cognitivas sostiene que las percepciones de estímulos externos (external stimuli) son oportunidades (affordances) para realizar determinadas acciones mentales tales como atender, imaginar o calcular (McClelland, 2019). Por ejemplo, una alarma presenta una posibilidad para el acto mental de prestar atención o una novela de fantasía presenta la oportunidad de imaginar personajes de ficción (McClelland, 2020).

Si bien el debate de las affordances cognitivas se ha centrado en cómo es posible entender esta noción a la luz de marcos representacionalistas y enactivistas (Cf. Segundo-Ortin y Heras-Escribano, 2023; Bruineberg y Van den Herik, 2021), poco se ha dicho acerca de su aplicación por fuera del ámbito humano. Nosotros, en cambio, nos alineamos con los estudios de metacognición tanto en humanos (Goupil et al., 2016) como en animales (Couchman et al., 2012; Proust, 2019) para proponer que los sentimientos metacognitivos ayudan a detectar las affordances cognitivas o posibilidades mentales de acción (Cf. Proust, 2023; Arango-Muñoz & Mejía-Rendón, manuscrito). No obstante, si bien en este trabajo adelantamos una brevíssima explicación, creo que es necesario profundizar en estas cuestiones. Por lo pronto, creemos que esta explicación da cuenta de una noción de agencia no intelectualista y que da lugar para explicar la técnica animal.

4. Conclusiones

En el presente texto, rebatimos una de las premisas clave del argumento antropocentrista de la agencia. Esta premisa afirma que, (3) si los animales NO tienen creencias ($\neg Q$), entonces los animales NO son agentes ($\neg R$) (CONDICIÓN NECESARIA). En este texto debilitamos dicho argumento desde un abordaje crítico de la teoría causal clásica de la acción que nos permitió dos momentos argumentativos. En primer lugar, reconstruimos distintas concepciones de la agencia comprometiéndonos con una perspectiva fenoménica de la acción. En segundo lugar, apelamos a algunos estudios empíricos que mostraron que los animales tienen capacidades metacognitivas, lo cual sugiere que poseen algún tipo de agencia cognitiva, incluso sin estructuras lingüísticas complejas. En este sentido, exploramos la noción de sentimiento epistémico y su rol causal en la acción. Teniendo en cuenta algunos estudios empíricos sobre conservación y uso de herramientas, argumentaremos que algunos sentimientos epistémicos motivan/impulsan acciones mentales tales como inferir, recordar, juzgar, identificar y planificar. Estos, como sugerí, son los antecedentes causales para la acción técnica de ciertos animales (i.e, chimpancés o cuervos). Por tanto, si 3 es falsa a la luz de la evidencia empírica, el argumento antropocentrista pierde fuerza, y el hecho de que los animales puedan ser agentes sin creencias lingüísticas sugiere que la agencia no es exclusivamente humana ni depende de capacidades lingüísticas. En últimas, los animales no solamente son agentes, sino que, también, son agentes técnicos.

Notas

¹ Algunos autores distinguen entre la concepción estándar y la teoría estándar de la acción (Cf. (Schlosser 2015). Mientras que la “concepción” estándar se centra en el concepto de “acción intencional” y su relación con actuar por razones (Anscombe 1957; Davidson 1963), la “teoría estándar” proporciona una explicación causal de la acción intencional y una explicación de la razón en términos de estados y eventos mentales correctos para una acción determinada (Piñeros, Glasscock & Tenenbaum, 2023). En lo que sigue, haré alusión a la teoría estándar como “teoría causal de la acción”.

² En este artículo definimos a la técnica animal como la capacidad de algunos animales para fabricar y usar herramientas.

³ En la literatura psicológica y filosófica, los sentimientos cognitivos (Dub, 2015), sentimientos noéticos (Dokic, 2012; Vazard & Audrin, 2022), sentimientos epistémicos (de Sousa, 2009) o sentimientos metacognitivos (Arango-Muñoz, 2019; Norman et al., 2010) se utilizan indistintamente. En lo que sigue, entenderé a los “sentimientos epistémicos” como resultados de un sistema de monitoreo (metacognición) de nuestros estados cognitivos y se sienten de una manera determinada (positiva/negativamente). Los sentimientos epistémicos, incluyendo el fenómeno de la punta de la lengua, la sensación de saber y la sensación de error, son experiencias fenoménicas conscientes sentidas de una manera particular por un sujeto que lleva a cabo una función de monitoreo o evaluación de su propia actividad cognitiva (Arango-Muñoz, 2014; Proust, 2015).

⁴ Un argumento similar fue por John McDowell quien afirma que la orientación hacia el mundo

externo implica representar activamente situaciones y objetos ausentes, pasados, posibles y futuros, independientemente de las cosas representadas. Sin estas capacidades, los animales no podrían distanciarse de su entorno ni tener experiencias de un mundo objetivo o subjetivo (Cf. Davidson, 1986, McDowell, 1994).

⁵ Formalizando el argumento, tenemos que: **P**: lenguaje; **Q**: creencias; **R**: acción.

1. -P
 2. -P entonces -Q
 3. -Q entonces -R
-

4. -Q (Ponens 1-2)
5. -R (Ponens 3-4)

⁶ La experiencia subjetiva o qualia están vinculadas a actitudes proposicionales como creer, juzgar, etc. Contrariamente a ejemplos paradigmáticos de qualia que involucran sensaciones y percepción corporales, la fenomenología a la que me refiero apela a experiencias de carácter puramente cognitivo (ver: Bayne, 2022; Nagel, 1974).

⁷ Las acciones mentales implican acontecimientos mentales controlados y dirigidos a lograr un resultado u objetivo específico que no necesariamente implican algún movimiento físico (Wu, 2003; Metzinger 2017; Cf. Hunter, 2018). En contra de la naturaleza mental “balística” de la mente” según la cual el pensamiento, asociado a la espontaneidad, no es una acción (Cf. Strawson, 2003), las acciones mentales potencian acciones motoras/corporales tal como pensar y tener su correlato corporal de fruncir el ceño (Proust, 2023).

⁸ El sistema motor tiene como función principal generar movimientos en respuesta a estímulos o a comandos de centros de control. En el enfoque tradicional, las acciones se dividen en unidades diferenciadas mecánicamente, como grupos de músculos, sin relación directa con el entorno. En contraste, desde una perspectiva ecológica, los sistemas de acción se entienden en función de cómo ajustan las actividades del organismo según la información ecológica del ambiente. Estos sistemas están vinculados evolutivamente al entorno, y sus funciones se definen por las presiones selectivas del ambiente, modulando el comportamiento del organismo en un proceso de coordinación orgánica (Cf. Heras-Escribano, 2019).

⁹ Otro de los problemas a los cuales hace frente esta postura es el de las cadenas causales desviadas y la reducción de las acciones a meros acontecimientos (Peacocke, 1979). Sin embargo, esta teoría no se compromete a afirmar que las razones son idénticas a las entidades mentales, ya que las razones pueden representarse mediante el contenido de estados y eventos mentales relevantes (Cf. Anscombe, 1957)

¹⁰ Ridderinkhof et al. (2011) resumen diversas investigaciones en neurociencia cognitiva que indican un mecanismo asociativo que inicia respuestas motoras de manera independiente a la intención consciente. Además, exploran los mecanismos conscientes e inconscientes involucrados en la inhibición de respuestas inapropiadas.

Referencias

- Arango-Muñoz, S. (2011). Two levels of metacognition. *Philosophia*, 39(1), 71-82.
- Arango-Muñoz, S. (2014). The nature of epistemic feelings. *Philosophical Psychology*, 27(2), 193-211.
- Arango-Muñoz, S., & Michaelian, K. (2014). Epistemic feelings, epistemic emotions: Review and introduction to the focus section. *Philosophical Inquiries*, 2(1), 21-38.
- Arango-Muñoz, S., & Mejía-Rendón, S. (Manuscrito). Metacognitive feeling as mental affordances.
- Balda, R. P., Pepperberg, I. M., & Kamil, A. C. (Eds.). (1998). *Animal cognition in nature: The convergence of psychology and biology in laboratory and field*. Academic Press.
- Bayne, T. (2022). The puzzle of cognitive phenomenology. *Oxford Studies in Philosophy of Mind*, 2(1), 1-22.
- Boyle, A. (2020). The impure phenomenology of episodic memory. *Mind & Language*, 35(5), 641-660.
- Boyle, A. (2021). Remembering events and representing time. *Synthese*, 199(1-2), 2505-2524.
- Bruineberg, J. P., & Van den Herik, J. C. (2021). Embodying mental affordances. *Inquiry*, 1-21.
- Buckner, C. (2019). Rational inference: The lowest bounds. *Philosophy and Phenomenological Research*, 98(3), 697-724.
- Carruthers, P. (2008). Meta-cognition in animals: A skeptical look. *Mind and Language*, 23(1), 58-89.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.2007.00329.x>
- Carruthers, P. (2009). How we know our own minds: The relationship between mindreading and metacognition. *The Behavioral and Brain Sciences*, 32(2), 121-138. <https://doi.org/10.1017/S0140525X09000545>
- Carruthers, P. (Forthcoming). Meta-cognition and cognitive phenomenology. In D. M. Rosenthal & H. Lycan (Eds.), *The Oxford Handbook of Consciousness* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Charalambous, C., Sayed, S., Fitzpatrick, M., & Salvador, F. (2021). The affordances of creativity: How embodiment and engagement shape the creative process. *Creativity Research Journal*, 33(4), 367-380.
- Chong, I., & Proctor, R. W. (2020). Does tool use change perception? An exploration of the embodied thesis. *Frontiers in Psychology*, 11, 2064. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.02064>.
- Couchman, J. J., Coutinho, M. V., Beran, M. J., & Smith, J. D. (2012). Evidence for animal metaminds. In M. Beran, J. Brandl, J. Perner, & J. Proust (Eds.), *Foundations of metacognition* (pp. 21-35).

- Oxford: Oxford University Press.
- da Sousa, R. (2009). Epistemic feelings. *Mind and Matter*, 7(2), 139-161.
- Dreyfus, H. (2002). Intelligence without representation: Merleau-Ponty's critique of mental representation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), 367-383.
- Fernández Velasco, P. (2022). Disorientation and self-consciousness: A phenomenological inquiry. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 21(1), 203-222.
- Foote, A. L., & Crystal, J. D. (2007). Metacognition in the rat. *Current Biology*, 17(6), 551-555. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2007.01.061>.
- Fragaszy, D., & Visalberghi, E. (1989). Social influences on the acquisition of tool-using behaviors in tufted capuchin monkeys (*Cebus apella*). *Journal of Comparative Psychology*, 103(2), 159-170.
- Gibson, J. J. (1978). The ecological approach to visual perception. Houghton Mifflin.
- Gibson, J. J. (1979). The ecological approach to visual perception. Psychology Press.
- Glock, H. J. (2018). Animal rationality and belief. In K. Andrews & J. Beck (Eds.), *The Routledge handbook of philosophy of animal minds* (pp. 89-99). London, New York: Routledge.
- Gould, J. L. (2004). Animal navigation. *Current Biology*, 14(6), R221-R224.
- Goupil, L., Romand-Monnier, M., & Kouider, S. (2016). Infants ask for help when they know they don't know. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113(13), 3492-3496. <https://doi.org/10.1073/pnas.1515129113>.
- Goupil, L., & Proust, J. (2023). Curiosity as a metacognitive feeling. *Cognition*, 231, 105325. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2022.105325>.
- Hampton, R. R. (2001). Rhesus monkeys know when they remember. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 98(9), 5359-5362. <https://doi.org/10.1073/pnas.071600998>.
- Heras-Escribano, M. (2019). The philosophy of affordances. Cham: Palgrave Macmillan.
- James, W. (1905). The principles of psychology. Dover Publications.
- Jorba, M. (2020). Husserlian horizons, cognitive affordances and motivating reasons for action. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 19(5), 847-868. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09648-z>.
- Jorba, M. (2023). The phenomenology of action: Husserl, cognitive affordances, and the minimal self.

Routledge.

- Koriat, A. (2006). Metacognition and consciousness. In P. D. Zelazo, M. Moscovitch, & E. Thompson (Eds.), *The Cambridge handbook of consciousness* (pp. 289-325). Cambridge University Press.
- Madzia, R. (2016). Rethinking embodiment: The social meaning of tools and the affordances of the body. *Human Studies*, 39(2), 217-234.
- McClelland, T. (2019). Representing our options: The perception of affordances for bodily and mental action. *Journal of Consciousness Studies*, 26(3-4), 155-180.
- McClelland, T. (2020). The mental affordance hypothesis. *Mind*, 129(514), 401-427.
- McClelland, T. (2023). Mental affordances and metacognition. *Philosophy and Phenomenological Research*, 106(1), 134-158.
- McDowell, J. (1996). *Mind and world*. Harvard University Press.
- Mele, A. R. (1997). Agency and mental action. *Philosophical Perspectives*, 11, 231-249.
- Meulman, E. J. M., & van Schaik, C. P. (2013). The role of innovation in great ape tool use. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(4), 306-307. <https://doi.org/10.1017/S0140525X13001759>.
- Metzinger, T. (2017). The problem of mental action. In T. Metzinger & W. Wiese (Eds.), *Philosophy and predictive processing*. MIND Group.
- O'Brien, L., & Soteriou, M. (Eds.). (2009). *Mental actions*. Oxford University Press.
- Osiurak, F., & Badets, A. (2017). What is an affordance? 40 years later. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 77, 403-417.
- Pacherie, E. (2008). The phenomenology of action: A conceptual framework. *Cognition*, 107(1), 179-217.
- Proust, J. (2009). Metacognition and mindreading: One or two functions? In W. P. Banks (Ed.), *Encyclopedia of consciousness* (pp. 47-59). Elsevier.
- Proust, J. (2013). *The philosophy of metacognition: Mental agency and self-awareness*. Oxford University Press.
- Proust, J. (2015). The representational structure of feelings. In T. Metzinger & J. M. Windt (Eds.), *Open MIND* (pp. 1-17). Frankfurt am Main: MIND Group.
- Proust, J. (2023). Affordances from a control viewpoint. *Philosophical Psychology*, 1-25.
- Ridderinkhof, K. R., van Wouwe, N. C., Band, G. P., Wylie, S. A., van den Wildenberg, W. P., & van der

- Molen, M. W. (2011). A tribute to Charlie: Towards a neurocognitive model of action control in normal and disordered development. In S. P. Liversedge, I. D. Gilchrist, & S. Everling (Eds.), *The Oxford Handbook of Eye Movements* (pp. 719-742). Oxford University Press.
- Segundo-Ortin, M., & Heras-Escribano, M. (2023). Affordances in the wild: The emergence of ecological psychology in philosophy. *Synthese*, 201(1), 1-21. <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04178-7>.
- Smith, J. D. (2005). Animal metacognition. In H. L. Roitblat & S. K. Robson (Eds.), *Comparative cognition: Experimental explorations of animal intelligence* (pp. 311-326). American Psychological Association.
- Smith, J. D. (2009). The study of animal metacognition. *Trends in Cognitive Sciences*, 13(9), 389-396. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2009.06.009>.
- Smith, J. D., Shields, W. E., Schull, J., & Washburn, D. A. (1997). The uncertain response in the bottlenosed dolphin (*Tursiops truncatus*). *Journal of Experimental Psychology: General*, 126(4), 391-408. <https://doi.org/10.1037/0096-3445.126.4.391>.
- Whiten, A., Goodall, J., McGrew, W. C., Nishida, T., Reynolds, V., Sugiyama, Y., Tutin, C. E. G., Wrangham, R. W., & Boesch, C. (2009b). Culture evolves. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 364(1528), 2417-2425. <https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0049>.
- Wu, W. (2003). Intentional action: A hybrid approach. *Philosophical Studies*, 111(3), 303-331. <https://doi.org/10.1023/A:1024289724698>.

Jonathan Pimentel Chacón
Abolicionismo, personalización y agencia

RESUMEN

Se presenta una discusión de la postura abolicionista defendida por el filósofo estadounidense Gary L. Francione. El punto de vista adoptado por el abolicionismo privilegia la simetría metafísica entre humanos y no humanos. A propósito de ello, mantiene que la sintiencia, la cual incluye una noción robusta de agencia y personalidad, es la característica fundamental que permite postular la simetría. Si se admite tal punto de partida, se siguen una serie de implicaciones en cuyo corolario se encuentra la idea según la cual cualquier uso de los animales constituye una acción moralmente reprobable que debería ser sancionada, legal y políticamente. En vista de la organización humana del mundo, dice el abolicionista, para muchos posibles sintientes resulta mejor no venir a la existencia.

Palabras Claves: Gary L. Francione, agencialidad, abolicionismo, animales.

Abstract: A discussion of the abolitionist position defended by the American philosopher Gary L. Francione is presented. The view adopted by abolitionism privileges metaphysical symmetry between humans and non-humans. In this regard, he maintains that sentience, which includes a robust notion of agency and personality, is the fundamental characteristic that allows symmetry to be postulated. If such a starting point is accepted, a series of implications follow, the corollary of which is the idea that any use of animals constitutes a morally reprehensible action that should be legally and politically sanctioned. In the view of the human organization of the world, says the abolitionist, for many would-be sentients it is better not to come into existence.

Key words: Gary L. Francione, agency, abolitionism, animals.

1. Introducción

Francione (2009), (Francione & Charlton, 2015), (Francione & Charlton, 2017) ha presentado una defensa de una

posición filosófica orientada a la personalización diferenciada de los animales no humanos¹. El planteamiento incluye una evaluación de los antecedentes metafísicos de las relaciones entre humanos y animales y una explicación acerca de lo que significa considerar a los animales como personas. Uno de los propósitos fundamentales de su discusión es recusar todo uso (y trato en un sentido que precisaremos) de los animales no humanos. La personalización de los animales implica la abolición de una comprensión del animal que garantiza a los seres humanos acceso soberano² a sus vidas. Además, ofrece una nueva caracterización, como parte de sus efectos, de las notas asociadas al concepto persona. En este artículo me concentraré en discutir tres aspectos de las tesis contenidas, principalmente, en el libro titulado *Animals as Persons* (2009)³. En primer lugar, explicaré el postulado que vincula el uso y el trato de los animales. Luego, caracterizaré los compromisos metafísicos que informan la filosofía abolicionista. Por último, ofreceré una evaluación de la afirmación según la cual “los animales son personas” aunque ello sea de un modo peculiar. A partir de todo esto, introduzco criterios básicos para discutir las implicaciones que posee, en este contexto de personalización, la noción de agencialidad animal.

Conviene decir desde ahora que considerar a los animales como personas surge al interior de un cuestionamiento fundamental, a saber, ¿es admisible moral y lógicamente la consideración de los animales como propiedad? De la respuesta que se ofrezca a la anterior pregunta vendrán consecuencias de diverso tipo (jurídico, político, ético, etc.). Para responder, como lo hace Francione, que los animales son personas, han tenido que ser descartados otros planteamientos de la cuestión de fondo como el de la asimetría metafísica suplementada por la bondad donada a otros sintientes. Es decir, en lugar de la disyuntiva entre propiedad y persona pudo haber sido planteado que los animales no humanos pueden ser tratados ya como compañero⁴, ya como sintientes y agentes protegidos por leyes, pero no en tanto personas⁵. Reservar la personalidad solo a los animales humanos es una forma de prolongar la peculiaridad de estos entre las otras “creaturas”.

El filósofo estadounidense estima que el único planteamiento que merece ser considerado -y nosotros tendremos que explicar sus motivaciones- debe ser sintetizado con su pregunta inicial. Desde luego que el abolicionismo presupone una noción robusta de agencia en cuyo origen están unos determinados intereses- que será destacada. Es posible afirmar que el concepto de sintiencia empleado por el abolicionista supone o envía a lo que aquí se denomina agencialidad animal⁶. Es importante hacer notar que la agencialidad incorpora en nuestro acercamiento a los animales no humanos la necesidad de revisar nuestra concepción recibida acerca de los movimientos animales y su relación con la libertad y el determinismo. Correlativamente, es distintivo de la crítica de Francione asumir que existen *animal interests* (intereses animales) independientes de los seres humanos, los cuales pueden ser comprendidos con adecuación ya que ellos tendrían, en grados no despreciables, rasgos semejantes a los intereses típicamente humanos. Poseer intereses no implica, desde luego, que ellos puedan o deban ser satisfechos. No obstante, sí afirma que los animales tienen una idea de sí mismos en cuanto agentes al interior de un mundo en el que encuentran objetos de deseo y repulsión, posibilidades y obstáculos. Por mínimos que sean sus intereses, ellos son inseparables de una vida mental compleja.

