



Resonancias

Revista de Filosofía

Nº 20 / Diciembre 2025



Resonancias

Revista de Filosofía

RESONANCIAS. REVISTA DE FILOSOFÍA N° 20 • AÑO 2025 • ISSN: 0719-790X

DIRECTOR: Felipe Álvarez Osorio, Universidad de Chile, Chile.

EDITOR EJECUTIVO: Javier Castillo Vallez, Universidad de Chile, Chile.

ASISTENTE EDITORIAL: Nicolás Rojas Cortés, Universidad de Chile, Chile.

EDICIÓN: Patricia Ayala

DISEÑO: Rosana Espino

Sumario

ARTÍCULOS

Martin De Mauro-Rucovsky	En el punto ciego que abre la tierra	7-23
Andrea Báez-Alarcón y Javier Ignacio Fattah-Jeldres	Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes	25-37
Nicolás Fuentes-Valdebenito, Isaac Carballo y Santiago Ullauri-Betancourt	Ética cívica y razón pública: aportes y tensiones frente al ideal de libertad individual	39-53
Leyla Carolina Pérez-Canales	Más allá de la oposición entre la ética de la justicia y la del cuidado: Carol Gilligan y la formulación de una ética de lo humano	55-66
Ricardo Falla-Carillo	Filosofía de la liberación e histórica koselleckiana: una interpretación renovada del tiempo latinoamericano	67-82
Adriano Martins-Costa y Fabiana Prazeres-Martins	Conciencia e Inteligencia en la Era de los Grandes Modelos de Lenguaje	83-93

RESEÑAS

Ana María Cristi	Cristóbal Durán & María Luisa Figueroa (edición y selección). <i>Desear la diferencia.</i> <i>Conversaciones con Félix Guattari.</i> <i>Encuentros en Chile, 1991</i>	97-101
------------------	--	--------

Joel Arenberg-Nissin

Luis Enrique Alonso y
Carlos J. Fernández Rodríguez.
*Capitalismo y Personalidad:
transformaciones de la identidad
en la empresa contemporánea*

103-107

Martin Ignacio Molina

Stefanie Dach.
*Wilfrid Sellars on truth: between
immanence and transcendence*

109-113



En el punto ciego que abre la tierra

In the blind spot that opens the earth

MARTIN DE MAURO RUCOVSKY¹

Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFFyH),
Universidad Nacional de Córdoba. Instituto de Humanidades (CONICET)

Fecha de recepción: 15/04/2025

Fecha de aceptación: 28/08/2025

Resumen

El texto revisita la evolución de la biopolítica foucaultiana y cuestiona su matriz conceptual: ¿Qué umbrales y tensiones habitan al interior de la mecánica biopolítica, especialmente, a la luz de la crisis climática, los procesos de colonización y genocidio en América Latina que dan inicio a un proceso de transformación de las condiciones geológicas y ambientales de los territorios? Se postula que el colonialismo constituyó el “primer y mayor despliegue biopolítico de la modernidad”, funcionando como un laboratorio para formas de disciplina y explotación. La plantación ejemplifica esta biopolítica colonial que implicó una “avanzada biológica”, esclavitud multiespecífica y la “masiva instrumentalización de la vida de los otros”. Este enfoque propone expandir la noción de “vida” más allá de lo biológico, integrando la agencia de lo no-humano (geos, virus, animales y plantas) y las cosmovisiones indígenas, que consideran lo ancestral y lo no-vivo, parte esencial de la vida colectiva.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA7: De Mauro-Rucovsky, M. (2025). En el punto ciego que abre la tierra. *Resonancias*, (20), 7-23. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78592>

En MLA: De Mauro-Rucovsky, M. “En el punto ciego que abre la tierra.” *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 7–23. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78592>.

Palabras clave: biopolítica, humanidades ambientales, plantación, colonialidad, ecología

Keywords: Biopolitics, Environmental humanities, Plantation, Coloniality, Ecology.