Pues bien, los intereses animales, sean estos los que sean, los distinguen de las cosas (*things*) sin importar si ellas son máquinas divinas o máquinas humanas. Con esto en consideración, se abre la cuestión respecto de cuáles deben ser nuestras obligaciones morales, compromisos legales y políticos hacia los intereses animales considerados en sí mismos y no en cuanto ellos pueden ser atribuidos a una mercancía o propiedad. En virtud de que los animales poseen intereses, resulta indispensable, según Francione, la postura abolicionista. Es posible distinguir niveles al interior de la noción interés para enfatizar su importancia en esta perspectiva. Cuando se afirma que los animales poseen intereses, se realiza una descripción de su perfil psicológico en el que destaca su orientación conativa. Este sería el nivel más complejo y decisivo en lo que respecta a los intereses. Otros niveles estarán supeditados a este y, además, poseen importancia solo en un contexto en el que el interés fundamental es satisfecho. Debe notarse que los comportamientos autodestructivos resultan, en este ámbito de explicación, anómalos, pero no contradictorios con una teoría del interés.

2. Abolicionismo

El abolicionismo ha de entenderse como una disputa contra el criterio según el cual nuestra relación con otros animales debería consistir, si se adoptase una posición “humanitaria”, en impedir que se cometan “crueldades innecesarias” y en revisar algunos de nuestros prejuicios hacia ellos mientras conservamos nuestra hegemonía y uso, como recomienda, entre otros, Scruton (1996, 8). Esta posición es rechazada puesto que de ella se deriva el permiso moral de disponer de los no humanos como objetos o propiedad. El argumento de Scruton, que podemos denominar propuesta de bienestar tenue hacia los animales, da continuidad a la tesis según la cual las obligaciones morales requieren simetría metafísica. Por eso, el abolicionismo de Francione contiene una defensa de la simetría metafísica entre humanos y no humanos que puede ser sintetizada en las siguientes proposiciones: a) existe simetría cuando admitimos que el no humano posee nuestras mismas cualidades ontológicas (entre las cuales la más importante y, por ello fundamental, es la sintiencia); b) La simetría metafísica descarta -dado lo estipulado en 1- que cualesquiera diferencias contingentes (su caracterización admite polémica) puedan disminuir la cualidad ontológica del otro; c) por lo tanto, para que se afirme la simetría metafísica no es necesario que todos quienes ocupan un mismo ámbito ontológico expresen capacidades semejantes (= no es necesario que poseamos lenguaje o realicemos desarrollos técnicos para ser metafísicamente simétricos); c) la simetría metafísica es, en este contexto, una posición minimalista con respecto a las marcas que alguien debe contener para ser nuestro otro. Se descartan, consecuentemente, diferenciaciones basadas en notas peculiares. Cabe decir que tales notas no están necesariamente clausuradas para los sintientes que, en un momento determinado, son observados. Denominemos a la posibilidad del desarrollo de tales habilidades posibilidad de despliegue. Ya sea que ocurra o no el despliegue, ello no puede ser considerado como criterio para establecer una escala de valor de los vivientes. La simetría abolicionista toma como criterio de medida el punto común más básico puesto que este es el que nos exige una consideración particular de otros vivientes.

La noción *cualidad ontológica* posee en la filosofía de Francione un sentido fundamental. La cualidad común que permite la simetría entre humanos y no humanos es la sintiencia. Una vez que se admite, dadas ciertas pruebas, que otro viviente es sintiente entonces, consecuentemente, se afirma la simetría metafísica. Como ella posee una fundamentación minimalista, defiende que cualesquiera otras características son contingentes con respecto a la sintiencia. Ella es suficiente para garantizar nuestra equipolencia con una variedad de no humanos. De modo que las capacidades de ciertos vivientes (por ejemplo, el discurso, la moralidad, la filosofía) no son cualidades fundamentales desde una perspectiva moral. Así, siempre que se predique sintiencia de un viviente se introduce obligación moral. Una metafísica rival, como la de Scruton, defiende que debido a la gran cantidad de diferencias -entre las que sobresalen las carencias mentales⁷- que nos distinguen de otros animales no poseemos justificación filosófica para fundamentar simetría. En esta metafísica existe una taxonomía de cualidades en la que la sintiencia se ubica en el nivel básico mientras que en el nivel superior se encuentran aquellas de las que se presupone carecen los otros animales (imaginación, musicalidad, humor, etc.).

En forma abreviada, la posición de Scruton apunta a que el estatuto moral y legal de un viviente se deriva de que sea capaz de exhibir las más sofisticadas capacidades humanas y no las más básicas. El abolicionismo rechaza esta posición proponiendo, como se ha señalado, que al admitir la sintiencia como característica fundamental de la simetría deben ser descartados, como criterios de diferenciación jerárquica, otros comportamientos o aptitudes. En esta posición no está implicada la idea de que no existan, en efecto, diferencias ostensibles, solo que de su constatación no se obtienen justificaciones de dominio o aniquilación. Dadas tales diferencias, lo que corresponde es una estricta protección de los radicalmente distintos y, para seguir a la letra a Francione, esto incluye una oposición definitiva a cualquier tipo de “trato humanitario” de los animales. Dicho trato, afirma el filósofo, es uno más de los medios gracias a los cuales se garantiza la explotación eficiente de los animales. El abolicionismo se distingue de la *welfarist theory* (teoría del bienestar) por su rechazo del “derecho al uso” puesto que este implica una posición filosóficamente inadmisible, a saber, que los humanos pueden disponer, a partir de sus necesidades y deseos, de los animales. La noción de uso remite, para Francione, al aprovechamiento basado en la presunción de superioridad. Existe, asimismo, una vinculación decisiva entre uso y trato. La primera noción está relacionada con fines (el fin del animal es ser usado por los humanos) y la segunda con la manera cómo se lleva a los animales a cumplir su fin. La consecución de fines admite una variedad de formas de trato. El trato que procura el bienestar animal mantiene, según esta perspectiva, que el fin de los animales está asociado intrínsecamente con los fines humanos. La plena realización de la potencia animal requeriría, en cualquier caso, de una relación de uso. Cuando, entonces, se defiende nuestro uso de los animales, se afirma una disposición natural (al uso) que debe ser moral y políticamente regulada. La correspondencia entre uso y trato tiene como base común una idea central, a saber, que el animal es aquel tipo de viviente que no se pertenece a sí mismo, sino que su existencia -habida cuenta de sus disimilitudes con respecto a los humanos- carece de interés intrínseco o, lo que es igual, que el no humano no es sujeto de una vida. Carente de razón, el animal

carecería de sí mismo.

Sintiencia

Desde el punto de vista etológico la sintiencia, en los vertebrados, puede ser descrita como una cualidad robusta puesto que incluye la interacción voluntaria con entornos al interior de los cuales son realizadas, reiteradamente, una multiplicidad de acciones intencionales (*lato sensu*). Ahora bien, la investigación con invertebrados amplia la comprensión de sintiencia puesto que cuando se postulan como criterios de sintiencia la nocicepción, la respuesta a opioides y analgésicos, comportamiento y aprendizaje, cambios fisiológicos, conciencia y autoconsciencia, resulta que en estudios recientes⁸ se ha mostrado que ciertos invertebrados satisfacen algunos de los criterios anteriores (las investigaciones omiten estudiar, vale decir, la expresión de conciencia) en especial la capacidad de aprender para evitar el dolor⁹ o, para usar el lenguaje de Francione, de prolongar su vida. Si consideramos este nivel primario como el fundamental para nuestra comprensión de sintiencia, entonces el abolicionismo incluiría, en su noción de animal, a ciertos invertebrados. De ser así, el propósito de Francione es impedir el uso humano de una cantidad enorme de no humanos. Las diferencias de carácter mental son irrelevantes cuando se trata de la pregunta acerca de si podemos usar animales. Resulta claro, ahora, que el abolicionismo plantea la necesidad de derogar la jerarquización metafísica que hace moralmente válido y políticamente efectivo el uso de los animales, sea cual su estatuto cognitivo.

El argumento central de Francione es que resulta por completo suficiente la sintiencia para invalidar todo criterio jerarquizador. Según este punto de vista, concierne a la filosofía persuadirnos de la convicción según la cual la diferencia de capacidades mentales, en lugar de garantizar la exclusión de los no humanos de nuestro ámbito moral, debería ser el punto de partida de la abolición. En última instancia, el abolicionismo requiere de un conjunto de decisiones humanas que permitan: el cese de la producción de animales domésticos y la no interferencia en la vida de “[...] los no humanos no domesticados” (2009, 13). Desde un punto de vista moral puede decirse que, debido a la posibilidad de decidir qué hacer con respecto a los animales, la única respuesta moralmente virtuosa es el abolicionismo. Los no humanos que pueden ser considerados sintientes están a expensas de lo que hagan o no hagan los humanos con ellos. Sin embargo, también entre los humanos ocurre esta situación. Piénsese en la condición de los infantes, ciertos enfermos e individuos “deshabilitados” por variados motivos. En buena medida “la comunidad moral humana” presupone diferencias fundamentales entre sus miembros. Por ello, ser objeto de consideración moral -y de instituciones políticas- no requiere de la exhibición de capacidades sino de una decisión acerca del estatuto de uno u otro viviente. De ahí que resulte decisivo determinar cuáles son los criterios válidos para decidir quiénes son, tanto como nosotros, inusables. Conviene introducir ahora un caso presentado por Francione que clarifica lo que para él significa ser considerado metafísicamente simétrico:

Consideremos un humano que padece amnesia global transitoria, en este estado la persona solo posee un sentido de sí misma en el presente, sin recuerdos del pasado e ideas del futuro. Esta es más o menos la idea que Bentham tenía de las mentes no humanas – como ancladas en un continuo presente. ¿Podríamos concluir que un humano con este tipo de amnesia no quiere

continuar existiendo porque su mente es diferente a la de los humanos normales, que pueden recordar el pasado y anticipar el futuro más allá del presente? Seguro que no. (2009, 10).

Querer seguir existiendo -el aspecto conativo que ya se ha destacado- es lo que vincula de manera definitiva a humanos y no humanos. Esta característica es basal porque remite, de modo directo, a una noción de *uno mismo* (*subjective awareness*) en la que está implicada la voluntad (y la posible agencia asociada) de seguir existiendo. Según la explicación de Francione, carecer de un sentido complejo de la temporalidad -en la que se aúnan pasado y presente- y, en consecuencia, de una disminución de identidad personal, no posee los méritos para suponer que un viviente no quiere continuar su existencia. Los humanos y los no humanos siempre que puedan reportar satisfactoriamente que están al tanto de su vida debemos suponer que desean, en grados semejantes, persistir, aunque ella supone hacerlo dentro de un bucle. Podríamos formular este planteamiento de una manera tal que permita la inclusión de una especificación, a saber, lo que pretende Francione es salvaguardar (deontológicamente) a los no humanos de ser medios para los humanos. Por eso, sitúa la simetría en la voluntad de persistir sin ser usado. Tal es la premisa central que debe mantenerse en mente; tanto el amnésico como el no humano pertenecen al mismo tipo metafísico que los “humanos normales” debido a que son sintientes. Desde luego que no es irrelevante introducir la posibilidad de que por su padecimiento el amnésico no desee prolongar su vida. En tal caso -u otros semejantes-, tampoco podría exigirse la obligatoriedad de existir. Esto es así debido a que la noción de interés contiene la asunción según la cual la vida es, para no humanos y humanos, deseable. Cuando llegue a no serlo, en virtud de que cada sintiente es titular de su vida, puede desistir de su existencia puesto que cualesquiera intereses que posea son inviables o precarios.

La imposibilidad de desistir debilitaría el alcance conativo de la noción de interés. La defensa humana del suicidio (Hume, 1987 [1777]) es congruente con el tipo de inclinación hacia la propia vida que postula Francione, puesto que incluye la posibilidad de realizar una ponderación en el que la persistencia resulte indeseable. Esta sería una de las culminaciones del poder que sobre sí mismos que poseen los sintientes. El poder al que se hace referencia es, antes que todo, aquel que permite trascender -que no suspender- el ámbito de las inclinaciones y presiones físicas al colocarlas en un horizonte que podemos denominar la propia vida.

3. Persona

Supuesta la simetría metafísica, y basada ella en la común sintiencia, Francione solicita, además de obligaciones morales, ampliaciones conceptuales. En consecuencia, ya que los animales no son cosas (sino metafísicamente iguales) resulta necesario caracterizar de nuevo la noción de persona a partir de la cualidad de la sintiencia. Desde tal perspectiva, a la cual el filósofo denomina “principio de consideración equitativa” (2009, 44), el concepto persona debe ser ampliado. En especial, en el caso de la persona moral, ella no debe, para ser considerada tal, ser capaz de justificar sus acciones ante otros seres racionales u ofrecer actos recíprocos. Se admite, en cambio, la pertinencia del concepto persona física en cuanto este hace

referencia a la aparición fenoménica de la personal moral. Con esto se pretende modificar la definición boeciana según la cual: “persona se dice propiamente de una substancia individual de naturaleza racional” por otra según la cual persona se dice propiamente de un cuerpo sintiente. La transformación del no humano en persona desplaza la concepción de los moralistas según la cual la persona moral es aquella que despliega un grado elevado de buenas acciones hacia otros. Cabe señalar aquí una precisión relevante. Según Francione:

Si los animales son personas, tal cosa no significa que sean personas humanas; tampoco significa que debemos tratar los animales de la misma manera en la que tratamos a los humanos o que debamos extender a los animales ninguno de los derechos legales que están reservados para humanos competentes. Además, esto significa que los animales tengan ningún tipo de garantía de una vida libre de sufrimiento; o que debamos proteger a los animales de daño causado por otros animales en lo salvaje o de lesiones accidentales producidas por humanos. Incluso no nos priva de elegir los intereses humanos por encima de los animales en situaciones de conflicto genuino (2009, 62).

La utilidad normativa del concepto *persona animal* es que permite satisfacer el principio de simetría metafísica y obligación moral en un sentido amplio, pero con posibles excepciones, en especial legales. El caso de estas excepciones no es fundamental desde el punto de vista metafísico, puesto que para Francione la “elección entre salvar a un animal o un humano que están dentro de una casa en llamas” es arbitraria y los casos de conflicto genuino parecen ser de escasa ocurrencia. No se sigue, pues, de una diferencia en el valor intrínseco el hecho de que en ciertas ocasiones se elija preservar la vida de una persona humana en lugar de una persona animal sino de efectivos contextos de emergencia. La personalización aquí propuesta es, desde un punto de vista psicológico, cercana al altruismo pues se trata de una disposición consciente por considerar equitativamente a quienes no cuentan con los recursos para producir o solicitar relaciones equitativas. Desde el punto de vista moral, Francione no presupone o exige reciprocidad entre personas humanas y personas animales. De hacerlo, confundiría la simetría metafísica con equivalencia de capacidades y no con paridad fundamental. Para un filósofo como Scruton (1996, 25-26) resulta inadmisible la asignación de personalidad a los animales puesto que ello significa afirmar que un viviente puede *participar* de una comunidad personal sin expresar ninguna de las más sofisticadas aptitudes de esa comunidad (la comunidad, se advierte, reúne mediante actos de separación, exclusión y prohibición).

Para el abolicionismo, esta objeción es inválida puesto que para adscribir personalidad a un no humano basta con demostrar que este posee sintiencia. De inmediato, como hemos visto, la ampliación del concepto persona permite que se conserven las diferencias sin que ello permita la producción y apropiación de animales no humanos. Los ámbitos personales de animales y humanos son claramente distintos pero esta diferencia no anula la equidad que consiste en que nadie que sea persona pueda ser propiedad y, por lo tanto, sometido a usos. En cuanto personas, los no humanos poseen siempre, según esta posición filosófica, el interés de una existencia sin sujetaciones.

4. Agencialidad

Para permanecer dentro del significado más básico de la sintiencia -aquel que podríamos predicar de algunos invertebrados- la agencia de los animales puede ser definida como aquellas acciones intencionales que tienen como propósito continuar viviendo (manténganse en mente que hemos indicado que la noción de interés debe admitir incluso el deseo de no persistir). En el entendido de que el significado de seguir viviendo admite múltiples caracterizaciones, seguiré aquella que remite la agencia a una acción, que puede repetirse, por la cual se evita, en entornos diversos, lo que puede producir daño y se procura el bienestar o placer (en ambos casos suponemos una comprensión básica de la vida mental no humana). Esta aproximación a la agencialidad está vinculada, como se habrá advertido, con la posición defendida por David Hume (1711-1776) acerca de la “racionalidad de las bestias”. Según el joven filósofo, autor del *Treatise*, los animales poseían razón (que aquí entendemos como agencialidad) puesto que realizaban acciones tendientes a la autopreservación y para evitar el dolor (T. 1.3.16). El argumento humeano resulta importante en este contexto porque permite postular que la semejanza de las acciones externas es un criterio adecuado para establecer similitudes internas (el vínculo, pues, entre movimientos y subjetividad). Es decir, relacionadas con similitudes mentales. La agencialidad, así entendida, podría contribuir con la comprensión de las acciones pues ellas estarían asociadas, en su nivel más básico, con la autopreservación. De esta manera, al declarar que los sintientes poseen agencia decimos que actúan por necesidad y en un contexto de parcial libertad. Actuar por necesidad, y con parcial libertad, requiere el reconocimiento de patrones constantes: la identificación de consecuencias, la influencia de otros agentes en los entornos, paisajes o sociedades en las que se actúa.

En Francione la noción de agencialidad es constitutiva de su idea de intereses animales. Sumariamente, concebir a los animales como interesados en ellos mismos implica reconocer que están al tanto de sí mismos (*self-awareness*), del mundo, en algún sentido relevante, y que a partir de lo anterior procuran realizar acciones que sean conducentes, al menos, a su preservación. Camacho Chacón (2024) afirma que la agencialidad y la conciencia son fenómenos biológicos que pertenecen, de modos distintos, a la gestión que realizan los animales de sí mismos y, en estricto rigor, de su cuerpo con el que podrían tener relaciones (negación del determinismo universal) y no solo responder a “instintos”, “leyes” o ecuaciones, todas las cuales harían superflua la introducción de cualquier idea de yo (*self*), agente o sujeto.

El abolicionismo defiende, para hacer referencia a una cuestión vinculada, poseer un acceso radical al interés animal puesto que postula que está en el mejor interés de los animales domésticos no reproducirse (Francione 2012). En congruencia con la forma del antinatalismo de Benatar (2006), el filósofo abolicionista afirma que, para los animales domésticos, venir a la existencia constituye un daño. En vista de ello, nuestro compromiso debería consistir en evitar la reproducción de estos animales hasta que se extingan en el entendido de que sus vidas serán siempre precarizadas. Con respecto a los llamados animales domésticos el argumento de Francione consiste en enfatizar la incompatibilidad irresoluble entre las características metafísicas y psicológicas de estos animales con su consideración y trato como propiedad u

“objetos subordinados” a dueños o cuidadores. Esta incompatibilidad, la cual es un efecto de la unilateralidad de las acciones humanas, parece ser irresoluble; por lo tanto, hace necesario considerar que resulta mejor que no lleguen a la existencia más sintientes que serán sometidos y, en consecuencia, no podrán satisfacer sus intereses.

A partir de esto, queda por entero establecido que no hay cabida en la filosofía de Francione para teodicea alguna. Dicha posición tiene una importancia peculiar puesto que rechaza la racionalidad del mundo que usa y destruye a los animales no humanos. Es decir, desde el principio de simetría metafísica llega a la conclusión de que el mundo humano es irracional y, desde la perspectiva de los animales, no es preferible a la nada. Puede decirse que al ser la sintiencia la cualidad que mejor nos permite experimentar el mundo, este resulta insopportable para quienes son sistemáticamente tenidos y tratados como objetos.

5. Colofón

Es inadmissible, para el abolicionismo, tener como propiedad a un no humano que posee simetría metafísica con los humanos. Por lo tanto, siempre que, desde el punto de vista moral y jurídico se exprese que “todos los sintientes poseen valor intrínseco”, se sigue que debe ser abolido su trato como cosas. La producción de animales para el consumo, entretenimiento o compañía de humanos, es igualmente reprobable moralmente y, según Francione, debería ser bloqueada legalmente. Para los animales así llamados domésticos, el filósofo defiende, según mi evaluación, el derecho a no nacer, puesto que, para estos sintientes, venir al mundo implica un daño debido a los efectos de los procesos de domesticación, que para Francione constituyen un error moral, y que hacen que su vida sea por entero dependiente, subordinada y, en último término, usable. El argumento abolicionista, en relación con los animales domesticados, consiste en afirmar que al haberlos retirado de “lo salvaje” y fabricarlos para nuestro uso están predispuestos para una existencia indeseable. En consecuencia, la deontología abolicionista recomienda la esterilización (sin consentimiento, desde luego) de los animales domésticos. El supuesto de esta conclusión, basada en un razonamiento que privilegia las consecuencias, es que los animales domésticos han sido despojados de su *naturaleza primigenia*, motivo por el cual no podrán desplegar o expresar sus notas más particulares, por el cual su posible existencia está irremediablemente destinada a recibir un trato igual o cercano al de propiedad (cosa).

Los otros animales, vagamente denominados “salvajes”, deberían ser dejados solos, empero, como ha demostrado Arévalo¹⁰, en una reciente presentación, este tipo de distanciamiento resulta poco plausible incluso en contextos denominados “áreas protegidas”. Es justificable poner en cuestión que existan, al menos en el contexto local, sitios “matriciales” que deberían ser dejados intocados. Estimo que una noción arcaica de naturaleza es, al menos desde el punto de vista fenoménico, de difícil delimitación. En la medida en que los animales sean domesticados completa o parcialmente, entonces su existencia se torna -para ciertos espectadores- indeseable. Esto da razón a Francione, aunque ello sea de manera indirecta, debido a que los espectadores quisieran “preservar” una zona “salvaje” que les permita -previo

traslado en avión- acercarse a lo “primordial”.

La personalización de no humanos propuesta por Francione es admisible si concedemos que la sintiencia es la cualidad ontológica necesaria para transferir personalidad a una cantidad inmensa de vivientes. Las consecuencias normativas de esta transferencia no afectan por igual, según los intereses abolicionistas, a todos los sintientes. La taxonomía abolicionista es parcial razón por la cual no está equipada para responder a las consecuencias de la sintiencia de los invertebrados y está, por el contrario, circunscrita al caso de otros animales (“salvajes” y “domesticados”). Si admitimos nuestra simetría metafísica con no humanos, ya sea que los consideremos personas o no, es razonable que pretendamos derivar de ello obligaciones tales como no producirlos, no comerlos y, en fin, no usarlos. Para llegar a tal conclusión es suficiente admitir la relación entre sintiencia y agencia animal, aunque esta última no es necesaria para las obligaciones defendidas por Francione.

Desde un punto de vista parsimonioso la metafísica abolicionista puede reclamar ser satisfactoria ya que predica simetría entre vivientes que comparten solo una cualidad. De esta metafísica, a su vez, obtiene unas exigencias morales, legales y políticas cuyo cumplimiento depende de modo exclusivo de los humanos. Son ellos, pues, quienes tendrán que llevar a término cualesquiera posturas metafísicas o morales -en su articulación- que tienen como objeto a los animales no humanos. Desde luego que el abolicionismo introduce una perspectiva filosófica -y política, diríamos nosotros- que, al señalar los máximos exigibles, a saber, paridad metafísica seguida de un estricto respeto por el carácter autónomo del sintiente no humano, plantea la necesidad de revisar algunas de las asunciones que incluso en el plano de las discusiones acerca de nuestras obligaciones hacia los animales suelen ser tomadas con escasa cautela filosófica. En la presentación de Francione, el abolicionismo no requiere más que la sintiencia de animales para postular que resulta obligatorio que prodigemos hacia ellos un trato personal. La sintiencia es suficiente para abolir toda sujeción, pero ella introduce otras características sobresalientes que es posible agrupar en la noción de agencia. Ella puede ser tenue y, en ocasiones, cesar su expresión, pero ello no tiene, según Francione, relevancia con respecto a nuestro deber moral. La persona moral no requiere, en ninguna circunstancia y para ser considerada como tal, demostrar las capacidades cognitivas demostradas por otras personas morales. La deontología abolicionista supedita todos nuestros deberes a la sintiencia común, que en su argumento posee un alcance metafísico. Es posible postular que el “antinatalismo” de Francione -su oposición, pues, a la reproducción de “animales de compañía”- se debe a la convicción según la cual, para los animales no humanos, el mundo humano implica siempre crueldad y muerte.

Notas

¹ En principio, cabe delimitar nuestra referencia a mamíferos -de una edad promedio de un año- pero, como se verá en adelante, la noción de sintiencia puede incluir también a los invertebrados. Lo cual introduce dificultades básicas, a saber, cuál es el límite mínimo y máximo en el que la sintiencia es significativa como característica de un viviente.

² En el coloquio al que se ha hecho referencia en la nota 1, el profesor Diego Armando Soto Morera presentó una ponencia sobre la cuestión de la soberanía que conviene ser consultada. El título del trabajo es “Zooberanía: Derrida y la cuestión de lo que pueden los animales.” Resulta interesante constatar que la perspectiva descrita por Soto Morera (deconstrucciónismo) es compatible con la crítica de la metafísica realizada por el abolicionismo de Francione.

³ Este libro está dividido en siete capítulos e incluye una guía de referencia de tópicos seleccionados. Los primeros tres capítulos presentan los principales argumentos del filósofo estadounidense. Los siguientes cuatro capítulos introducen discusiones con otros autores (cap. 4 y 6) y discusiones acerca de las implicaciones del abolicionismo en la biomedicina y los problemas morales (cap. 5 y 7). En su conjunto, el estudio de Francione procura mantener la tensión entre la fundamentación filosófica de nuestro trato hacia los animales no humanos y sus consecuencias para el ordenamiento del mundo humano en presencia de las otras personas.

⁴ Planteamiento defendido en tiempo reciente por Christine M. Korsgaard (2018).

⁵ Según lo que ha propuesto Maneesha Deckha (2021) el estatuto de persona, asignado a los animales no humanos, es congruente con al menos dos perspectivas, a saber, la superación de una visión religiosa de otros vivientes (los cuales carecerían de alma y por ende estarían fuera de la comunidad moral y legal humana) y la asunción del carácter borroso de la separación entre especies ofrecida por la evolución e investigaciones en curso. En conformidad con estas -y también otras revisiones de la división entre animales y humanos- también la ley, afirma Deckha, debería eliminar la figura del animal como posesión humana.

⁶ Sobre esta noción es sobresaliente, en el contexto costarricense, la presentación ofrecida por el filósofo Joseph Camacho Chacón (2024).

⁷ La tesis de las carencias mentales es, desde un punto de vista empírico, de difícil justificación como ha quedado claro en las exposiciones de Araya Salas y Osuna-Mascaró. Ello, desde luego, si admitimos que los sonidos que producen los colibríes son musicales desde su punto de vista. Lo cual nos introduce al complejo problema acerca de nuestro acceso a otras mentes y, en fin, el de la equivalencia subjetiva de unas u otras acciones realizadas por los otros animales. En el coloquio internacional (nota 1) Araya Salas presentó una ponencia titulada “Aprendizaje social, variación geográfica y evolución cultural en los despliegues de apareamiento de un colibrí neotropical” y Osuna-Mascaró presentó, por su parte, la comunicación “Flexible tool set transport in Goffin’s cockatoos”.

⁸ Remito de manera específica a Ameli Karla Espinosa López y Elizabeth Eugenia Téllez Ballesteros, “La sintiencia de los invertebrados de los phyla Mollusca, Arthropoda y Nematoda utilizados en experimentación, como argumento para vigilar su bienestar” (2023).

⁹ La definición de Francione de lo que es un ser sintiente resulta tan amplia que puede incluir, como se ha mencionado antes, a los invertebrados: “A sentient being is a being with an interest in continuing to live, who desires, prefers, or wants to continue to live. When a nonhuman with subjective and perceptual awareness sees another nonhuman engaged in some activity, the

former is aware that it is the latter, and not she, who is engaged in the activity. A sentient being is self-aware in that she knows that it is she, and not another, who is feeling pain and suffering. There is no basis for saying that only those who possess the sort of self-awareness that we associate with normal humans have an interest in continuing to live" (2009, págs. 10-11). Ahora bien, el interés en prolongar la propia vida podría hacernos incurrir en un equívoco, a saber, establecer una sinonimia entre prolongación y proyecto vital o entre búsqueda de bienestar con evitación del dolor. El aspecto conativo en los no humanos podría estar restringido a la protección de la vida, pero no a la producción de unas experiencias con mayores contrastes, a saber, la búsqueda de satisfacciones mediante el riesgo y la autodestrucción. También, desde otro punto de vista, aunque asociado a esta última cuestión, parecen estar excluidas las experiencias de debilitamiento de la voluntad dentro de la concepción de sintiencia que postula el filósofo estadounidense.

¹⁰ En el coloquio mencionado, el profesor Edgardo Arévalo presentó una ponencia titulada "Manejo y capacidad de carga de ecosistemas sujetos a visitación por ecoturistas interesados en la observación de fauna", y en ella ha demostrado las complicaciones implícitas en una propuesta como la de Francione en la que se solicita un radical distanciamiento con los animales.

Referencias

- Benatar, David. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Camacho Chacón, J. (2024). El problema tradicional del libre albedrío desde la perspectiva del incompatibilismo de la agencialidad de Helen Steward. *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, 175-194.
- Deckha, M. (2021). *Animals as Legal Beings. Contesting Anthropocentric Legal Orders*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto.
- Espinoza López, A. K., & Téllez Ballesteros, E. E. (2023). La sintiencia de los invertebrados de los phylla Mollusca, Arthropoda y Nematoda utilizados en experimentación, como argumentos para vigilar su bienestar. *Revista de Filosofía*, 96-154.
- Francione, G. L. (2009). *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- _____. (2012). "Pets": The Inherent Problems of Domestication" <https://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/>
- Francione, G. L., & Charlton, A. (2015). *Animal Rights: The Abolitionist Approach*. Exempla Press.
- Francione, G. L., & Charlton, A. (2017). *Advocate for Animals!: An Abolitionist Vegan Book*. Exempla Press.
- Hume, David. (1739/1740-2009), *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J.

- Norton. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1987 [1777]). *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Korsgaard, C. M. (2018). *Fellow Creatures. Our Obligations to Other Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Scruton, Roger. (1996). *Animal Rights and Wrongs*. London: DEMOS.

Xicoténcatl Servin Lira | Rogelio Laguna

El perspectivismo y el mundo animal: objeciones a la falta de agencia de los animales

RESUMEN

Ante las implicaciones ético-políticas de exclusión y violencia propias del antropocentrismo de la tradición occidental, sostenidas en una supuesta primacía del ser humano defendida por diversos autores, pretendemos mostrar algunas críticas a favor de la agencia animal y no antropocentrismo, capaces de fundamentar una ética y política que incluyan a los animales no humanos.

Palabras Claves: perspectiva, agencia, animales, inteligencia.

Abstract: : In light of the ethical and political implications of exclusion and violence inherent in the anthropocentrism of Western tradition, sustained by a supposed primacy of the human being defended by various authors, we aim to present some criticisms in favor of animal agency and not anthropocentrism, capable of justifying an ethic and politics that include non-human animals.

Key words: perspective, agency, animals, intelligence.

1. Introducción

El ser humano, al menos en la tradición occidental, ha negado que el resto de animales posean ciertas características como la inteligencia y la capacidad de agencia, características que, de acuerdo a muchos pensadores, son propias de nuestra especie. Esto ha llevado a edificar una jerarquía en la que el ser humano ocupa el peldaño más alto, despreciando lo que se encuentra por debajo de él o viéndolo simplemente como cosas útiles para su provecho. Esta jerarquización y modo de comprender al ser humano y a los animales no humanos tiene consecuencias éticas y políticas, pues de ello se deriva la imposibilidad de extender las consideraciones éticas a los animales no humanos.

En este trabajo tiene por objetivo presentar, a partir del perspectivismo de Nietzsche y del concepto de “mundo

Autores/ Authors

Xicoténcatl Servin Lira
Universidad Nacional Autónoma
de México

ORCID ID: 0009-0000-0756-5010

Correo:
xicotencatlservin9@gmail.com

Rogelio Laguna
Universidad Nacional Autónoma
de México

ORCID ID: 0000-0002-6967-3911

Correo: **rogeliolaguna@filos.unam.mx**

Recibido: 01/06/2025

Aprobado: 02/07/2025

Publicado: 08/07/2025

circundante” de Jacob Von Uexküll, algunas objeciones a este modo de concebir a los animales no humanos, mostrando que, si ampliamos nuestra concepción de conceptos como “conciencia”, “inteligencia”, “perspectiva” y “agencia”, podremos encontrar que, contrario a lo que se ha pensado en la tradición filosófica occidental, sí existe una capacidad de agencia en los animales no humanos y esta capacidad es más compleja de lo que creemos. Para ello, el trabajo constará de cuatro secciones: en la primera, presentaremos el problema del trabajo, a saber, la negación de la inteligencia animal; en segundo lugar, presentaremos algunas ideas nietzschenas que nos permiten abordar el problema desde una postura inclusiva con los animales no humanos; después, revisaremos algunos planteamientos de Von Uexküll, quien también retoma a Nietzsche, para terminar de visibilizar las bases de nuestra hipótesis; finalmente, en la cuarta sección configuraremos a partir de Nietzsche y Uexküll nuestra crítica a la negación antropocéntrica de la inteligencia animal, dejando las bases para un trabajo de investigación más amplio.

2. La negación de la inteligencia animal

La “inteligencia” ha sido una de las principales características negadas al animal, y al mismo tiempo ha sido uno de los prejuicios y reducciones principales que se ha hecho en la comprensión de los animales. Hemos reducido a una lente muy estrecha la noción de “inteligencia” y hemos evaluado las distintas capacidades de los animales a partir de la propia inteligencia humana. Como consecuencia de esto, se les ha negado a los animales no humanos la capacidad de agencia en el mundo, es decir, su capacidad para actuar de manera intencional y con propósitos definidos. Desde las teorías clásicas de la acción se entiende a la agencia como las acciones intencionales provenientes de la razón (estados mentales) y el lenguaje (actos proposicionales), dos características que se les ha negado desde siempre a los animales, y por ende, su capacidad de “agencialidad” (Davis, 1979).

Por ejemplo, cuando Donald Davidson analiza la posibilidad de la inteligencia animal suponiendo el caso en el que un perro tiene la creencia de que al perseguir a un gato éste ha subido a un árbol cuando en realidad ha huido del lugar, concluye que tarde o temprano la supuesta creencia atribuida al canino no podrá sostenerse, pues, tal como este autor comprende lo que significa una creencia, para creer algo debe haber otras creencias que sostengan dicha creencia, en el caso del perro esto significaría que su supuesta creencia de que el gato subió al árbol deberá basarse en otra serie de creencias que difícilmente podremos admitir poseer el canino:

Si realmente queremos adscribir inteligiblemente una creencia a un perro, debemos ser capaces de imaginar cómo decidiríamos si el perro tiene muchas otras creencias del tipo necesario para dar sentido a la primera. Me parece que, empecemos por donde empecemos, muy pronto llegaremos a creencias sobre las cuales no tendremos idea de si decir que el perro las tiene, y que sin embargo son tales que sin ellas, nuestra confiada atribución primera parece inestable (Davidson, 2003, 145).

Para este mismo autor un ser inteligente, un ser racional pensante, debe tener

lenguaje, es decir, debe ser capaz de expresar sus pensamientos racionales a los demás, en caso de que efectivamente los tenga:

[...] mi tesis es que una criatura no puede tener un pensamiento a menos que tenga un lenguaje. Para ser una criatura racional pensante, esa criatura debe ser capaz de expresar muchos pensamientos, y, sobre todo, ser capaz de interpretar el habla y los pensamientos de los demás (Davidson, 2003, 148).

A su vez, para que haya actitudes proposicionales, o lenguaje, es necesario que haya creencias, pues sin estas las primeras no son posibles, de modo que sin creencias no hay racionalidad: “Creo que he mostrado que todas las actitudes proposicionales requieren un trasfondo de creencias [...]. Sin creencias no hay otras actitudes proposicionales y así pues no hay racionalidad tal y como la he caracterizado” (Davidson, 2003, 150).

De estas definiciones Davidson concluye que aunque algunas criaturas puedan mostrar ciertas capacidades cognitivas que sugieren cierta inteligencia, no poseen lo necesario para que se les pueda atribuir un pensamiento racional:

Una criatura puede interaccionar con el mundo de maneras complejas sin que abrigue proposiciones. Puede discriminar colores, sabores, sonidos y formas. Puede aprender, esto es, cambiar su conducta de manera que se preserve su vida o aumente lo que come. Puede «generalizar» en el sentido de reaccionar a nuevos estímulos tal y como ha llegado a reaccionar a estímulos previos. Con todo, haya tenido el éxito que haya tenido de acuerdo con mis normas, nada de esto muestra que la criatura domine el contraste entre lo que se cree y lo que es el caso, tal y como se requiere para las creencias (Davidson, 2003, 153-154).

Siendo entonces que los animales no tienen racionalidad no tienen tampoco capacidad de agencia, pues ésta requiere de la razón, es decir, no poseen la capacidad para actuar de manera intencional y con propósitos definidos, pues esto requiere de una capacidad pensante de la que también carecen. Este es tan sólo un ejemplo de cómo la tradición del pensamiento occidental ha negado la inteligencia y capacidad de agencia a los animales.

3. Nietzsche y el perspectivismo en los animales

Jacob Von Uexküll (1864-1944) nos había otorgado ya importantes reflexiones en torno al amplio espectro de apertura y experiencias del mundo de los distintos animales (Uexküll, 2016). Uexküll fue uno de los primeros biólogos y el primer etólogo en ampliar el panorama del estudio de los animales más allá de la visión antropocéntrica, reconociendo que no existe una sola forma de concebir e interpretar el mundo, sino que cada animal tiene capacidades distintivas y únicas de abrirse, experimentar y actuar en el mundo. Ideas que pueden asimilarse al “perspectivismo” que había planteado Nietzsche¹.

Para Nietzsche, el mundo se configura a partir del devenir de las perspectivas y las interpretaciones, no hay hechos ni valores absolutos en la realidad. Hay tantas

formas de concebir el mundo como tantas perspectivas existen. Según José Manuel Romero “El perspectivismo hace referencia en la obra de Nietzsche a la vinculación constitutiva de la experiencia a una determinada apertura al mundo, lo cual implica su carácter necesariamente valorativo e interesado y la imposibilidad de un acceso objetivo, neutral, a la realidad” (Romero, 2015, 142). Lo que quiere decir que cada perspectiva está mediada por intereses particulares a dicha perspectiva, lo que revela como un engaño la supuesta objetividad que una perspectiva particular reclamará para sí.

Para Nietzsche cada apertura al mundo es distinta, lo que significa que hay un infín de perspectivas, sin embargo, es posible reconocer también varios niveles en su perspectivismo. De acuerdo con Romero, el primer nivel del perspectivismo sería el del ser humano como especie, pues:

En cuanto resultado de la evolución biológica y en cuanto compartiendo un bagaje biológico común, constituye la base de una primera y básica forma de perspectivismo. Las ciencias naturales, por ejemplo, estarían ligadas a la perspectiva de la especie humana respecto a la naturaleza y en las mismas no se plasmaría por tanto un acceso objetivo y neutral a lo real sino el cúmulo de intereses, necesidades y condiciones de supervivencia del ser humano en cuanto especie (Romero, 2015, 142).

Con esto Nietzsche cuestiona la supuesta universalidad de la perspectiva humana, mostrando que lejos de esa imaginaria objetividad que el ser humano reclama para su punto de vista se encuentra un acceso a la realidad cubierto por intereses y necesidades propios de la especie. Volveremos a este punto después de presentar los otros niveles del perspectivismo nietzscheano, pues este filósofo fue más allá de lo que hemos abordado hasta el momento.

El segundo nivel del perspectivismo, nos dice nuevamente Romero:

Tendría como sustento en Nietzsche también las diferencias entre los distintos tipos humanos. Esta distinción, efectuada en un plano fisiológico-espiritual (que en Nietzsche constituye una dimensión indiferenciable), se realizaría fundamentalmente entre tipos inferiores, resentidos respecto a la vida, y los superiores, afirmadores de la inmanencia (Romero, 2015, 142).