¹ <https://orcid.org/0000-0001-9423-9474>

Abstract

The text revisits the evolution of Foucaultian biopolitics and questions its conceptual matrix: What thresholds and tensions reside within the biopolitical mechanics, especially in light of the climate crisis and the processes of colonization and genocide in Latin America that initiated a process of transformation of the geological and environmental conditions of the territories? It is posited that colonialism constituted the “first and largest biopolitical deployment of modernity,” functioning as a laboratory for forms of discipline and exploitation. The plantation exemplifies this colonial biopolitics, which involved a “biological vanguard,” multispecies slavery, and the “massive instrumentalization of the lives of others.” This approach proposes to expand the notion of “life” beyond the biological, integrating the agency of the non-human (geos, viruses, animals, and plants) and indigenous worldviews, which consider the ancestral and the non-living an essential part of collective life.

¿Cómo se escribe la historia?

La particularidad histórica de las formas políticas de la modernidad implica un desplazamiento dentro de la obra foucaultiana que va desde un análisis de los discursos (una arqueología de las ciencias humanas) en dirección a una analítica del poder (o una genealogía del presente). Nos encontramos, en efecto, ante una problematización histórica que se sitúa en un poder soberano despótico hacia un poder disciplinar, y de este hacia un biopoder de seguridad o una gestión gubernamental que motiva tanto al surgimiento de los estados nacionales (monopolio administrativo que logra ligar las poblaciones humanas a la tierra, el trabajo y el capital) como los procesos de subjetivación (la configuración de sujetos adaptados y normalizados para el trabajo, la industria y el cultivo).

Digamos que desde el derecho soberano de «hacer morir o dejar vivir» o un poder de *patria potestas*, historiográficamente un tipo de poder a la vez feudal y monárquico, que se ejerce de manera directa sobre la muerte, ligado a un soberano —el rey con sus insignias, cortejos y conmemoraciones—, cuya escenificación es una macrofísica del poder, el carnaval de la atrocidad y el espectáculo punitivo (el patíbulo, los verdugos y la confesión como producción de verdad). Seguido por las reformas humanistas (finales del siglo XVIII) que instauran los dispositivos disciplinarios; es decir, el conjunto de técnicas y procedimientos que ponen atención puntillosa al detalle (el trabajo, la higiene, la actividad gimnástica, el aprendizaje escolar). Lo que adquiere preponderancia es una microfísica del poder que se ejerce mediante el estudio minucioso de las aptitudes del cuerpo, de las funciones vitales y del espacio serial, de los espacios de encierro, instituciones de secuestro y la táctica arquitectónica de los panópticos mediante la normalización de los individuos. Su modelo arquitectónico espacial funciona

sobre la base del monacato religioso y el claustro, luego el trabajo industrial y del cuerpo obrero proletario, la cárcel y la prisión, el asilo psiquiátrico, los cuarteles y regimientos, escuelas y hospitales. Las arquitecturas disciplinarias serán el producto secularizado de las células de aislamiento monástico que, en un marco de racionalización económica y de reforma cuáquera y protestante, van a convertirse en un dispositivo penitenciario. La consolidación del poder disciplinario resulta complementaria de la emergencia del capitalismo industrial (revitalización de la regla de San Benito: *ora et labora*), a través de la vigilancia, la normación y el control, pero sujetando el tiempo de la vida al tiempo de la producción, con lo cual se busca producir “cuerpos políticamente dóciles y económicamente rentables” (Foucault 1987, 223-255).

Y, finalmente, la consolidación de un biopoder que se sitúa en una relación positiva con la vida, en el momento en que la vida como ser viviente entra como cálculo y estrategia política, el “umbral de modernidad biológica” (Foucault 1976, 188) a través de dispositivos de seguridad, de normalización y de la gubernamentalidad, que implican una distribución en espacios abiertos y moldeables. Así, durante el siglo XVIII, la aparición de la vida en el escenario de la política adquiere una centralidad inusitada porque la vida humana dejó de ser vista como un don de Dios, o como el polo opuesto de la muerte para convertirse en un efecto de la acción política. La vida como algo que puede ser producido, administrado y gestionado por el Estado, como resultado de la intervención y planificación humana sobre un medio ambiente. Así pues, el objetivo principal del gobierno de la población -conjunto de seres vivos- es el arte de gobierno denominado gubernamentalidad, cuya forma mayor es la economía política, su instrumento técnico son los dispositivos de seguridad que le seguirán luego la razón de estado y el liberalismo.