Con esto el filósofo no sólo afirma que el ser humano tiene una perspectiva particular y distinta a la que poseen otros tipos de seres, sino que también dentro de la propia especie humana hay una diversidad de perspectivas, delimitada fundamentalmente por el tipo de humano que sea un individuo en particular, para Nietzsche la diferencia entre los tipos humanos radica en la división entre los superiores y los inferiores, cada uno con intereses y necesidades distintas.

El último nivel del perspectivismo nietzscheano sería, en palabras de Romero:

Un perspectivismo definido por la pluralidad intrínseca a los propios individuos, es decir, un perspectivismo ligado a cada uno de los instintos, impulsos y fuerzas que integran esa realidad internamente antagónica que es el cuerpo individual. De esta forma, cada instinto, impulso y fuerza del individuo definiría su propia perspectiva, en pugna con las demás, sobre el mundo (Romero, 2015, 142).

Como puede apreciarse, incluso dentro del propio individuo, debido a la diversidad que se encuentra dentro de este, dados los distintos instintos, impulsos y fuerzas, hay también una variedad de perspectivas, pues cada instinto e impulso reclama sus propios intereses y necesidades, generando posibles conflictos con los demás. El perspectivismo en Nietzsche llega entonces hasta la multiplicidad que podemos encontrar en el individuo humano, mostrando que incluso dentro de ese ser indivisible que se afirma a sí mismo en su unicidad existe una multitud de perspectivas.

Como bien lo afirma Romero “Toda apertura al mundo, toda experiencia de la realidad, está ligada a una perspectiva específica, lo cual implica que serían las condiciones de subsistencia, reproducción y aumento de la potencia de tal perspectiva, sus intereses y necesidades propias, las que definen los parámetros que posibilitan su particular experiencia del mundo” (2015, 142-143). Habrá entonces que ver cómo se aplica este perspectivismo al mundo de los animales.

Si bien en Nietzsche la forma en que el hombre valora el mundo es única, podemos extender esta forma de comprender el perspectivismo al mundo de los animales, como en muchas ocasiones él mismo lo sugirió. De esta forma, el modo de acción de los animales corresponde al modo de perspectiva que estos tengan con el mundo. En repetidas ocasiones Nietzsche criticó el estatus del intelecto humano, poniendo en su lugar la perspectiva de otros animales para demostrar que todo depende del juego de las perspectivas, el hombre se cree superior en este mundo porque es a partir de su propia lente que valora e interpreta su mundo, y es desde este punto de vista que ha inventado una falsa jerarquía moral. “La fidelidad a la vida lleva al cuestionamiento del sujeto y de la razón, pues el sujeto y la razón, no son cosas que se puedan expresar realmente de este mundo sino que se sostienen en un más allá” (Laguna, 2024, 260). La supuesta objetividad racional humana es una fantasía que pretende negar nuestra condición de cuerpos vivos en el mundo, como el resto de animales no humanos.

No somos capaces de percibir como lo hacen los otros animales, en cada uno de ellos existe una forma única de percibir el mundo, y ahí donde nosotros vemos acciones vanas, para ellos guardan todo un entramado relacional e intencional. El primatólogo Frans de Waal hace que nos cuestionemos esto cuando nos señala que: “parece muy injusto preguntar si una ardilla es capaz de contar hasta diez cuando contar no forma parte de la vida de una ardilla. En cambio, las ardillas son muy buenas a la hora de recuperar nueces escondidas” (De Waal, 2016, 17). Este ejemplo, que a simple vista parece simple, nos deja ver la forma en la que solemos valorar e interpretar a los demás animales.

El hecho de que existan diferencias no implica de ninguna manera que existan jerarquías, ésta es una forma humana demasiado humana de interpretar y valorar el mundo. En *El caminante y su sombra* Nietzsche nos expondrá esta misma idea:

Debería haber criaturas más espirituales de lo que son los hombres, meramente para saborear enteramente a fondo el humor que reside en el hecho de que el hombre se considere el fin de todo el Universo y la humanidad sólo se dé seriamente por satisfecha con la perspectiva de una misión universal. [...] Tal vez la hormiga en el bosque se imagine con la misma intensidad ser la meta y el propósito de la existencia del bosque, como hacemos nosotros cuando casi

involuntariamente asociamos en nuestra fantasía la destrucción de la humanidad con la destrucción de la tierra; y aún somos modestos si nos detenemos ahí y nos organizamos un ocaso general del mundo y de los dioses. Ni aun el más cándido de los astrónomos puede apenas sentir la tierra sin vida de otro modo que como el túmulo luminoso y flotante de la humanidad (Nietzsche, 2010, 168-169).

El punto importante que queremos destacar es que contrario a la visión mecanicista y a las teorías clásicas de la acción que tienen a los animales como meros agentes pasivos y con una nula interacción con su entorno y el mundo, es posible afirmar que éstos son agentes con una interrelación activa y compleja en el mundo. Cada uno se abre al mundo a partir de sus propias “perspectivas” y tienen una forma característica de experimentar el mundo. Existen muchos ejemplos en el mundo animal que dan cuenta de esto, por ejemplo: desde un sentido práctico hay muchos animales que construyen herramientas que les son funcionales y útiles en su vida, habilidad que durante mucho tiempo se consideró propiamente humana.² Los animales interactúan con su ambiente de una forma que nosotros no somos capaces de comprender en plenitud. En este punto, podríamos rescatar lo que afirma Frans de Waal: “Esto es lo que hace que el elefante, el murciélagos, el delfín, el pulpo o el topo estrellado resulten tan interesantes. Estos animales tienen sentidos que nosotros no poseemos, o los tenemos mucho menos desarrollados, lo que nos impide figurarnos cómo se relacionan con su entorno. Construyen sus propias realidades” (De Waal, 2016, 270-271).

Retomando a Nietzsche, hay que decir que resaltar características creadas y de interés para el ser humano, es sólo una forma de vivir el mundo: “Lo desconocido se vuelve cercano cuando se lo equipara a lo ya conocido, cuando se descifra en los propios términos, al brindar así un sentido, volviéndose parte del mundo” (Arriaga, 2024, 152). En lugar de pretender medir a los animales no humanos con nuestros conceptos, hay que entender que nuestros conceptos son sólo acercamientos, intentos de comprensión de los animales no humanos, no una verdad absoluta.

1. **Uexkül y el mundo circundante El perspectivismo y el mundo animal: objeciones a la falta de agencia de los animales ante**

Esto fue a lo que Uexküll llamó *Umwelt* (mundo circundante), concepto de un alto valor filosófico ya que nos permite, por una parte, entender la vida animal más allá del mecanicismo, reconociendo la amplia capacidad de los animales para percibir e interactuar en el mundo y, por este mismo hecho, como un concepto que rompe la jerarquización entre los distintos animales.³ Desde esta noción, la “perspectiva” humana determinada por nuestros cinco sentidos y nuestra capacidad lingüística y racional, es tan sólo una forma de interpretar el mundo, pero no implica de ninguna manera que sea la perspectiva más elevada o evolucionada de la naturaleza. La jerarquía es una imposición humana en la naturaleza.

En la “diversidad” y las “diferencias” es en donde radica principalmente la belleza, complejidad y riqueza de la naturaleza. Como ejemplos claros de esta diversidad natural de perspectivas encontramos las capacidades de “ecolocalización” de los

murciélagos y cetáceos, que consiste en “orientarse produciendo, recibiendo e interpretando sonidos y ecos.” La “electrorrecepción” de los peces, consistente en “la capacidad de detectar campos eléctricos”, la capacidad de “mimetismo o camuflaje” de pulpos y camaleones, o, la capacidad de “magnetorrecepción” de insectos, reptiles y aves, que es igual a la electrorrecepción pero no sólo en peces, sino también en los animales mencionados (Bermúdez, 2018, 193). Del mismo modo Frans de Waal apunta que:

Según Uexküll, los diversos mundos subjetivos no son comprensibles ni discernibles para todas las especies que los construyen. Algunos animales perciben la luz ultravioleta, mientras que otros viven en un mundo de olores, o tantean su camino bajo tierra, como el topo estrellado. Unos se sientan en las ramas de un roble, otros viven bajo su corteza, mientras que una familia de zorros excava una madriguera entre sus raíces. Cada uno de estos animales percibe el mismo árbol de manera diferente (De Waal, 2016, 14).

Nuestra errónea comprensión de los animales comienza desde el momento mismo en que ignoramos la especificidad de cada forma de vida y sus capacidades para experimentar sus mundos, y, cancelamos nuestra apertura a las diferentes formas de experiencias de vida, tomando únicamente como modelo normativo y valorativo nuestra perspectiva humana para interpretar y jerarquizar las diferentes formas de vida. Lo que nos ha llevado a reducir nuestro conocimiento sobre la naturaleza y los demás animales. A la luz de esto, debemos comprender que: “No hay una cognición, y no tiene sentido ordenar las cogniciones de más simple a más compleja. Por lo general, la cognición de una especie es todo lo buena que necesita para su supervivencia” (De Waal, 2016, 229).

2. Objeciones a la falta de agencia de los animales

El ser humano no es el único que valora y actúa en el mundo, los demás animales también lo hacen todo el tiempo, y lo realizan en función de su perspectiva. Cada animal tiene su mundo, pero esto no significa que se encuentren aislados por completo de los otros animales y sus determinadas formas de interpretar el mundo, antes bien, habitamos en un mundo en el que se interrelacionan una amplia diversidad de perspectivas. Un mundo interrelacionado desde sus múltiples diferencias⁴.

Esto es tan sólo un ejemplo que cuestiona el argumento tan antiguo, pero a su vez tan vigente, de que los animales carecen de inteligencia y de agencia sobre el mundo. Esto también nos habla de la reducción antropocéntrica con la que hemos interpretado los conceptos con los que históricamente hemos concebido a los animales. Cuestión que es imposible seguir sosteniendo después de los grandes avances y descubrimientos que se han generado en los últimos años en torno al comportamiento, inteligencia y sociedades de los animales no humanos (De Waal, y Goodall, 1964, 1264-1266). Es en este punto que es posible rescatar nuevamente a Frans de Waal:

La auténtica empatía no se centra en uno mismo, sino que se orienta al otro. En vez de convertir a la humanidad en la medida de todas las cosas, tenemos que evaluar a las otras especies por lo que son *ellas mismas*. Al hacerlo, estoy seguro de que descubriremos muchos pozos mágicos, incluyendo algunos que por ahora están más allá de nuestra imaginación (De Waal, 2016, 310).

Ya en el siglo XVIII Jeremy Bentham había afirmado que lo realmente importante en la consideración moral de los animales no era la cuestión de su racionalidad, pues “la cuestión no es si pueden razonar o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?” (Bentham, 1970, 310-311). La búsqueda de la inteligencia animal se ha basado fundamentalmente en la búsqueda de “las semejanzas” con la vida humana⁵, resultando éste el argumento fundamental en la consideración moral de los animales, cuestión que ha limitado la concepción e incorporación de los animales en el marco de la ética. En la mayoría de los intentos contemporáneos por incluir a los animales en los marcos ético-políticos, se han reproducido estas nociones y conceptos de semejanza y comparación con la vida y actuar del ser humano, con el fin de moldear la diversidad de formas de vida a una sola.

3. Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha expuesto la posibilidad, gracias a Nietzsche y a Jacob Von Uexküll, de cuestionar la jerarquización entre animales humanos y no humanos basada en atribución y negación de racionalidad y capacidad de agencia. Así como para Nietzsche no hay una única perspectiva entre los seres humanos, entre los distintos animales, humanos y no humanos, tampoco existe una única perspectiva, lo que invalida la universalidad del orden jerárquico construido por el ser humano donde se coloca a sí mismo como el ser superior. Gracias al trabajo de Von Uexküll y los cambios que produjo en la biología y etología podemos comprender que cada animal tiene la capacidad de percibir e interactuar con el mundo de una forma particular, lo que pone en cuestión, nuevamente, la jerarquía establecida por el ser humano.

La importancia de estas consideraciones radica en que dada la negación de la agencia en los animales y la jerarquía que los ubica por debajo de los seres humanos, se les niega a su vez la posibilidad de ser incluidos dentro de las consideraciones éticas.

Notas

¹ Para Uexküll existen “relaciones musicales” entre los diferentes mundos de los seres vivos, para Nietzsche la vida no podría entenderse sin la existencia de la música. Curiosa intuición con la que estos pensadores alcanzan a interpretar el sentido último del mundo. A nuestra interpretación podríamos afirmar que: estamos interrelacionados con los demás seres por vínculos armoniosos (apolíneos) que constituyen a su vez el caos (dionisiaco) en la existencia.

² Los chimpancés suelen usar una amplia variedad de objetos e incluso modificarlos con la finalidad de obtener algún beneficio de ello, por ejemplo, de acuerdo con Frans de Waal “En la estación de más abundancia, los chimpancés pasan mucho tiempo, hasta el veinte por ciento de sus horas de

vigilia en algunos enclaves, pescando termitas con ramas o cascando nueces entre dos piedras.” De la misma forma, los chimpancés del Gabón “asaltan los nidos de abejas valiéndose de un juego de herramientas de cinco piezas, que incluye una maza (un palo grueso para abrir la entrada de la colmena), un perforador (un palo para perforar el suelo de la colmena y acceder a los panes de miel), un agrandador (para ensanchar una abertura mediante movimientos laterales), un recogedor (un palo con un extremo deshilachado para meterlo en la miel y luego lamerla) y espátulas (tiras de corteza para recoger miel).” Frans de Waal, ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? Por otra parte, los cuervos suelen utilizar sus plumas y pequeñas ramas, los pulpos suelen utilizar los objetos de su ambiente para esconderse, etc.

³ Aunque Von Uexküll propuso este término para designar el mundo “que es el producto del organismo”, tiempo después lo rechazó, pues consideraba que “La palabra se ha naturalizado prontamente, pero no la idea. Este término es empleado ahora para designar lo que rodea inmediatamente a un ser vivo, en el mismo sentido que antes la palabra *milieu*. De este modo ha perdido su sentido peculiar.” Por ello propuso en su lugar el término de mundo perceptible, el cual quiere decir que “para cada animal hay un mundo especial, que se compone de las notas distintivas recogidas por él del mundo exterior.” Este término se complementa a su vez con el de mundo de efectos, el cual “abarca aquellos objetos a los cuales están acomodados los instrumentos de comer y moverse del animal.”

⁴ Para profundizar más en este tema, es interesante la crítica que hace Giorgio Agamben a los planteamientos de Heidegger en torno al animal y el mundo.

⁵ Estas semejanzas a la inteligencia humana, de acuerdo a Frans de Waal, se revelan cada vez como mayores: “Muchos animales comparten logros cognitivos. Cuantos más descubrimos, más ondas de propagación vemos. Capacidades que se creían exclusivamente humanas, o al menos exclusivamente hominoideas (la reducida familia primate que agrupa a humanos y antropoides), a menudo han resultado estar ampliamente extendidas. Tradicionalmente, los antropoides, por su manifiesto intelecto, han sido los primeros en inspirar descubrimientos. Una vez derribado el muro de contención que separaba al ser humano del resto del reino animal, las compuertas se abren a menudo para dejar pasar una especie tras otra. Las ondas cognitivas se propagan de los antropoides a los otros monos, a los delfines, a los elefantes y a los perros, seguidos de aves, reptiles, peces y hasta invertebrados. Esta progresión histórica no debe confundirse con una escala con los hominoideos en lo alto. Yo la veo como un pozo de posibilidades siempre en expansión, donde la cognición del pulpo, por ejemplo, no tiene por qué ser menos asombrosa que la de cualquier mamífero o ave” (De Waal, 2016).

Referencias

- Arriaga Garcés O. (2024). Nietzsche y el delirio, la verdad inspirada. En Gómez Salazar, M., Laguna R., Escalante, M. A., y Arriaga Garcés, O. (2024). *Nietzsche: voluntad y verdad. Perspectivas hermenéuticas*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Bentham, J. (1970). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (Traducción de Manuel Osorio Florit). Londres: University of London.

Bermúdez, P. (2018). De las cosas, las personas y los derechos, ¿qué son los animales? En Rivero Weber, P. (coord.). (2018). *Zooética: una mirada filosófica a los animales*, México: FCE, UNAM, PUB.

Davidson, D. (2003). Animales Racionales. En Prat., O. F. (ed.), *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra.

Davis, L. H. (1979). *Theory of Action*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*. (Trad. Ambrosio García Leal). España: Tusquets.

De Waal, F., y Goodall, J. (1964). Tool-Using and AimedThrowing in a Community of Free-Living Chimpanzees. *Nature* 201, pp. 1264–1266.

Laguna García, R. A. (2024). La muerte de Dios y la construcción de una política del cuerpo en Nietzsche. En Gómez Salazar, M., Laguna R., Escalante, M. A., y Arriaga Garcés, O. (2024). *Nietzsche: voluntad y verdad. Perspectivas hermenéuticas*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Romero, J. M. (2015). “Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica.” *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 48, pp. 141-163.

Nietzsche, F. (2010). *El caminante y su sombra*. (Trad. A. B. Muñoz). España: Gredos.

Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y el hombre*. (Trad. Marcos Guntin). Argentina: Cactus.

Von Uexküll, J. (1963). *Ideas para una concepción biológica del mundo*. (Trad. R. M. Tenreiro). Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Datos biográficos

Xicoténcatl Servin Lira: Maestro por la UNAM. Actualmente labora en el PUIC-UNAM como responsable del área de Educación Continua. También es docente de bachillerato y poeta.

Rogelio Laguna: Doctorante en Filosofía por la UNAM. Actualmente trabaja en la Facultad de Filosofía y Letras, la Facultad de Derecho, y el PUIC, de la UNAM. Es autor del libro *Habitaciones del pensamiento: la ciudad en la filosofía de María Zambrano*.



Poiesis



Leda Cavallini Solano

16 poemas sobre la masacre 25 mayo de 2025

El Dossier que a continuación se presenta, reúne 16 poemas que viajan desde Beirut hasta Costa Rica con dos muestras de México. Quienes escriben son: Maya Abu Al-Hayyat, Edgar Roy Ramírez, Gustavo Corella, Claire de Mezerville, Carmen Nozal, Laura Vázquez Calderón, Grissel Gómez Estrada, Ronulfo Morera y Javier Tapia.

Al término de la lectura, Leda Cavallini medita en una frase que puede acompañarla: *Será que quienes viven en Gaza, no son seres humanos?* La reflexión hace ir a una humanidad que respira muerte, y la muerte toma los espacios entre escombros revolcados para tal vez encontrar algo de vida...

Los llantos ensordecen el oído y lo tapan con bombas, gritos, sollozos y balas. Gaza, una franja con kilómetros de desdicha, infamia, usurpación, genocidio, terrorismo, mutilaciones, dolor, locura, podredumbre e impotencia. Niños y niñas semidesnudos que miran a las cámaras preguntándose acaso sobre la incertidumbre de haber nacido ahí.

El blanco del ojo se ha hecho gris y cegado por el odio y el poder no da respuesta.

Ruinas, pena, oscuras guadañas raspan la sangre seca ahora más muerta. Acaba el ciclo de vida frente a horrorosos escenarios.

El grupo de poetas compilados en la estructura semántica del dossier refiere a un pedazo del mundo sin utopías, donde el arte se canjea por contrabando de elegidos, cuya risa ya no da felicidad, sino muecas del canibalismo.

Quienes deambulan entre la masacre ya no tienen sueños. Y el paisaje me vuelve a interrogar: *Será que quienes habitan ahí no son seres humanos.*

Autor/ Author

Varios autores

Recibido: 31/01/2025

Aprobado: 15/03/2025

Publicado: 08/07/2025

Maya Abu Al-Hayyat

(Beirut-Jerusalén)
(Traducción de Luis Esteban Rodríguez Romero)
Arte

El arte es una amarga reparación por amor y sabiduría,
perdida y prospecto,
la misma arte que ha destruido
a la mente y yemas en los dedos de su creador
que fundó todo lo demás en lugar nuestro
y nos abandonó hambrientos.

El arte que nos enseña dolor
deja una marca, pero la felicidad
sigue su curso habitual.

Arte que convierte la orfandad en una señal
y oscuridad en una ruta,
escúchame: soy consciente de toda la clase
de máquinas que te pasan por encima,
todo tipo de cables arriba y debajo del suelo,
tuberías y conductos, tecnologías
arteriales que te privan del aire.