Aunque sabemos también que el interés biopolítico por la vida está vinculado a la formación del capitalismo, pero no a su fase industrial sino a un antecedente decisivo, el período de violenta acumulación originaria que tiene su génesis en la conquista de América. Antecedente que nos permite entrever que la emergencia de las instituciones disciplinarias (cárcel, escuelas, regimientos y hospitales) y la mecánica industrial fueron un laboratorio previo en los procesos de colonización en América y que procesaron más que cuerpos humanos: distintos cultivos y especies de ganado, animales y plantas también fueron capturados en esta red de registro escrito y observación: “¿por qué, entonces, el pensamiento biopolítico europeo queda, con escasas excepciones, enfocado en cuerpos y poblaciones primordialmente humanas con marginal atención hacia los vivientes no-humanos?” (Giorgi 2023, 3).

Esbozar la historia de dicha forma de biopoder implica, metodológicamente, que se deje de lado el problema del Estado, de los aparatos de Estado y deshacerse

de la noción psicológica de autoridad.² Así, resulta necesario estudiar, entonces, el marco general de la racionalidad política del liberalismo clásico del siglo XVIII primero y, seguidamente, la transformación de este en neoliberalismo, cuyo aparato de veridicción es la forma empresa, el capital humano y el sujeto emprendedor.

En este recorrido, que no se inscribe en el interior de un esquema evolucionista, se debe suponer que los tres tipos de ejercicio de poder soberanía, disciplina, biopolítica han coexistido intrínsecamente según fronteras móviles. No se pasa de las sociedades de soberanía a las disciplinas, del poder pastoral a la gubernamentalidad. Una misma praxis del poder puede tener aspectos anatomo y biopolíticos o en el cambio del poder soberano al gobierno biopolítico no se propone el fin o sustitución del poder soberano, sino la superposición de un poder nuevo (gubernativo y biopolítico) que permeó la soberanía. Aquí se trata de una coexistencia de espacios-tiempos históricos, de una contemporaneidad de hecho, con simultaneidad, rupturas y discontinuidades, torsiones y desplazamientos que Foucault describe en términos de “triángulo de ontología circular” (1977, 133). Lo importante, en este plano, es lo que bosqueja: adentrarse en el análisis del dominio de las prácticas, los modos de obrar y de pensar, y en el relevo de la *historia occidental de las relaciones de poder*, las sombras del proyecto civilizatorio en la espesura de fuentes históricas, documentales, catálogos de penitenciarías, neuropsiquiátricos y fábricas, disposiciones administrativas, manuales escolares, reglamentos y discursos, directorios de bibliotecas, de archivos oficiales y de textos secundarios, manuscritos marginales, apócrifos y menores.

Una analítica del poder, según enunciamos al inicio, o una genealogía del presente, eso que pasa por el ágora del presente en un doble sentido. El presente histórico y social aquello que delimita una época y el presente de la sintaxis biopolítica, su vigencia y actualidad. ¿Cuáles son los nuevos enunciados que aparecen en un campo social histórico una época y cuáles son objetos de incorporación dentro de la gramática de la biopolítica? El presente como pregunta, por

² La concepción jurídica o de la funcionalidad económica establece que el poder es un derecho que uno posee como un bien y que puede transferir o enajenar, de manera total o parcial mediante un acto jurídico. El poder es el que todo individuo posee y que puede ceder total o parcialmente para constituir un poder o soberanía política. El término poder proviene del latín *possum* (que se identifica con *potestas* y en proximidad con *imperium* y *potentia*), que significa ser capaz, tener fuerza para algo o, lo que es lo mismo, ser potente para lograr el dominio o posesión de un objeto físico o concreto, o para el desarrollo de tipo moral, político o científico. Por contraste, el abordaje foucaultiano implica dejar de lado al Estado y sus aparatos porque el poder no es una posesión centralizada, una superestructura, no reside en la voluntad o la conciencia de un individuo o grupo con autoridad. El poder, en cambio, es una estrategia que se ejerce constantemente en las zonas moleculares de la sociedad, como prisiones, escuelas y fábricas, siendo el Estado mismo un efecto de conjunto de estas relaciones dispersas. Así, el poder se manifiesta en prácticas, discursos y tecnologías que moldean las conductas y subjetividades de las personas. Asimismo, se desecha la noción psicológica de autoridad, ya que el enfoque no es por qué los sujetos aceptan el sometimiento, sino cómo se fabrican esas relaciones concretas de dominación a través de mecanismos y dispositivos específicos. Para Foucault, la verdad y el conocimiento no son principios puros o dados, sino el resultado de luchas y enfrentamientos entre instintos y fuerzas, ligadas intrínsecamente al poder.

lo actual y lo contemporáneo que es paradigmático de las sociedades de control biopolítico, con sus mecanismos de seguridad/inseguridad ligados a la razón del mundo neoliberal le sobreviene, así, un tiempo dislocado que concierne a los procesos de colonización y de los fenómenos derivados de las dinámicas extractivas, el despojo y la apropiación territorial; es decir, la época de la catástrofe ecológica a nivel ambiental y planetario. Un punto de inflexión y un evento límite, la época del desastre se predica sobre las condiciones de agotamiento ecológico, ambiental y climático en los estratos temporales de largo aliento que traen consigo la memoria colonial y geológica del planeta, pero también de la percepción próxima de la muerte a través de las epidemias y los virus de origen zoonóticos, primero del HIV-SIDA y, en los últimos años, se solapa una pandemia dentro de la otra, con la emergencia del virus Covid-19.³

Nos detenemos en el punto de inflexión porque conlleva un interrogante: ¿Es posible esbozar una genealogía del presente y, más específicamente, del *presente de la biopolítica*? Para esta consideración vamos a desplegar un abordaje por aproximaciones que opera en un modo diferido; de tal forma, la estructura compositiva se despliega subsecuentemente: en primera instancia se procedió por una recapitulación de la noción en cuestión (Preludio: “¿Cómo se escribe la historia?”), seguidamente el análisis de la categoría en cuestión (*bios*, vida, *vita*) y su matriz conceptual heredada (*Intermezzo*: “Escucha eso que se quiebra”). En cuarto lugar, nos adentramos en una serie de líneas de fuga que atraviesan fronteras como una colección de huellas y una especie de rastro (*Adagio*: “Acá empieza a deshacerse el cielo”) y, finalmente, avanzamos en los horizontes epistemológicos-políticos-sensibles que se esbozan y las estrategias con las que se reescribe la historia (*Allegretto*: “Apuntar a la escala situada”). El presente de la biopolítica opera, entonces, en un tiempo diferido en el que lo actual puede surgir como algo anacrónico y lo venidero como algo consumado; esa disyunción

³ Las zoonosis constituyen un grupo de enfermedades causadas por diferentes agentes, tales como parásitos, animales, virus o bacterias, que son transmitidas al hombre por contagio directo con el agente enfermo, a través de algún fluido corporal como orina o saliva o mediante la presencia de algún intermediario como pueden ser los mosquitos u otros insectos. Esto ocurre debido a entornos medioambientales devastados, estrechamente relacionados a la agricultura industrial, la deforestación, la cría intensiva de animales en condiciones de hacinamiento, junto con el desplazamiento de animales salvajes expulsados de sus hábitats, lo que facilita la generación de virus de una especie animal que saltan a los humanos y se tornan patógenos. La zoonosis interpela esa zona de exposición y vulnerabilidad común entre vidas corporales de distintas especies; este aspecto indica también una interdependencia fundamental (como cuerpos somos existencialmente frágiles, expuestos a virus, bacterias, etc.). Estas mutaciones virales que se convierten en amenazas para la vida dependen de acciones de origen entrópico, como los sistemas intensivos de producción de alimentos o la concentración poblacional de elevada densidad en centro urbanos metropolitanos. La percepción de la muerte y las respuestas sociales ante las epidemias de origen zoonótico, revelan profundas vulnerabilidades y mecanismos de control en la sociedad: el VIH-SIDA, inicialmente, generó pánico moral al enfocarse en el control de la sexualidad y propiciando una red de control sobre el cuerpo. Por otro lado, la COVID-19, aunque no es un virus radicalmente nuevo, ha provocado la normalización del estado de excepción, exacerbando desigualdades preexistentes, el miedo al otro y la legitimación de la biovigilancia digital. Ambas pandemias se solapan al intensificar las políticas de control preexistentes, llevando las políticas de la frontera al cuerpo individual y revalidando tanto la animalidad constituyente de los seres humanos como la fragilidad inmunológica ante otros actantes (no-humanos).