Pero no nos abandones
incluso si nosotros te dejamos,
no nos des la espalda.

Ya nos hemos comportado de esa forma antes,

abandonamos la vida para recibirte,
pero nada sucedió.

Nos animaste,
te convertiste en una aliada en guerra y exilio,
nuestra compañera de noches tibias y frías
cuando estábamos solos
o hicimos a otros estar solos.

Así que no lo hagas
si nuestras voces disminuyen o fluyen
en tu modesta tenacidad,
no te sientas apenada de tu belleza
y no nos abandones en su monstruosidad.

Todo lo demás nos regresa
a nuestros acantilados
donde la vida en su máxima elegancia
se extiende entre nosotros y la muerte.

Solo tú puedes mentir
mientras nos dices la verdad
y hacerlo posible.

Los amantes intercambian su lenguaje

Igual a como los enemigos intercambian cuchilladas:
él toma una palabra del vocabulario de ella

y ella una del libro de él.

Así es como son hechos los poemas

al igual que los discursos intolerantes.

Y cuando los amantes y enemigos duermen,

el éter lleva un murmullo cálido

que el universo digiere

sin verse afectado.

Mi risa

Estoy exhausta de contrabandear mi risa desde mi psicología,

contrabandear mi risa desde las caras de aquellos que amo,

desde videos de niños masacrados

y niños que serán secuestrados

mañana desde sus mágicas sonrisas,

exhausta de contrabandear mi risa

desde mis pecados, oscuros secretos,

y medias ropas: mi estridente risa

que rompe mis costillas

y exuda

decencia pública.

Podríamos morir en un accidente de tránsito

O tras una prolongada enfermedad que hace
que los demás deseen que muramos.

Podríamos dejar de respirar: ya hay demasiados de nosotros en el planeta.

O durante una hambruna nuestros conyugues nos devoren.

Y hasta que las arterias se nos obstruyan.

Fumar mata.

La falta de placer.

Demasiado sexo.

Un incendio por una vela perfumada.

Un conductor deprimido.

Un esposo celoso.

Un maleante novato.

Y podríamos morir de esperar por la muerte.

No hay nada nuevo en ello,

sin perspectivas o lecciones aprendidas.

Solo hechos

en acciones presentes y continuas.

Diariamente los imagino

A aquellos que murieron en guerras que no les concernían,

ellos manejaban a través de atajos

o fumaban sus cigarros en los techos,

veían comedias románticas

o algún programa de cocina,

ellos pasaban a través de la guerra equivocada

para convertirse en números y mártires.

Imagino su dolor mientras cruzo un puesto de control,
espero a mis hijos después de la escuela,
pelo un ajo y huelo mis dedos,
o miro por la ventana para espantar unas palomas.
Y por la noche en mi cama
sueño con una guerra
que no tenga nada de guerra en ella.

Edgar Roy Ramírez Briceño

(Costa Rica)
Gaza
Ni los sueños encuentran refugio

1
franja polvorienta
rodeada de muros
y fronteras cerradas
360 quilómetros cuadrados
por la desgracia
el dolor

la desesperanza
la falta de comida
360 quilómetros vigilados celosamente
por ángeles exterminadores

2

a recoger escombros
a recordar los muertos
a esperar que la tregua
dure más que el rocío

3

esta franja
no la podía imaginar Dante
con ese sofocante olor a plomo
ese tremor de tanques
con aviones desde un cielo sin aves
este infierno del abandono
donde se vuelven a castigar
las víctimas del olvido

4

regresan a construir un presente
con los restos de la destrucción
del naufragio más reciente
en busca de los trozos de alma
esparcidos por los escombros
para juntarlos en un futuro
con menos temores
y sin tantos descensos a los infiernos

5

En ese Mediterráneo
que los ha visto crecer y sufrir
no tienen permitido navegar
y ya no saben pescar
los quieren expulsar
de esa tierra polvorienta de toda la vida
donde ahora buscan algunos recuerdos
y siempre han enterrado sus muertos

6

entre los escombros
secas ya las lágrimas
entre los escombros
la esperanza hecha jirones
entre los escombros
multiplicada la tristeza
entre los escombros
los futuros y la sangre de los amigos
entre los escombros
perdidos los recuerdos
entre los escombros
pálidos los arcoíris
entre los escombros

las huellas que quedaban de Dios

7

soñemos una Palestina

como un vuelo de gaviotas

como olivares florecidos

como el mejor café de la mañana

con cielos claros

con caminos que llevan al hogar

con naranjas y limoneros

refugio de mariposas

con interminables

amaneceres nuevos

Gustavo Adolfo Corella

Gaza

Miro correr alegre a una niña

sobre arenas doradas,

bajo una tarde polvorienta

de plumas grises y azules;

cuando el viento

descuelga vidas y dátiles

e invoca Efrits

en el horizonte

turbio,

nublado
y tembloroso
de los ojos tristes y ciegos
de un anciano seco
que olisquea el futuro
en el paso errático,
rumiante
y nervioso
de sus siete cabras...
Al subir una duna en sepia,
la niña ha perdido
su sonriente sandalia blanca
de pedrerías
y se detiene;
y un canto oloroso a incienso
le adormece,
le hace flotar
sobre una alfombra voladora
y le lleva
lejos
¡muy lejos!
más allá
del humo y las paredes

que arden y sangran
como papiros;
al sueño subterráneo
de una cueva prodigiosa,
donde Sherezade
encontrará su sandalia.

Claire de Mezerville López

(Costa Rica)
Gaza

El cielo calmo huele a sangre.
Hiede el encanto del café, el murmullo del tráfico,
el suspenso cotidiano de que todo sigue
mientras se nos amputa el otro brazo.
El silencio cruje en las ventanas del horror donde las palabras ya no
aguantan, donde lo humano se arrastra, se arrastra, se arrastra.
Y la guerra habla en otro idioma.
Nos mira desde arriba y se burla en trazos gruesos.
El cielo calmo huele a sangre.
El cielo del que respiramos todos.
El hedor nos llena el plexo.
Y así caminamos con el genocidio aquí en el pecho.
Gaza
Soy los ojos del niño fragmentado
que vio escapar su ángel en la guerra

y no corrió tras él.
Se quedó en el dolor,
pan de panes proscritos
que desayuna y cena en el exilio.
Soy un poco sus pies que ya no crecen,
cruz de bala y bandera
los zapatos heridos,
dedos de sangre desvelados
en el ritual inútil de la noche
y el fuego.

Soy también su juguete imaginado:

Un balón de mentira
para patear soldados incoherentes,
una muñeca rota en la trinchera,
huérfana de caricias y vestido.

La tregua nunca es tregua,

Es suicidio

Carmen Nozal

(Española-mexicana)
Gaza por Gaza

Pido la paz y la palabra. He dicho «silencio», «sombra»,

«vacío» etcétera. Digo «del hombre y su justicia».

Blas de Otero

No me hablen de paz si hay desasosiego,
si no hay comida en el plato
ni agua caudalosa que llegue como río hasta el estómago
ni combustible para ayudar a los enfermos
ni luz que se alce como Lázaro y camine.

No me hablen de paz si dan sólo unas horas
para salir a ninguna parte.

¿A dónde irán los mutilados, los agonizantes,
los que sufren alguna enfermedad terminal?
¿A dónde irán los huérfanos?

No me hablen de paz si por la calle
te prohíben el paso por ser de alguna tierra,
de algún color morisco, incombinable,
de alguna manera distinta de pensar.

(La humillación es el detonante de la guerra.)

No me hablen de paz porque la paz
empieza cuando se hace justicia.

No confisquen sus territorios, si quieren que termine esta tortura
ni saquen el tanque frente a la ambulancia
ni compren a la prensa ni sigan profanando las mezquitas.

No me hablen de paz con bombas en las manos

porque en los brazos otros llevan a sus hijos
con los ojos abiertos por la guerra
mientras el mundo la mira desde casa
en Internet.

No me hablen de paz aunque las calles griten Palestina,
aunque escribamos poemas de esta masacre,
aunque los creyentes eleven sus oraciones y negocien con su Dios.
¿De qué sirven las charlas de diván
cuando los hemos dejado solos, sitiados, resistiendo?

A veces, la paz comienza con desasosiego,
ojo por ojo, Gaza por Gaza.
Nadie quiere un mártir más. Sólo una tierra
para contemplar el cielo
y sentarte, tranquilamente, en la banca de un parque.

Laura Vásquez Calderón

(Costa Rica)
Palestina

Me duele Palestina,
las bombas y las balas,
la sangre a borbotones,
el encierro entre el odio y el mar.

Me enoja la ironía
que pasa inadvertida
ante todos los ojos.

Me dan asco
los falsos credos,
las consignas
y los dioses asesinos.

Me mata el hambre ajena,
el sueño perdido,
los niños sin
madres, las madres en luto.

La tierra me duele.

Y gritan las voces de los muertos,
sus cuerpos vacíos de almas,
los brazos,
las piernas,
los pedazos de sueños
desperdigados entre el cemento.

Siete décadas de muerte,
de llanto,
de robo,
siete décadas de mentiras descaradas
de silencios cómplices

tan violentos como cañones.

Más muertes,

más sangre,

más dioses que reclaman

una tierra adormecida.

Lejos,

se levanta un humo espeso

donde alguna vez,

hubo vida,

y a cuerpos diminutos

la gravedad los llama,

ya no lloran,

ya no sienten,

ya no son nada.

Me duele Palestina

aunque esté lejos,

aunque no me toque

aunque cierre los ojos

y me distraiga con mi vida fácil,

y sonría,

y besé una que otra boca

porque lejos es donde
el genocidio duele,
y desgarra,
calcina,
mata.

Solo le pido a Dios
que la guerra, no me sea
indiferente.

Leda García Pérez

(Costa Rica)
PALESTINA

Raíz en podredumbre
piel al carbón
lágrima suelta en todos los rincones,
bala y cañón jugándose la muerte
mientras la muerte goza.

Los cuerpos beben, mutilados
el paisaje insondable de la sangre,
Gaza grita su oración de paz,
las palomas huyeron,
la guerra continúa...

Tierra Nuestra

Tierra nuestra que estás en penumbra

reivindicados sean tus siglos
vencidos por el hombre
depredador de todas las especies.

Hágase tu voluntad en las tormentas y en las guerras
de las serpientes invasoras,
no perdone su ofensa,
líbranos de su maldad
y siembra semillas justicieras
en la tierra de Dios que es nuestra tierra.

Grissel Gómez Estrada

(Ciudad de México)
Canción a Palestina

Soñé contigo, Palestina,
con tus calles de arena agitada en el desierto
y las casas confundidas con sus montes
y los montes confundidos con los gritos y la sangre
y la sangre
y la sangre entre ruinas y los restos de tus hijos
hijos de un mar que nació muerto y ondula
como notas musicales cantando tu nombre
aunque se borren sus letras de la faz de los mapas
cantaremos tu nombre
hasta reventar los muros.

Ronulfo Morera Vargas

(Costa Rica)
¡Ay, Palestina!

Pulmón ensangrentado de la Madretierra,

olvido vergonzoso de la esperanza solidaria.

Con cada noticia me retuerzo, como un gusano

abrazado al carbón candente.

¿Cómo hablar de Palestina sin sus verdugos?

¿Cómo profesar una fe sin escupir la bilis?

Tierra de los gritos estrangulados,

de los niños enjaulados,

despojo interminable de toda dignidad.

La Franja de Gaza invade mis noches

y una bomba estalla

en la placidez de mi descanso.

Todas mis penas, atribuladas,

se refugian en la impotencia

y desatan rencores, locuras,

amputaciones y venganzas.

Me subsumo en el abandono del mundo

a la espera, con añoranza,

de la señora oscura de la guadaña.

Javier Tapia

Un aniversario

Para qué sirven los aniversarios
preguntó el sabio
para exaltar la fuerza de nuestra defensa
y demarcar nuestras fronteras
respondió el cretino.

A quien dedicas tu fuerza,
a quién honras con tu defensa
qué resguardan tus fronteras
preguntó el sabio.

Mi fuerza reside en la sangre derramada
para honrar la promesa de una tierra
que conserva
el ciego arrebato de lo ajeno.

El sabio confundido dijo: cretino
admiro la veraz sinceridad
de tus palabras enigmáticas.

Hemos aprendido a convertir los significados
esta es la fórmula, sabio
usurpar la tierra de otros significa dar un hogar

denigrar es superarnos, despojar es prosperar.

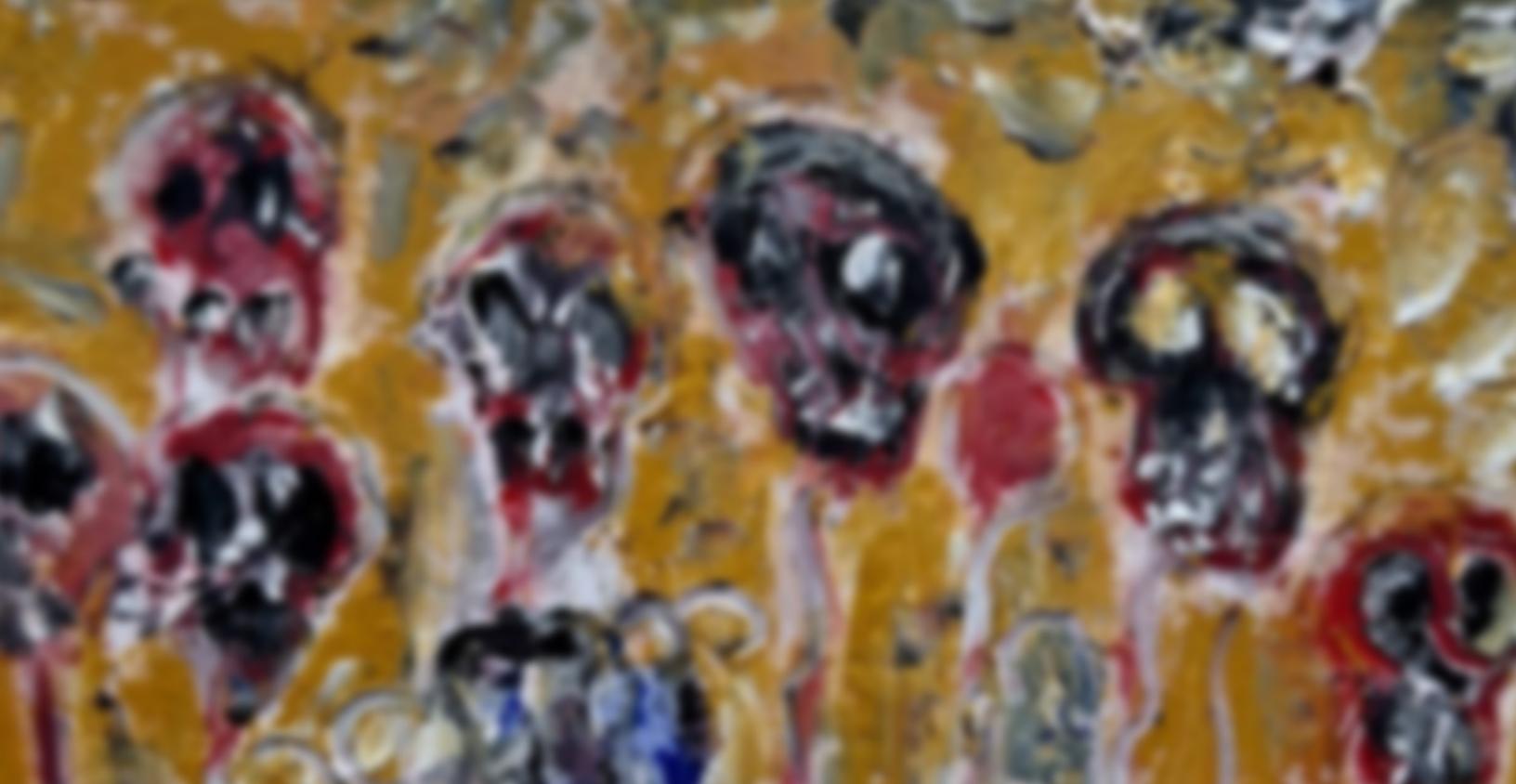
Entonces, cretino, cómo se dice

“asesinamos a Hassan, Noura, Alayán, Fátima,

Alma, más de cien mil veces”.

Sabio ¿Acaso eres terrorista?

Cretino, decime, ¿qué significa la infamia?

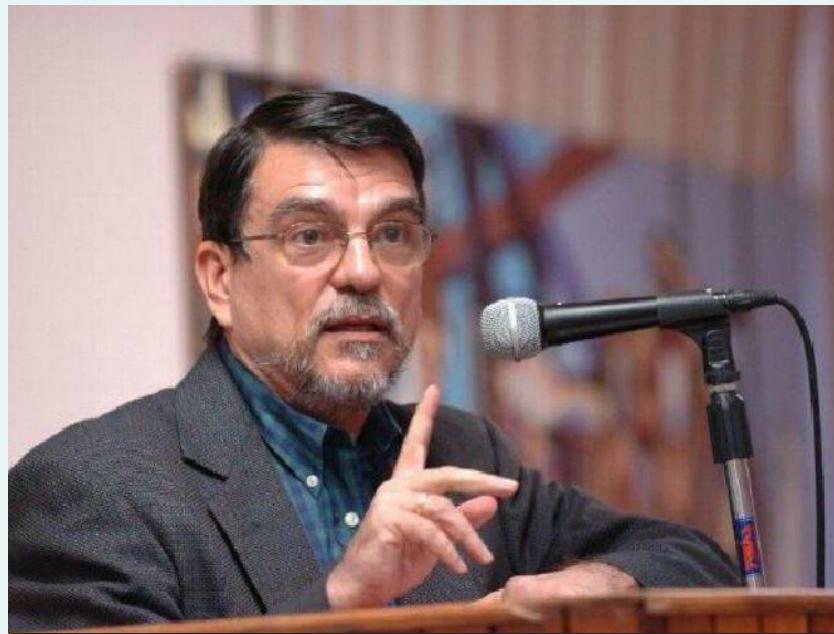


IV

Perfiles



Abdiel Rodríguez Reyes
Marco Gandásegui H *Intelectual orgánico del pueblo y estudioso del imperialismo estadounidense*



RESUMEN

Marco Gandásegui H. fue un destacado intelectual panameño, comprometido con la justicia social y el pensamiento crítico. Su formación académica, que incluyó estudios en Chile y un doctorado en SUNY, lo llevó a ser un referente en sociología y periodismo en Panamá. A lo largo de su vida, promovió el análisis del imperialismo estadounidense, coordinando importantes trabajos en el ámbito de las Ciencias Sociales. Gandásegui destacó por su militancia política y su labor en la Universidad de Panamá, así como por su columna en La Estrella de Panamá, donde ofrecía una crítica aguda de la realidad nacional. Su legado incluye profundas reflexiones sobre la crisis de hegemonía de Estados Unidos y la necesidad de organizar a la clase trabajadora.

Autor/ Author

Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá

ORCID ID: 0000-0001-9186-0986
Correo: abdiel.
rodriguezreyes@up.ac.
pa

Recibido: 22/04/2025
Aprobado: 08/05/2025
Publicado: 08/07/2025

Palabras Claves: Estados Unidos, imperialismo, justicia, crisis, hegemonía.

Probablemente sea Marco Gandásegui h. uno de nuestros intelectuales panameños más trabajadores y productivos,

desde finales del siglo pasado hasta su inesperada muerte en abril del 2020. Dejó un gran vacío y legado aún por explorar. Se desenvolvió en diversos ámbitos de la vida intelectual panameña e internacional, en la docencia, el periodismo y la militancia de izquierdas. También podemos caracterizarlo como un promotor cultural del pensamiento crítico. Se incorporó a la Universidad de Panamá muy temprano, desde finales de la década de los sesenta, pasando por la fundación del Departamento de Sociología, del cual fue su director hasta su jubilación. Había estudiado en Chile una licenciatura en periodismo y una maestría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en el país sureño, posteriormente en la prestigiosa *The State University of New York (SUNY)*, en Binghamton, terminó sus estudios doctorales en 1985.