de las temporalidades es la intuición en la que creemos se cifra algo del presente ecopolítico y la crisis ambiental en curso.

Escucha eso que se quiebra: ¿Qué está vivo?

Al centro de todo esto, la noción de vida, el *bios* de la biopolítica que parecería cargar con una herencia que está ligada a la biología, el proyecto ilustrado y la historia natural como campos de saber-poder que suponen, a su vez, la conversión de los seres vivientes en vidas dentro de una naturaleza cuya propiedad es la continuidad taxonómica, una estructura visible y sus elementos homogéneos, pero que le sobreviene un proceso latente cuyo resultante es una naturaleza desanimada.

La noción de biopolítica, en este contexto, remite a una “vacilación de fondo” que atraviesa la formulación foucaultiana. Biopoder y biopolítica, apunta Roberto Esposito (2006), refieren a dos valencias posibles, una negativa y reactiva un poder *sobre* la vida o su posibilidad afirmativa un poder *de* la vida. Así, los mecanismos específicos de poder que tiene por *objeto* una vida o el ser vivo que Foucault vincula al enfrentamiento biológico (corte, cesura, distinción y jerarquías entre «lo que debe vivir y lo que debe morir») y el cálculo proporcional (una relación bélica positiva: «Cuanto más mates, más harás vivir») y que denomina tanatopolítica en relación al desarrollo paroxístico del racismo de estado y la posibilidad del genocidio.⁴ Pero biopolítica indica también la capacidad de variación y desvío, exceso e intensidad de la vida como *sujeto* de la política, porque no está exhaustivamente integrada en los dispositivos que la normalizan.

Lo que permanece es, sobre todo, la captura y el monopolio sobre la noción de vida que carga con un linaje precedente (historia natural y biología eurocéntricas) y su matriz conceptual heredada, marcadamente biomédica, ilustrada y humanista, pero circumscripta a las coordenadas antropocéntricas: “¿hasta qué punto la biopolítica queda capturada en una lectura de la gestión “afirmativa” contra la evidencia, tan nítida en la experiencia latinoamericana del siglo XX y XXI, de que la guerra es constitutiva de todo despliegue biopolítico?” (Giorgi

⁴ La tanatopolítica se refiere a la inversión extrema y destructiva del biopoder, donde la política de la vida se transforma en una acción de muerte. Foucault interpretó el Nazismo como la forma más aterradora de realización histórica de la biopolítica; para él, el racismo fue el instrumento clave que permitió esta superposición, produciendo una separación dentro del *continuum* biológico entre quienes debían vivir y quienes debían ser eliminados. El hacer morir funda toda una ordenación eugenésica de la sociedad y se justifica, paradójicamente, en la necesidad de la vida, su protección y seguridad; así, la muerte de unos favorecía la supervivencia de otro y la vida misma puede convertirse en el instrumento más terrible de la muerte.

2023, 3). La dominación colonial en América supuso, por contraste, la ingente y violenta acumulación originaria que reterritorializa recursos y vidas con el poder de la espada y bajo amenaza de muerte o circunscritas a la muerte lenta en las minas y labranzas, que sobreexplota las vidas indígenas y afro (Jaúregui & Söldkow, 2024: 17-39).