Gandásegui adquirió una sólida formación, con la experiencia chilena de la FLACSO. Desde su fundación en la década del cincuenta hasta el Golpe de Estado en Chile, en 1973, fue uno de los centros académicos más importantes de la región, a la cual se congregaron las principales figuras de las Ciencias Sociales en América Latina y el mundo. De las figuras francesas de primer nivel, que podemos mencionar, y que se vincularon a este esfuerzo chileno, estuvieron Alain Touraine y Edgar Morin. Posteriormente, Gandásegui continuará con sus estudios de posgrado, logrando su doctorado en Sociología en SUNY, y allí entrará en contacto con Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi (serán autores de cabecera) entre otros, y con Aníbal Quijano, que fue una bisagra entre América Latina y Estados Unidos, entre la teoría de la dependencia y la del sistema-mundo. Gandásegui se formará en los mejores círculos académicos, tanto en el Norte como en el Sur global.

Se instalará en Panamá y desarrollará toda su vida académica en la Universidad de Panamá, pero compartiendo también otras tareas como las ya mencionadas, tanto en el ámbito de las ideas como de las acciones políticas concretas como un intelectual orgánico del pueblo. Formará parte de dos grandes legados, entre otros: la revista *Tareas*, que es un patrimonio soleriano, y el Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Arosemena (CELA). Una de las figuras emblemáticas de este Centro será su tía, la prestigiosa demógrafa Carmen Miró. Además de ser un profesor insigne de la Facultad de Humanidades, también se desempeñó administrando el Centro de Investigaciones (CIFHU) y el Departamento de Sociología, en dos ocasiones. Todo ello, adicional a una permanente y agitada vida editorial, editando, compilando y coordinando múltiples proyectos editoriales, tanto en el CELA como el CIFHU.

Descolló en el plano internacional en distintas asociaciones regionales, como Asociación Latinoamericana de Ciencias Sociales (ALAS) y la Asociación Centroamericana de Ciencias Sociales (ACAS), de la cual fue su director y motivador respectivamente, para que se llevaran a cabo estos encuentros. Su trabajo intelectual quizá sea el más citado fuera de nuestras fronteras. De hecho, en nuestra experiencia, participando en estos congresos internacionales, nuestra carta de presentación siempre fue nuestra relación con Gandásegui, con lo que automáticamente se nos abrían algunas puertas. En efecto, conocimos y trabajamos con el maestro, ya que él tenía la gentileza de citarme en algunos de sus textos e invitarme a alguna presentación de la revista *Tareas*, así como a moderar o alguna otra actividad; pero, el recuerdo más emotivo es la invitación que me hizo para dar una conferencia en el II Congreso por la Soberanía. Todo esto lo conjugaba con una incesante pluma

periodística que engalanaban al periódico *La Estrella de Panamá*, todos los jueves, con su columna de opinión en este antiquísimo rotativo. Su columna era un termómetro muy bien calibrado para ver la realidad nacional desde un enfoque crítico. Ahora mismo, no recuerdo ningún jueves que no haya hecho su entrega semanal, independientemente de los múltiples compromisos adquiridos.

En el campo de la militancia política de las izquierdas, podríamos denominarlo una especie de intelectual orgánico del pueblo, comprometido con toda causa política cuyo horizonte fuese la justicia social. No perteneció, ni militó, en algún partido de la burguesía; trabajó con José Renán Esquivel, cuando este fue ministro en el régimen militar del General Omar Torrijos. Con la coherencia que lo caracterizó, lo podríamos ver en la mayoría de las manifestaciones y protestas. Siempre aportó a la organización del movimiento social y a la unidad del pueblo panameño. Uno de los últimos esfuerzos que realizó antes de su muerte fue una suerte de escuela de formación política para jóvenes, a la cual me había invitado para que hablara sobre Gramsci y el bloque histórico, pero la pandemia lo impidió y su muerte dejó a la deriva ese proyecto. Logramos hablar con él unos días antes de su muerte y se veía, a pesar de los quebrantos de salud, con ánimo para seguir trabajando, incluso nos comentó sobre el proyecto de escribir un libro acerca de la teoría de la dependencia marxista, aportando a este debate importante de las Ciencias Sociales en nuestra América; sus últimos trabajos fueron sobre ese tópico.

Su último artículo periodístico fue en torno a la importancia de la organización de la clase trabajadora para acabar con el capitalismo. Tengamos en cuenta que este artículo *La pandemia no es el fin del capitalismo* (2020) fue publicado al inicio de la pandemia, y había quienes planteaban la COVID-19 como el fin del capitalismo. Ante esto, Gandásegui respondió criticando esta equívoca conjetura. La única forma de acabar con el capitalismo es a través de la organización de la clase trabajadora -y tendríamos que añadir, de los oprimidos del mundo-. En el ambiente de inicios de la pandemia, hubo cierto optimismo impresionista de que la Covid-19 era un golpe mortal al capitalismo. Lo cierto es que hubo mayor concentración de riqueza. Esto nos retrotrae a uno de sus textos clásicos intitulado: *La democracia en Panamá* (1998); ahí terminaba resaltando la importancia de un proyecto nacional, por nuestros niveles de atraso, y el no contar con un proyecto nacional, por lo que es necesario considerarlo como un proyecto inacabado, sin dejar de contar con un horizonte plurinacional.

De entre todos los tópicos tratados por Gandásegui, quiero detenerme en sus estudios sobre Estados Unidos. Y no se trata de un problema coyuntural de que, si el presidente Donald Trump dice esto o aquello, las cuales son muchas veces noticias falsas y nos mantiene de bulo en bulo entretenidos, también hay que atender a lo que está en el trasfondo, y no es otra cosa que el imperialismo y el capitalismo en sus formas monstruosas. Hoy es un desafío para nosotros reflexionar en tales circunstancias, verbigracia con todo el trabajo realizado por un Gandásegui, quien siempre insistió en la importancia de estudiar a Estados Unidos. Hoy conocemos más las contradicciones de este país gracias a su tesonero esfuerzo, a lo cual le imprimió muchísima de su energía, ya que consideraba fundamental estudiar al imperialismo estadounidense.

El trabajo de Gandásegui sobre Estados Unidos cobra vibrante vigencia ante

la afrenta imperialista del presidente Donald Trump. A quienes seguimos de cerca sus reflexiones sobre este tópico, no nos sorprenden las acciones del imperialismo estadounidense. En el 2004, por iniciativa de Atilio Borón, y por los encomiables esfuerzos de Gandásegui, se materializó la idea de formar un Grupo de Trabajo (GT): Estudios sobre Estados Unidos en el seno del CLACSO. Existe un consenso, entre sus miembros, de que Gandásegui fue el alma del GT, ya que coordinó, junto a otros colegas, todos los libros hasta su muerte. Las mejores mentes de las Ciencias Sociales formaron parte de estas compilaciones, ya sea porque eran parte del Grupo o realizaban alguna colaboración especial.

El primero de estos libros fue *Crisis de hegemonía de Estados Unidos* (2007). Allí planteó: “la expansión imperialista que se caracteriza por violentos enfrentamientos entre las facciones nacionales de la clase capitalista (Estados-nación) que se disputan los nuevos mercados a escala mundial” (Gandásegui h, 2007, p. 57). Uno de los supuestos extraídos de estas reflexiones es que hoy, defender a un imperio renovado (hoy MAGA), es mantener al mundo en “permanente perturbación”. Probablemente ese sea el objetivo de Trump, el mantener al mundo en un estrés colectivo para ocultar sus verdaderas acciones. Como bien lo planteó el presidente de Brasil, Luis Inácio Lula da Silva, al presidente Trump lo eligieron para gobernar a Estados Unidos y no al mundo. Como siempre ocurre, el presidente de turno del imperio se considera el policía del mundo.

Posteriormente, se publicó: *Estados Unidos, la crisis sistemática y las nuevas condiciones de legitimación* (2010). Este libro lo coordinó Gandásegui junto a Dídimio Castillo Fernández, sociólogo panameño, profesor en la UAEM. Juntos coordinaron gran parte de los libros del GT. Ambos coinciden, en la introducción a este texto, que la hipótesis central del GT es sobre la crisis de hegemonía de los Estados Unidos, la cual ayuda a comprender el futuro del imperialismo estadounidense en el sistema-mundo. Geopolíticamente, dejó de ser hegemónico para convertirse en dominante y usar la fuerza para lograr sus objetivos. A nivel interno se percibe hoy con mayor claridad: “un país en franco retroceso social”. En la actualidad, con la intervención de Elon Musk como administrador del Departamento de Eficiencia Gubernamental de la Casa Blanca, duramente esta realidad podrá ser revertida.

En *Estados Unidos: más allá de la crisis* (2012), su colaboración fue “Sistema mundo crisis económica y América Latina”. Allí se preguntó ¿qué clases sociales o combinación de éstas, podrán alcanzar el objetivo de conformar un proyecto más allá del desarrollismo y el neoliberalismo en un escenario global del colapso del sistema capitalista financiero? El imperio evidencia un “profundo estancamiento”, y una crisis en doble dimensión: tanto del sistema de explotación de una clase sobre otra, como de la relación de dependencia entre el centro y la periferia. Ésta siempre será una constante en el trabajo de Gandásegui, inscrito heterodoxamente en la tradición de una teoría de la dependencia marxista y la del sistema-mundo, que trató de comprender la complejidad de vivir la dependencia al imperio más poderoso conocido hasta ahora por la humanidad: el imperio estadounidense.

Luego le continuó el libro: *Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional* (2017). Allí reflexionó sobre dos tópicos importantes: la Ruta de la Seda y la visión China; como él lo plantea allí: la Ruta de la Seda “es la culminación de la

estratégica relación entre Oriente y Occidente soñado por los imperios mediterráneos hace uno y dos milenios”; en un contexto donde “la economía capitalista de Estados Unidos está estancada. Su única salvación, si no logra resolver su problema interno, es seguir saqueando las economías del resto del mundo”, como en efecto lo está llevando a cabo hasta las últimas consecuencias.

En el 2018 salió publicado *Estados Unidos contra El Mundo: Trump y la nueva geopolítica*. Como lo decíamos, Trump y su doctrina del shock no nos sorprende del todo, conociendo el trabajo previo del GT. Gandásegui se hacía la siguiente pregunta: “¿Es Trump un fenómeno político único en EE. UU. sin antecedentes históricos? No. Personalidades como Trump aparecen periódicamente en situaciones políticas que requieren un remezón”. También, nuestro autor se plantea la dicotomía que supone Trump, entre el nuevo orden mundial y el equilibrio. Ya sabemos que el inquilino de la Casa Blanca apuesta por lo primero a cualquier precio.

Ya en el 2021, con la irreparable desaparición física de Gandásegui, le corresponderá coordinar el libro *El legado de Trump en un mundo en crisis*, a Leandro Morgenfeld y Mariana Aparicio Ramírez. Como verán, el grupo le dedicó dos libros a Trump. Este libro está dedicado con justicia a Gandásegui y, como bien lo sintetizará Castillo Fernández, él fue un investigador con la “sensibilidad, la visión, el compromiso y sobre todo el ímpetu necesario para articular sus preocupaciones académicas con su permanente militancia política” (Castillo Fernández, 2021, p. 27). Esa fue una de sus características fundamentales; así les imprimió fuerza a sus múltiples tareas, como un militante, hasta lograr materializar sus objetivos relacionados con mejorar las condiciones sociales del país.

Hoy nos hace muchísima falta el maestro Gandásegui, para enfrentar a uno de nuestros peores enemigos internos: el sectarismo; pero, sobre todo, es necesario encarar al sistema capitalista imperial. Los textos aquí citados nos anunciaron la crisis del imperialismo estadounidense; eso no significa necesariamente su fin. Aquí cabe aquella cita de Gramsci: ante la muerte del viejo mundo, “el nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos”.

Referencias

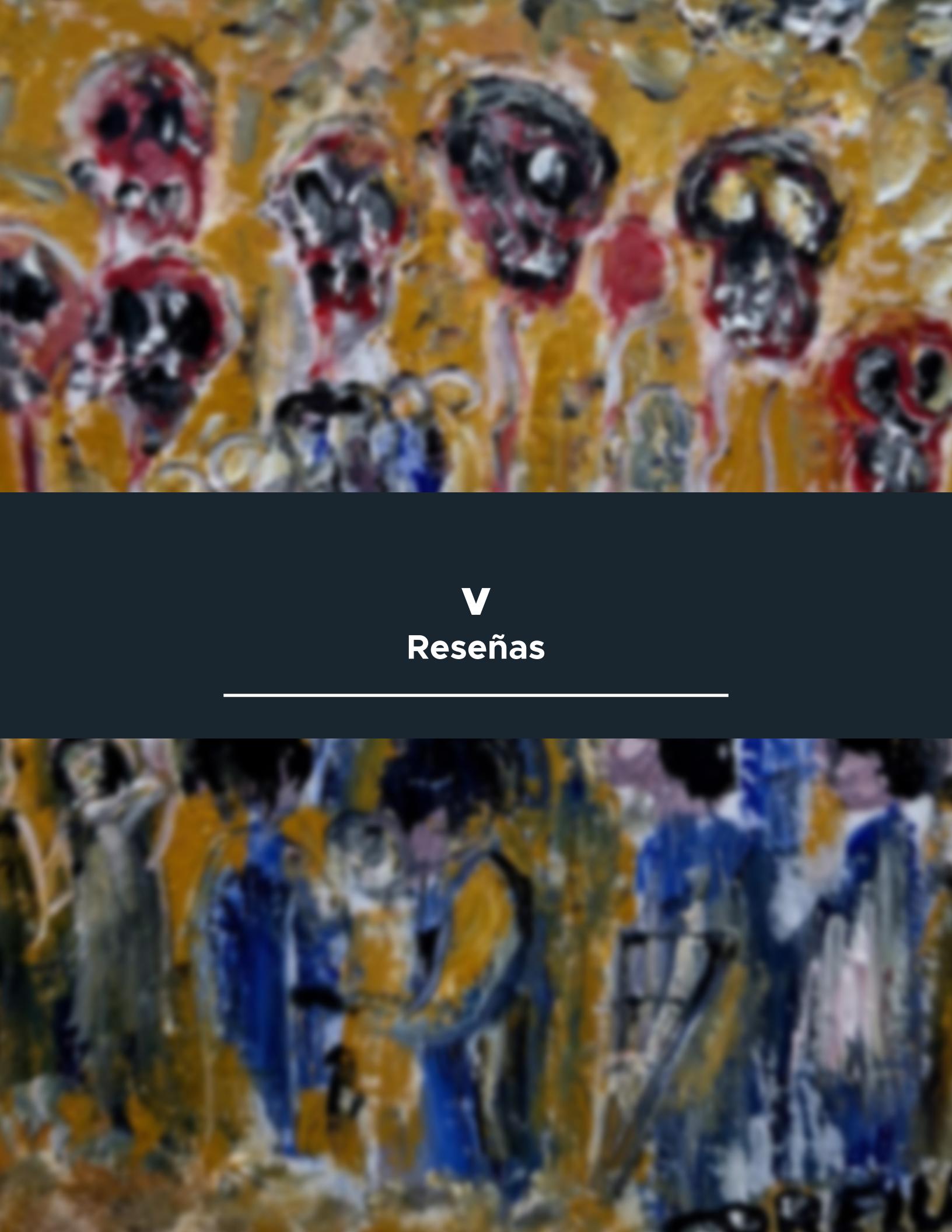
- Castillo Fernández, D 2021 Crisis de hegemonía, modelo neoliberal y estructura de poder de Estados Unidos . En: *El legado de Trump en un mundo en crisis*. (México: Siglo XXI-CLACSO, pp. 27-50).
- Figueroa Navarro, A 2003 *La sociología en Panamá en el siglo XX*. Panamá: USMA.
- Gandásegui h, M 2020 La pandemia no es el fin del capitalismo. *La Estrella de Panamá*, 20 Abril.
- Gandásegui h, M 2018 la política de seguridad nacional de Trump. En: *Estados Unidos contra el mundo: Trump y la nueva geopolítica*. (Buenos Aires: CLACSO, pp. 111-136).
- Gandásegui h, M 2017 Hegemonía, geopolítica y Estados Unidos. En: *Estados Unidos y la nueva correlación de fuerzas internacional*. (México: CELA-CLACSO-Siglo XXI, pp. 66-83).

Gandásegui h, M 2012 Sistema mundo, crisis económica y América Latina. En: G. h. M. Dídimo Castillo Fernández, ed. *Estados Unidos: más allá de la crisis.* (México: Siglo XXI, CLACSO, UAEM, pp. 137-159).

Gandásegui h, M 2010 Los partidos políticos en Estados Unidos. En: M. Gandásegui h & D. Castillo Fernández, edits. *Estados Unidos: la crisis sistémica y las nuevas condiciones de legitimación.* (México: CLACSO-Siglo XXI, pp. 173-212).

Gandásegui h, M 2007 Paradojas de la desconexión: el mundo policéntrico contra el mundo perturbado. En: M. Gandásegui h, ed. *La crisis de la hegemonía de los Estados Unidos.* (México: Siglo XXI, pp. 57-76).

Gandásegui h, M 1998 *La democracia en Panamá.* 2º ed. (Panamá: CELA).



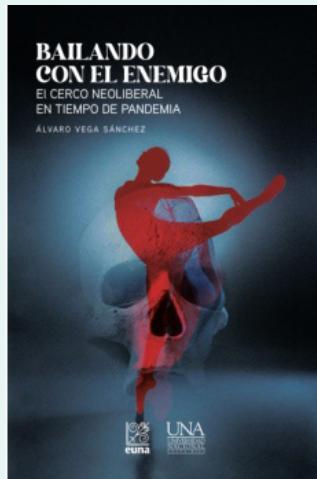
V Reseñas



Dan Abner Barrera Rivera

Álvaro Vega Sánchez. Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal en tiempo de pandemia, 116pp. Heredia, Costa Rica. EUNA, 2024

Álvaro Vega Sánchez, costarricense, con estudios en sociología, teología y cultura centroamericana en la Universidad de Costa Rica, la Universidad Nacional y el Seminario Bíblico Latinoamericano. Actualmente es catedrático jubilado por la Universidad Nacional. Autor de varios libros.



Este es un libro sobre Costa Rica, escrito en tiempos de la pandemia Covid-19. Los temas que trabaja Álvaro Vega son resultado del desarrollo de varias ideas que germinalmente fueron publicadas como artículos de opinión en algunos periódicos costarricenses. Está escrito con pasión y razón en defensa del Estado Social de Derecho frente al acecho neoliberal por privatizarlo todo. Goza de una amplia documentación bibliográfica, compuesta por 124 textos, que aparecen referenciados en los ejes temáticos que analiza. Esto

indica la capacidad del autor para organizar la originalidad de sus ideas, a la vez que su honestidad intelectual para incorporar y reconocer los aportes de otros autores y autoras que refuerzan y problematizan los temas. Si alguien quiere saber cómo fue que el gobierno de Carlos Alvarado Quesada (2018-2022) enfrentó la pandemia, aquí tiene un amplio y profundo estudio. Además de lo sustancioso del contenido, el estilo en el que está escrito, por la variedad de metáforas que usa, cautiva su lectura.

El libro está conformado por tres ejes temáticos. El primero se llama “La pandemia del Covid-19: hacia una convivencia planetaria postneoliberal”, en donde se estudia tres temas: inicia con la pandemia de la globalización neoliberal; sostiene que más allá de la pandemia del covid-19, existe una pandemia mayor y peor, que es la pandemia de la globalización neoliberal. Es decir, la pandemia del covid-19 se produce en el marco de la pandemia de la globalización neoliberal. Para Vega, este

Autor/ Author

Dan Abner Barrera Rivera
Universidad Nacional de Costa Rica

ORCID ID: 0000-0003-3441-5899
Correo: abr32@hotmail.com

Recibido: 29/07/2024
Aprobado: 13/10/2024
Publicado: 08/07/2025

modelo, como proyecto económico y cultural, desde sus orígenes, ha ofrecido bienestar, prosperidad, desarrollo, beneficios, etc., pero los efectos que ha generado son catastróficos, tanto para el ser humano como para la naturaleza. Para él, mientras el virus de la pandemia del Covid-19, según se cree, fue elaborado en los laboratorios chinos, la (otra) pandemia de la globalización neoliberal fue creada mucho antes, en los “laboratorios” sociales del Primer Mundo, y desde ahí se expandió a todos los países, poniendo a la humanidad y al planeta al borde de la destrucción. Al servicio de esta pandemia mayor, han estado dos logros de la modernidad: la razón y la libertad; mientras que la primera fue convertida en una razón instrumental, la segunda recaló en un liberalismo individualista; “[...]la razón instrumental es depredadora por excelencia y la libertad individualista es en esencia egoísta. El modelo de globalización neoliberal elevó a la enésima potencia ambas perversiones, al punto de constituirse en la amenaza más letal para la misma especie humana y su hábitat” (29). Es en este tipo de mundo en que se desarrolla la pandemia del Covid-19. Esta lo que ha hecho es agudizar las condiciones inhumanas de la gente que apenas sobrevive, a quienes la pandemia mayor ya los tenía así; el Covid-19 lo que hizo es empeorar su situación. El autor hace un llamado a no reducir la mirada en la pandemia del Covid-19, sino a ampliarla, y tomar en cuenta la pandemia mayor, que ha destruido a la humanidad y al ambiente.

En el segundo tema del primer eje, “Del distanciamiento a la convivencia con justicia”, Vega hace un agudo análisis sobre el distanciamiento de 2 metros entre las personas, que los epidemiólogos sugerían para evitar los contagios, y el distanciamiento social de más de 2 metros producido hace varias décadas por el sistema capitalista, entre la poblaciones empobrecidas como los pueblos indígenas, los inmigrantes nicaragüenses y los trabajadores del ámbito público, en relación con los sectores opulentos del país (Costa Rica). Este sistema económico se resiste a desaparecer, y se revitaliza produciendo más víctimas y reprimiendo a quienes no se someten a los dictámenes del gran capital. Recurre a la mentira y la criminalización de la protesta que, para el autor, no son otra cosa que signos de debilidad, porque no puede encarar con racionalidad los desafíos de un mundo empobrecido y al borde del colapso ecológico; por eso la violencia es la señal que más le caracteriza.

El autor para proponer una convivencia con justicia social, que sea alternativa, recurre al concepto de “entreser” del budista zen, Thich Nhat Han, cuyo significado indica que, como humanidad, nos pertenecemos los unos a los otros, que la realidad no puede estar escindida en pedazos. La irrupción de la pandemia Covid-19 hizo que nos miremos como comunidad, que entendamos que este es un problema de la humanidad donde estamos implicados todos: lo que le sucede a una persona, a un pueblo, a una nación, tiene consecuencia en los demás. Esta situación, dice Vega, nos convoca a pensarnos y vivenciarnos no solo como seres, sino “entreseres”; entonces, es necesario, afirmarnos como seres de una misma especie y con un destino común; concebirnos “entresomos” en tanto somos diferentes culturas, géneros, razas, generaciones y preferencias sexuales distintas. Nos necesitamos unos a otros para sobrevivir, y esto hay que entenderlo también en la dimensión de los saberes y conocimientos para comprender mejor la realidad. Afirma que, “El desafío no puede ser mayor. No se trata simplemente de producir la vacuna para enfrentar la pandemia. Estamos siendo

convocados a reconstruirnos como humanidad planetaria” (37). El tercer y último tema del primer eje del libro, tiene que ver con el horizonte de una “globalización lúdica” postpandemia: “[...] debemos apostar por un modelo de globalización lúdica, que reivindique los derechos de la tierra al descanso para contener el avance del cambio climático y del ser humano a una vida digna y placentera” (42).

El segundo eje temático se llama “Que se mueran los pobres: golpe letal al Estado Social de Derecho”. Al igual que en el primero, ahora también Vega se refiere a la pandemia covid-19, como un problema “menor” comparado con “la peste de la pobreza” que es producida por el modelo económico neoliberal. Lo ilustra con el caso de Costa Rica, donde los gobiernos neoliberales han ido mellando el otrora Estado de Bienestar, alcanzando su mayor desmantelamiento con el gobierno de Carlos Alvarado Quesada quien, al enfrentar la pandemia, defendió los intereses de la oligarquía empresarial y financiera, y acrecentó con el desempleo, despidos y subcontratos, el número de víctimas de la peste de la pobreza. Dice que el gobierno apostó por “salvar el capital-covid-19”, y lo ilustra con cifras económicas astronómicas reales que obtuvieron las dos principales empresas del país, el Grupo Nación y Florida and Farm; ambas redujeron en un 50% su planilla de trabajadores. Con categoría afirma: “Es realmente censurable y condenable que se aproveche una situación donde está en juego la vida de la gente, para acrecentar las arcas del capital” (54).

Siempre tratando de familiarizar el vocabulario de la pandemia con la realidad política del país, llama “discurso virulento” a los mensajes emitidos por los grupos neoliberales, encabezado por el autoritarismo del gobierno de Carlos Alvarado, juntamente con el de los medios de comunicación dominantes como La Nación, Canal 7 y Radio Monumental, contra el sector público, exponiendo a este como ostentador de privilegios abusivos, financiado con los impuestos del sector privado. Dos de los núcleos más atacados son, por un lado, los jubilados del Magisterio Nacional, con el estereotipo de “pensionados de lujo”, presentando a quien cotizó toda la vida “[...] en enemigo del pueblo y uno de los principales responsables de la crisis fiscal del país” (56). El otro núcleo lo conforman las universidades públicas, señaladas como entes de gasto público; en el fondo lo que hay es una guerra contra la cultura y el pensamiento crítico. El autor dice que se está, así, ante una situación de “valores invertidos”, y cita a Óscar Madrigal, “[...] cuando el salario de un rector de universidad causa “conmoción y repulsa nacional”, mientras que el de un presidente del Banco Central no causa ningún efecto, pues se valora más la dirección de un banco que la dirección de un centro de educación superior” (60).

Vega hace un estudio amplio y detallado del discurso virulento publicado en los medios de comunicación mencionados, contra las instituciones públicas. Ante el avasallamiento de ese tipo de discursos, la alternativa que presenta es “el antivirus costarricense”, que se expresa en la inversión social que hizo el país a mediados de siglo XX, especialmente en seguridad, salud y educación; sin eso “[...] no contaría con el valioso recurso profesional, así como de equipo e infraestructura que nos va a permitir enfrentar esta pandemia, como ya se está haciendo con medidas y acciones asertivas, y poder salir airoso” (71). Recurre a la historia y a los datos para afirmar que el mejor “antivirus” es “[...] el fortalecimiento del Estado Social de Derecho, del desarrollo al servicio de la educación, la salud y la igualdad de oportunidades;

apostar, con nuevo aliento y espíritu patriótico, por la solidaridad, el derecho y la justicia social” (71).

En el tercer eje del libro, titulado “Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal”, analiza con mayor amplitud la forma en que las políticas neoliberales, tomadas por el gobierno de Carlos Alvarado ante la pandemia, priorizaron la protección de los intereses económicos de las grandes empresas, por sobre la vida de la gente. Las medidas con respecto al enclaustramiento y la relajación fueron desacertadas en las fechas y en los tiempos de duración, y a esto se sumó la carencia de un equipo de asesores científicos para la toma de esas decisiones. Siempre ha estado latente el interés por la privatización de los mejores activos del Estado. El autor dice que se trata del “[...] comportamiento de una nación sometida y obediente, característico de un contexto de neocolonialismo globalizador de corte neoliberal. Estos gobiernos han hecho causa común con los intereses de un capitalismo de élites, encargado de declararle la guerra total al Estado Social de Derecho, último bastión de resistencia al neoliberalismo” (83).

Álvaro Vega no se limita a describir la realidad lúgubre de Costa Rica, causada por la políticas neoliberales, especialmente con el gobierno de Alvarado, sino que detecta algunos signos de esperanza en las diversas organizaciones y movimientos sociales, que han resistido los intentos privatizadores, y han reivindicado derechos humanos, revalorando la importancia del Estado Social de Derecho. Resalta, de manera particular, las luchas de los pueblos originarios.

Contrario a la tradición democrática y pacífica de la cultura costarricense, se constata que cada vez que los políticos, en contubernio con la oligarquía nativa han querido implementar las recetas neoliberales, lo han hecho con autoritarismo: “En Costa Rica ha predominado un estilo de dominación ideológica y cultural. De ahí que la violencia simbólica, mediática y política cumplan un papel fundamental en el ejercicio del poder” (90). El hecho de que los actores neoliberales recurran al autoritarismo para tratar de imponerse, lo único que revelan es su flaqueza, más aún cuando la pandemia develó que con esas medidas económicas no fue capaz de resolver los problemas de desigualdad, desempleo y empobrecimiento de la ciudadanía.

Un dato último e importante que se muestra en el texto, respecto al “cerco neoliberal” en Costa Rica, pero que también está presente en toda América Latina, es la aparición desde hace algunas décadas de los partidos fundamentalistas religiosos, que han venido a oxigenar desde el terreno de las subjetividades, a los partidos tradicionales y se han sumado a sus propósitos privatizadores en los diferentes países, insertándose en los distintos grupos sociales, pero particularmente en los sectores más empobrecidos, donde las oligarquías nacionales no han tenido mayor aceptación.

Álvaro Zamora

Reseña: Prada Ortiz, Grace (2013) *El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro*. Heredia: EUNA. 108 p. 21 cm

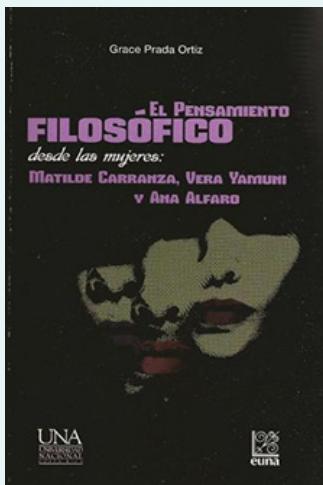
RESUMEN

Se refiere aquí el contenido del libro y se destacan algunos de sus aciertos temáticos, pero se advierten debilidades en el planteamiento de la autora, en la metodología empleada por ella e incluso su elección de contenidos y también en la rigurosidad editorial.

Abstract: The book's content is reviewed here, highlighting some of its thematic successes, but weaknesses are also noted in the author's approach, the methodology she employs, and even her choice of content and the editorial rigor.

*En una sociedad como la nuestra
son bien conocidos los procedimientos de exclusión*

-M. Foucault. *El orden del discurso-*



Autor/ Author

Álvaro Zamora

Instituto Tecnológico de Costa Rica
Círculo de Cartago

ORCID ID: 0009-0008-2599-0764

Correo: zamorar5@gmail.com

Recibido: 28/04/2025

Aprobado: 08/05/2025

Publicado: 08/07/2025

Conviene entender que la Filosofía es, entre otras cosas, una profesión y que, pese a recibir ataques de politicastros, ignoraros o personas malintencionadas, hoy se puede sostener, con argumentos sólidos y amplios, que la educación del país mejoraría considerablemente si se implementara como materia obligatoria desde los niveles preescolares. Filósofas costarricenses muy destacadas -como Elizabeth Muñoz, Ana Lucía Fonseca, Katty Arroyo y Jacqueline García, entre otras- ofrecen al país un legado teórico-práctico pertinente y nutrido en relación con esa y otras competencias de dicha disciplina.

Uno de los problemas más evidentes para comprender la filosofía y sus alcances procede, seguramente, del uso que en el argot popular suele darse a dicho término. Muchos lo

utilizan como vago sinónimo de *forma de vida, opinión general, concepción del mundo, ideología, metafísica o espiritualismo, creencia, moralidad, motivo para construir un proyecto de vida e incluso disposición para dirigir un equipo de futbol o emprendimientos de índole diversa*. El tema merece una atención escrupulosa y sistemática que excede la recensión de este libro; pero conviene mencionar el asunto porque la autora de *El pensamiento filosófico desde las mujeres: Matilde Carranza, Vera Yamuni y Ana Alfaro* -cuyas calidades académicas son incuestionables- no se presenta como profesional en filosofía, sino como “Doctora en Estudios Latinoamericanos” y “Máster en Ciencias Históricas”. Puede entenderse, por tanto, el tipo de enfoque que ha dado al libro y las debilidades propiamente filosóficas del mismo.

La Dra. Maribel Soto Ramírez -que comparte la referida formación académica con la autora- ha incluido en el “Prólogo” del libro un sugestivo pero ambiguo pensamiento en torno al “término arqueología”. Acaso por ello algún lector interesado en la filosofía evocará ciertos planteamientos de Foucault o de otros teóricos¹. Pronto se dará cuenta, sin embargo, de que aquí tal término se usa cual analogía, y que el libro también carece de un acercamiento propiamente arqueológico a los tópicos que plantea.

A contrapelo de la promesa implicada en el título, Soto indica que el “objetivo” de la obra es “[...] completar la historia que aún falta de la Historia: aquella construida por las mujeres” y aclara -de nuevo alejada del título- que la voluntad y la pasión de la Dra. Prada Ortiz está dedicada a “[...] historiar el aporte femenino a la construcción del pensamiento latinoamericano”. Es evidente que tal objetivo puede lograrse sin enfrentar problemática filosófica alguna, como sucede en este caso. El libro tampoco propone o al menos refiere un método filosófico para dar cuenta de la producción de Yamuni, Alfaro y Carranza, referidas en el título.

El apartado final de la “Presentación” (11 líneas) informa que el “esfuerzo intelectual” de la autora es “visibilizar a las filósofas de nuestro país”. Motiva esa afirmación para aventurar la idea de que tal esfuerzo será *internalista* y, por tanto, desbrozará analíticamente y críticamente el pensamiento de esas tres pensadoras; pero eso no sucede. Tampoco se plantean, en lugar alguno del libro, los lineamientos ontológicos, lógicos y epistemológicos que orientan sus obras; ni siquiera se plantean sistemáticamente las posibles implicaciones éticas, estéticas y metodológicas de sus trabajos.

Conviene advertir que la búsqueda de los lineamientos indicados no respondería a unos criterios “patriarcales” que Prada menciona y censura en sus páginas, sino a exigencias relativas a lo que ella misma insinúa en el título del libro.

A lo largo de los tres ensayos incluidos en el volumen de marras, Prada (19) se esfuerza en mostrar que, si bien “[...] las mujeres [...] han dado a este país el soporte necesario para que se asentara el estilo de vida democrático y solidario que conocemos hoy, su quehacer no ha sido registrado con la rigurosidad que se ha hecho con los hombres”.

Paradójicamente, esa observación golpea de vuelta a la autora. Lo hace de forma aplastante, pues Prada no entrega al lector un libro filosóficamente riguroso, pese a que -probablemente- el legado de las mujeres costarricenses que se han dedicado a la filosofía es cuantioso, respetable y, en algunos casos, verdaderamente señero.

En tal sentido hubiera sido conveniente que Prada ubicara a Carranza, Yamuni y Alfaro en relación con otras filósofas de este país y del orbe. Más complejo quizás, pero necesario, sería explicar por qué ella las considera *filósofas* pues, como es harto conocido, en predios del pensamiento nacional hay aportes femeninos que desde un punto de vista teórico resultan importantísimos, aunque no sean específicamente filosóficos.

Es verdad que Carranza (1892-1981) fue una de las primeras mujeres que obtuvo el título de *Doctor of Philosophy, Ph.D.*² pero los dos ensayos de ella referidos por Prada (“Trabajar con cariño”, de 1920, y “Educación doméstica” I, II, II, IV, de 1922), pese a sus implicaciones educativas y éticas, carecen de propósitos específicamente filosóficos.

Resulta curioso que Prada acuse a Roberto Brenes Mesén de haber sido un “patriarca”³ que, si bien “aceptó la igualdad [de hombres y mujeres] en el plano del discurso y la retórica”, “en la práctica estableció límites” a dicha igualdad. También lo critica severamente por haber recomendado a Carranza “[...] como si se tratara de una criada” en un texto que dice: “[...] la señorita Carranza es una trabajadora excelente, y es una persona de quien se puede fiar” (34).

Tal crítica resulta cuando menos paradójica sino tendenciosa, pues la misma autora festeja las propuestas de Carranza en favor de “el modelo de escuela ménager”, al que ella -como bien puede recordarse- presentaba como “[...] una alternativa viable [para] profesionalizar el trabajo doméstico” (36) en un contexto social e ideológico poco equitativo para las trabajadoras. Con la señora Prada, el lector⁴ podría festejar las contribuciones de Carranza en tales aspectos, pero, para dar sentido al título, sería necesario mostrar que se trata de aportes propiamente filosóficos.

Prada se conforma con una afirmación que no se desprende de lo expuesto sobre el pensamiento de Carranza: “En 1951, esta filósofa abrió la puerta de la filosofía a nuevas generaciones de filósofas de Costa Rica” (40). Cual fundamento de tal afirmación, solo ofrece una falacia no formal muy utilizada por los que ella denomina *patriarcas culturales*, los cuales, tras obtener un título, se olvidan de ejercer oficio o pensamiento en predios del campo estudiado. Si, como afirma Prada, “[...] el mayor mérito de Matilde Carranza reside en ser la primera mujer que se doctoró en Filosofía, campo de estudio considerado exclusivo para mentes superdotadas masculinas” (40), su aporte a *La Filosofía* podría ser más angosto que un buen examen de bachillerato.

El segundo ensayo ilumina la figura de Ana Isabel Alfaro, quien se recuerda como una respetable profesional en filosofía. Como profesora universitaria, se interesó por asuntos de metodología, epistemología y pedagogía. Precisamente por eso, Alfaro ha sido considerada como una especialista en filosofía de la educación, un área a la que, por respeto a su legado y orientación para el lector, Prada hubiera debido perfilar adecuadamente. Doña Isabel publicó numerosos artículos. Su tesis *Análisis filosófico de las políticas educativas en Costa Rica (el caso de la educación pública, 1960-1975)* todavía puede leerse con interés, quizás como punto de referencia histórico y también como motivo de inspiración.

El ensayo que Prada dedica a Alfaro abunda en citas textuales de dicha pensadora y de comentaristas que dieron atención a su legado, pero, como en el caso de Matilde Carranza, está lejos de ser un estudio filosóficamente significativo y certero de las ideas sostenidas por Alfaro. Causa perplejidad que la lectura de pares con que cuenta

la EUNA no haya advertido esa y otras inconsistencias del texto. Más sorprende el hecho de que la obra ya había sido publicada en el año 2005 en los *Cuadernos Prometeo* (N. 13), aunque bajo el título *El ensayo feminista en Costa Rica*. Las implicaciones académicas de ello podrían merecer atención.

Ese capítulo segundo capítulo podría convertirse en el prólogo de un eventual libro, donde se profile adecuadamente a Doña Isabel como una de las “[...] forjadoras del pensamiento costarricense y constructoras de nuestra identidad desde las mujeres” (96). Aplauso anticipado para quien se encargue de tarea tan oportuna y necesaria.

El tercer ensayo de este libro resulta sorprendente, pues Prada ignora a muchas costarricenses que -directa o indirectamente- han aportado ideas al pensamiento filosófico del país⁵.

Si solo se interesara en las filósofas costarricenses, Prada tendría que levantar un listado nutrido y dar curso a un largo proyecto de investigación para ubicarlas en contextos teóricos muy diversos. Ignorarlas en un libro con título tan ampuloso, puede ser interpretado como menorprecio para destacadas filósofas del país. Por eso resulta extraño que Prada incluya en la obra un perfil de Vera Yamuni. Que la presente como “pensadora latinoamericana” en un libro de esta factura, no aminora la incomprensible determinación de incluirla en filas de la filosofía costarricense, mientras ignora a filósofas que aquí trabajan seriamente.

Con exceso de patriotismo (quizá con falta de comprensión o de prudencia) algunos ideólogos y politicasteros han querido re-costarriqueñizar a varios artistas que, tras años de infortunio, salieron del país y supieron triunfar bajo la tutela de instituciones, amistades o banderas extranjeras. Posiblemente, Prada pretenda algo semejante, pues Vera Yamuni nunca realizó en Costa Rica labor filosófica apreciable. Ciento es que nació en este país; pero cursó los estudios avanzados de filosofía en el exterior y ninguno de sus méritos como filósofa o como médica supone o implica un nexo esencial con el pensamiento o con la academia costarricense. Tras la lectura de un libro tan carencial desde el punto de vista filosófico, se infiere que la razón de fondo para la escogencia de Prada es que Yamuni “[...] hizo una lectura feminista de los clásicos de la filosofía que expone la misoginia de los insignes pensadores” (86). Razón de gusto, opción ideológica o de partido seguramente, pues en Costa Rica hay suficientes pensadoras feministas de fuste, y no solo en el gremio filosófico, sino en las ciencias naturales y sociales.

En su reflexión final, la Dra. Prada revalida su interés de fondo: poner de manifiesto que “al pensamiento nacional le hace falta esa mirada de mujer” que ella nos brinda. Con prudencia y no sin regocijo, hoy podemos informar que miradas de tal género dejaron de ignorarse en Costa Rica –como en otros lugares– desde hace tiempo.

El libro termina con una sección de bibliografía que resulta sugestiva en relación con varios temas transversales del libro, y que puede orientar a quienes se interesan en lo que hoy se denomina, con menos precisión que sesgo abiertamente ideológico, como *estudios de género*.

Notas

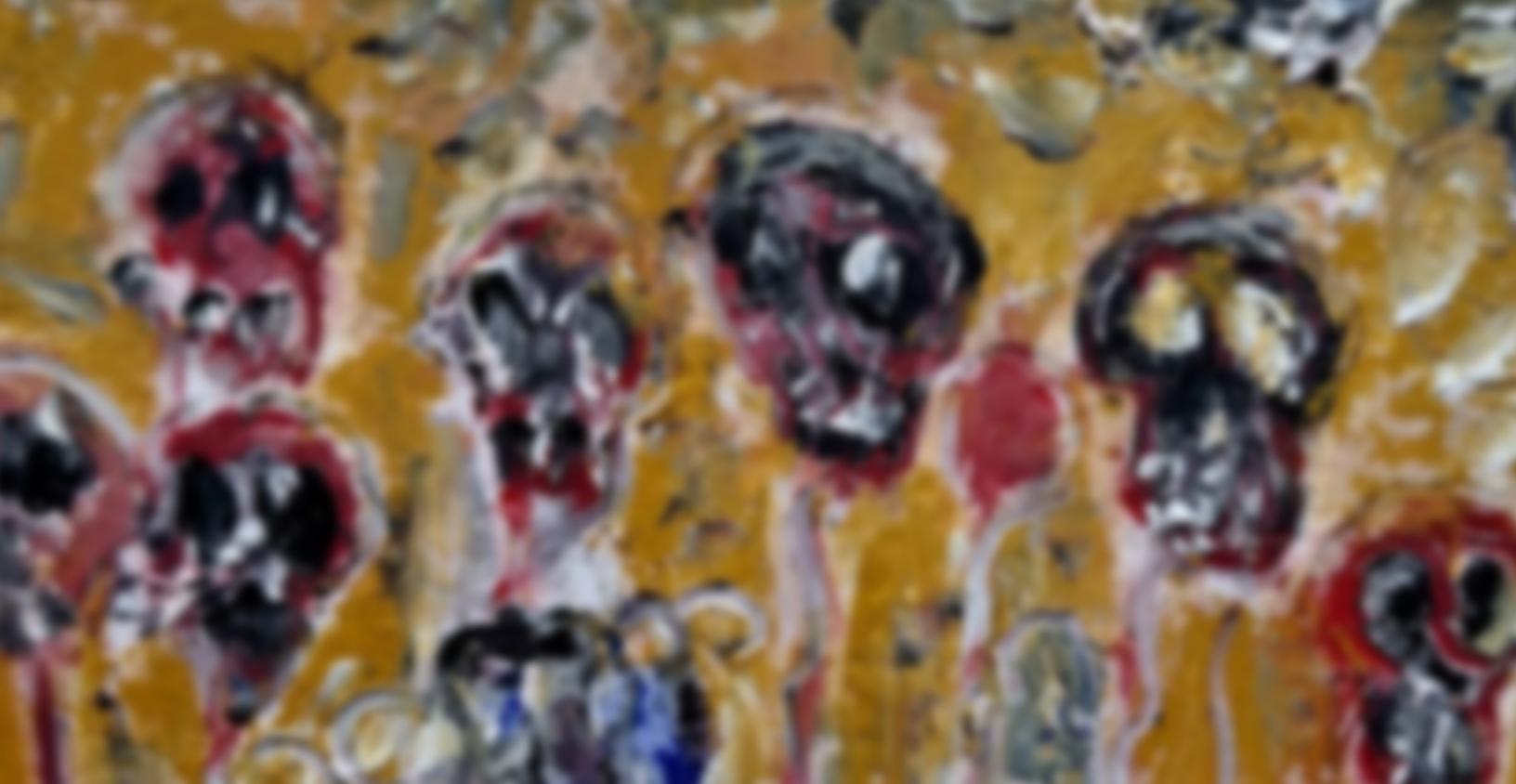
¹ Dados ciertos criterios del libro reseñado, y para evitar confusiones idiomáticas e incluso prejuicios ideológicos de inclinación genérica, se aclara que ese uso de la palabra teóricos corresponde al que extensa y claramente explica la RAE (cfr. *Nueva gramática de la lengua española*) y que se “aplica a los sustantivos que denotan indistintamente animales o personas de sexo masculino o femenino”; desde luego que, al usar en el texto la expresión “algún lector” y el término “teóricos” (no la innecesaria perifrasis “teóricos y teóricas”) quien escribe esta recensión entiende e incluye, además, a todos los seres humanos cuya opción relativa a la sexualidad es de otra índole.

² Conviene que el lector investigue los criterios, la tradición y la forma del sistema estadounidense para otorgar sus títulos Ph.D. (Philosophy Doctor) que no necesariamente califican a su portador como filósofo de profesión. Un físico, un educador o cualquier especialista en otra profesión distante de *La Filosofía* podría ostentar un Ph.D. Prada se informa que el Ph.D obtenido por Matilde Carranza en la Universidad de Wisconsin corresponde a “Doctora en Filosofía y Letras”. El sistema estadounidense otorga también otro tipo de doctorados. Este tema puede resultar interesante para reflexionar sobre la inconsistencia de nuestro sistema en cuanto a la entrega y al uso (o abuso) de doctorados.

³ Lo señalo, pues no parece que Prada use el término en los sentidos castizos de “anciano, jefe, cabeza, sabio [...] obispo, prelado” reconocidos por el DRAE, sino con el matizado de odio que el término cobra en ciertas orientaciones ideológicas feministas.

⁴ Entiéndase: todo el que lea el libro, sea mujer, varón o practique cualquier opción de esa variada sexualidad que hoy, a contrapelo de la ciencia (y ya sea por confusión idiomática, ideología seducción lingüística foránea o prejuicio mal justificado) suele ser entendida cual opción de género.

⁵ Que no es corto ni pobre -vale decirlo- sino muy adusto, riguroso y profundo. Es más, pese a la dificultad que tienen los profesionales costarricenses en filosofía para ser tomados en cuenta por organizaciones o foros internacionales, ellos han construido un legado filosófico muy superior (en coherencia y criterios teóricos) a los infundios ideológicos de autores como Dussel o Zea. Vale la pena abrir debate sobre ello.



VI

Sobre las personas autoras



Sobre las personas autoras

Raúl César Arechavala Silva

(Buenos Aires, Argentina, 1948). Lic. en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, máster en Tecnología Educativa (ILCE)(México) y Dr. en Educación, Universidad La Salle Cr. Miembro de la Academia Hondureña de la Lengua y profesor de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras desde 1979. *Prólogo, comentarios y apéndice de la edición del Contrato Social de Rousseau* (Guaymuras, Honduras), (1989)). *El estado en Hegel* (Revista Paraninfo) (2002). *El arca de Oscar Acosta, o las ironías del destino.* (Revista de la Academia hondureña de la Lengua) (2008) y otras publicaciones. **ORCID ID:** 0000-0001-8002-2557.

Correo electrónico: rarechavala@gmail.com

Dan Abner Barrera Rivera

Peruano-costarricense. Bachiller en Teología de la Universidad Nacional de Costa Rica. Licenciado en Teología del Seminario Bíblico Latinoamericano (hoy Universidad Bíblica Latinoamericana). Licenciado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica. Magíster en Derechos Humanos en la Universidad Estatal a Distancia; realizó estudios de posgrado en Ciencias Políticas en la Universidad de Costa Rica. Académico Investigador del posgrado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (IDEAL) de la Universidad Nacional de Costa Rica. Ha participado con ponencias en coloquios y congresos nacionales e internacionales. Artículos: “Acercamientos y distanciamientos entre Costa Rica y la Revolución Cubana: algunas relaciones de hostilidad y deferencia”, en *Repertorio Americano*. “Antecedentes del fundamentalismo religioso: apuntes para entender el neopentecostalismo” en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. “El fundamentalismo religioso: la violencia simbólica en dos iglesias neopentecostales en Costa Rica” en *Latinidade*. “América Latina: la ciencia moderna y el pensamiento neoliberal” en el libro *Temas globales de los derechos humanos en América Latina*. Libros: Autor y editor con Rafael Cuevas y Andrés Mora: (2021). *Visiones sobre Centroamérica: En el 200 aniversario de su independencia (3 Tomos)*. **ORCID ID:** 0000-0003-3441-5899.

Correo electrónico: abr32@hotmail.com

Luis Camacho

Profesor jubilado de Escuela de Filosofía, de la Universidad de Costa Rica; miembro de la Asociación Costarricense de Filosofía; de la International Development Ethics Association (IDEA) y de la Red Iberoamericana Leibniz. Es Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid; Ph.D., Catholic University of America, Washington D.C. Fue director de la Escuela de Filosofía (1976-1979), director de la Sede de Occidente (1979-1983) Decano de Posgrado (1990-1994) y Vicerrector de Docencia (1996-2000). Fue profesor invitado en la Universidad Autónoma de Honduras (1983), Universidad de Denver (1990) y Swarthmore

College (1994). Investigador invitado en Catholic University of America (1984), Council for Research in Values and Philosophy (Washington D.C.) (1984) y Michigan State University (2001). Algunos libros publicados son: *Cultura y Desarrollo desde América Latina* (en colaboración, Editorial Universidad de Costa Rica, 1993), *Lógica Simbólica Básica* (EUCR-Limusa, 2003), *Tecnología para el Desarrollo Humano* (2005) y *Lectura inteligente, lógica en la enseñanza de la literatura y del español* (Costa Rica: MEP-UNESCO, 1a. ed. 2008 y 2a. ed. 2009). **Correo electrónico:** lcn20032003@yahoo.com

Randall Carrera

Doctor Cum Laude en Filosofía por la Universidad de Granada en España. Profesor Asociado de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Coordinador de la opción metodológica de los Seminarios Participativos de la Escuela de Estudios Generales. Sus líneas de investigación giran en torno al pensamiento de Xavier Zubiri y su recepción en América Latina por parte de su discípulo Ignacio Ellacuría. Actualmente es parte del equipo editor de las obras completas de Ignacio Ellacuría (Editorial Comares- Universidad de Granada). **ORCID ID:** [0000-0003-3986-4220](https://orcid.org/0000-0003-3986-4220). **Correo electrónico:** carrera1526@gmail.com

Umaña Jonathan Delgado Ledezma

Bachillerato y Licenciatura en Arte y Comunicación Visual, Licenciatura en Docencia, Maestría en Administración Educativa, Bachillerato en Diseño Publicitario. Profesor de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica. Líneas de investigación: Arte, diseño, arquitectura. **ORCID ID:** [0009-0000-2331-8220](https://orcid.org/0009-0000-2331-8220). **Correo electrónico:** calixto1421@hotmail.com

Rogelio Laguna

Maestro y candidato a doctor en Filosofía por la UNAM, casa de estudios donde es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras y de la Facultad de Derecho. Ha realizado estancias de formación e investigación en la Universidad de Borgoña, la Universidad de Barcelona, la Universidad de Salamanca, la Universidad de Córdoba (Argentina) y la Universidad del Valle (Colombia). Ha coordinado con Mónica Gómez los libros “Sofística y pragmatismo” (2020), “Perspectivas éticas para un mundo diverso” (2015), “Desafíos éticos de la diversidad cultural para una ciudadanía de calidad” (2015) y es autor de “Habitaciones del pensamiento. La ciudad en la filosofía de Marfa Zambrano” (2015). **ORCID ID:** [0000-0002-6967-3911](https://orcid.org/0000-0002-6967-3911). **Correo electrónico:** rogeliolaguna@filos.unam.mx

Calixto Huanca Cárdenas

Teólogo y filósofo peruano, radicado en Costa Rica desde 1985. PhD. Doctor en Educación. Doctor en Teología graduado con honores “Summa Cum Laude”. Egresado del Doctorado en Gestión Pública y Ciencias Empresariales del ICAP. Académico/investigador de la Universidad de Costa Rica. Autor de algunas obras, “Teología colonial. Reflexiones sobre la condición humana”, “El Tawuantinsuyo los incas, su espiritualidad y vida social ante el pensamiento binario occidental”, “Costa Rica, sociedad y educación. Responsabilidad y rendimiento académico”. Además de la presente que está en prensa “Repensar del Estatuto Epistemológico de la Teología de la Iglesia”. Así mismo es autor de artículos aca-

démicos y científicos. Áreas de investigación: cultura/ético-política, religión y espiritualidad. **ORCID ID:** [0009-0009-4744-469X](https://orcid.org/0009-0009-4744-469X). **Correo electrónico:** calixto1421@hotmail.com

Peggy von Mayer Chaves

Profesora jubilada de la Escuela de Filología, Lingüística y Literatura, de la Universidad de Costa Rica, en el Departamento de Filología Clásica, llegó a la categoría de catedrática universitaria. Es Licenciada en Filología Española y Magister Litterarum en Literatura Española por la Universidad de Costa Rica. Doctora en Literatura por el Doctorado Interdisciplinario en Literatura y Artes en América Central (DILAAC) de la Universidad Nacional. Es investigadora, crítica literaria y promotora cultural. Ha publicado múltiples artículos en revistas especializadas. Editora de la primera edición de las “Obras Completas” de Eunice Odio y de Basileo Acuña, entre otras publicaciones. **Correo electrónico:** vonmayer@yahoo.es

Randall Carrera

Doctor Cum Laude en Filosofía por la Universidad de Granada en España. Profesor Asociado de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. Coordinador de la opción metodológica de los Seminarios Participativos de la Escuela de Estudios Generales. Sus líneas de investigación giran en torno al pensamiento de Xavier Zubiri y su recepción en América Latina por parte de su discípulo Ignacio Ellacuría. Actualmente es parte del equipo editor de las obras completas de Ignacio Ellacuría (Editorial Comares- Universidad de Granada). **ORCID ID:** [0000-0001-7356-1181](https://orcid.org/0000-0001-7356-1181). **Correo electrónico:** joan.mejia@mi.unc.edu.ar

Jonathan Piedra-Alegría

Filósofo y abogado. Doctor «cum laude» en Filosofía (Universidades de Salamanca y Valladolid), especializado en ética de la inteligencia artificial. Máster en Derechos Humanos (UNA, Costa Rica) y Filosofía Contemporánea (UOC). Profesor e investigador en la Universidad de Costa Rica y coordinador de la Cátedra de Humanidades Digitales. Participa en redes académicas sobre transhumanismo, bioética y humanidades digitales. Su trabajo aborda los aspectos éticos, políticos y filosóficos de las tecnologías disruptivas y la inteligencia artificial desde perspectivas críticas. **ORCID ID:** [0000-003-4532-4415](https://orcid.org/0000-003-4532-4415). **Correo electrónico:** jonathanjonas.piedra@ucr.ac.cr

Jonathan Pimentel Chacón

Catedrático en la Universidad Nacional. Coordinador del Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional. Como antecedente de este trabajo ha publicado recientemente “El adversario y el compañero. Cuestiones animales I” Praxis 81 (2020), 1-31; “El hombre es bestia para el animal” Praxis 85 (2022), 1-18. Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. **ORCID ID:** [0000-0003-4107-7656](https://orcid.org/0000-0003-4107-7656). **Correo electrónico:** jonathan.pimentel.chacon@una.cr

Abdiel Rodríguez Reyes

Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco-EHU y profesor de Tiempo Completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Coordinador del Grupo de Investigación: Pensamiento Crítico y Comunidad, registrado en la

Vicerrectoría de Investigación y Postgrado (VIP-UP). Editor de la revista Cátedra del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades, de Sociedades de la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado y, de Temas de nuestramerica. Ha sido investigador visitante en el Centro de Investigación Históricas, Antropológicas y Culturales. Forma parte de la Asociación Centroamericana de Filosofía, de la cual fue su presidente y, de la Asociación de Filosofía y Liberación. Entre sus principales libros: Humanidades, crisis y Filosofía (UP-VIP); Los espíritus contrapuestos. Maquiavelo y lo clásico (Pentalfa, España); Pensamiento crítico: Ensayos sobre Filosofía de la liberación y decolonialidad (Heraldos, Perú). Y, recientemente Enrique Dussel y la crítica a la modernidad (Heraldos, Perú). **ORCID ID:** [0000-0001-9186-0986](https://orcid.org/0000-0001-9186-0986).
Correo electrónico: abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa

Xicoténcatl Servin

Ciudad de México, 9 de enero de 1994. Estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde actualmente es postulante al doctorado. Sus principales intereses son la docencia y la investigación. Se especializa en el ámbito de la ética y en especial en temas relacionados con la ecoética. Además de dedicarse a la filosofía, también es ensayista y escribe poesía, género en el que ha sido distinguido en diversos premios nacionales. Actualmente funge como responsable de educación continua del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad. **ORCID ID:** [0009-0000-0756-5010](https://orcid.org/0009-0000-0756-5010).
Correo electrónico: xicotencatlserving@gmail.com

Jorge Alberto Villeda Bojorque

Licenciado en filosofía por la Universidad nacional autónoma de Honduras y Abogado por la universidad tecnológica de Honduras, Magister Artium en Filosofía por la Universidad Francisco Marroquín en Guatemala y maestrante en la maestría en literatura Centroamericana por la Universidad nacional autónoma de Honduras. Doctorando en derecho por la Universidad nacional autónoma de Honduras. Es profesor en la Universidad nacional autónoma de Honduras en el departamento de filosofía y en la universidad tecnológica de Honduras en la facultad de Derecho. **ORCID ID:** [0000-0001-7256-7629](https://orcid.org/0000-0001-7256-7629).
Correo electrónico: jorgevilledabojorque@hotmail.com

Simon Vurayai

Es professor de la Universidad de Johannesburgo. Es investigador postdoctoral sénior del Centro Ali Mazrui de Estudios de Educación Superior. Es Doctor en Educación en Socioeducación. Cuenta con más de 25 publicaciones. Es coeditor de tres volúmenes y autor único de un libro publicado hasta la fecha. Sus líneas de investigación son la sociología del conocimiento y el currículo, la educación superior, la sociología digital, la sociología de la desigualdad y los estudios de género. **Correo electrónico:** vurayaish@gmail.com

Jimmy Wahsburn Calvo

Profesor catedrático de la Escuela de Filosofía y la Sede del Atlántico, Universidad de Costa Rica. Ph. D. en Filosofía con una investigación doctoral sobre autonomía personal.

Actualmente, presidente del Comité Ético-Científico de la UCR. Miembro de la red Laboratorio Iberolatinoamericano de Ética y Salud Pública (CYTED). **ORCID ID:** [0000-0002-1686-0748](https://orcid.org/0000-0002-1686-0748).
Correo electrónico: jimmy.washburn@gmail.com

Álvaro Zamora Castro

Doctor en Filosofía (UCR); estudios complementarios: Universidad de Würzburg (becario DAAD). Profesor universitario jubilado; dirigió la Escuela de Ciencias Sociales del ITCR. Miembro del Círculo de Cartago, cuya Revista Coris dirige. Consejos editoriales: Revista Azur y Philosophica.org; dirigió la Revista Umbral (COLYPRO). Miembro de ACOFI, del Círculo Costarricense de Fenomenología, de la Asociación Casa de la Cultura de Heredia y de la Asociación Internacional de Críticos de Arte, de cuyo Censorship and Freedom of Expression Committee forma parte. Autor, editor y coautor de numerosos libros, artículos especializados y periodísticos. Sus libros De Federico y L'Agüela (EUNED, 2008) y La moral es infiel (EUNED, 2022) han sido galardonados. **ORCID ID:** [0009-0008-2599-0764](https://orcid.org/0009-0008-2599-0764).
Correo electrónico: zamorar5@gmail.com

Jonathan Delgado Ledezma

Costarricense. Profesor de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica. Tiene un Bachillerato y Licenciatura en Arte y Comunicación Visual, y una Licenciatura en Docencia, Maestría en Administración Educativa, Bachillerato en Diseño. Sus líneas de investigación: son las siguientes: Arte, diseño, arquitectura. **ORCID ID:** [0009-0000-2331-8220](https://orcid.org/0009-0000-2331-8220).
Correo electrónico: jonatan.delgado@ucr.ac.cr