La diferencia que se mantiene como un presupuesto incuestionado es aquella que, escribe Povinelli (2016, p.30), se conjuga entre todas las formas de vida (*bios* y *zoé*, humanos y no humanos, monstruosas, impersonales, etc.), su deriva como muerte (tanatopolítica y necropolítica) y la categoría de no-vida (*geos*, *meteoros*) que se asocia a lo estéril o desprovisto de vida, es decir, lo inerte e inanimado que contrasta con lo vital y dinámico. Ese presupuesto incuestionado, que Povinelli (2016, 34) llama biontología, se funda sobre la transposición de conceptos de la biología (de su matriz fundante como disciplina en el siglo XVIII) tales como metabolismo, nacimiento, crecimiento-reproducción, muerte hacia conceptos de la ontología tales como evento, acontecimiento, *conatus/affectus*, finitud y su concepto de existencia (ser o *dasein*, ser-ahí). ¿Es posible enunciar, al interior de la gramática biopolítica, la muerte no como su par antagónico y excluyente de la vida (un fin, una frontera o un punto final de un sujeto) o como reverso constitutivo o deriva (tanatopolítica), sino la muerte como *principio inmanente* de la vida que desubjetiva, como lo irreductible, como un resto pendiente más allá del límite (Biset, 2013) o como un modo de gestión y administración de elementos no-vivos?

Es, precisamente, en esta intersección entre crisis ecológica y tradición biopolítica donde se producen desplazamientos hacia zonas críticas con interrogantes propios: los puntos de mutación en la gestión de lo vivo hacia lo viviente, la perturbación ontológica alrededor de la naturaleza, la intensificación de las formas de extracción y explotación de los entornos bióticos y los desórdenes de la sensibilidad. Los fenómenos climáticos que irrumpen: inundaciones, sequías, terremotos, la nueva centralidad que adquieren virus, bacterias, las pandemias, las luchas indígenas y poscoloniales, lo mineral, lo geológico y la estratigráfica o, incluso, la posibilidad misma de la extinción generalizada. Todos estos síntomas de cataclismos que arrastran a la superficie sensible son figuraciones que, además de interrogar los límites de lo humano y su reverso (ya sea lo animal, bestial, monstruoso o zombi), permiten situar la disputa por los límites de lo vivo y de correlato, el pliegue de un régimen ecológico que ha reorganizado a la naturaleza en función de la acumulación de capital, pero que despunta hacia un período de una nueva inestabilidad de la naturaleza.

La biopolítica parece funcionar como un umbral, imprescindible a la vez que insuficiente, porque la preminencia de cuerpos y poblaciones humanas limita su alcance analítico-epistemológico al tiempo que resulta exiguo en el abordaje de

la naturaleza como elemento constitutivo del repertorio moderno, en los términos anunciados por Bruno Latour (1991): ¿qué cuenta como vida en relación a la naturaleza, aquello que a través de la gestión política de la vida se presupone como del orden de lo natural?⁵

Si con el fin de la época clásica (en el análisis foucaultiano de las epistemes) las fuerzas de lo humano cesaron de producir la forma-Dios para anunciar la forma-Hombre, ya no hablaríamos de *Incipit Homo* (“aquí comienza el Hombre”) como en la modernidad, sino del *Incipit Terra*: estaría comenzando la era de la Tierra (Escobar, 2017:20). Así, la pregunta fundamental que atraviesa la biopolítica enunciada en ¿qué es una vida? ¿Cómo se cifra un modo de gestión, cálculo y administración de la vida, cómo se hace vivir y cómo hacerse una vida? ¿Cómo se gestiona la muerte y la guerra, las masacres y el genocidio, pero en nombre de la vida, del hacer vivir? O, más aún, ¿qué es lo que puede una vida, cuál es su potencia de variación y desvío, su capacidad de agenciamiento?, es relaborada, apunta Cóccaro (2023) por la de “¿qué es o cómo habitar?”

Acá empieza a deshacerse el cielo

En el análisis canónico de Michel Foucault y en muchas de sus recepciones críticas, las menciones y alusiones a esta dimensión constitutivamente política de la vida y los modos de gestión de esa vida es, cuanto menos, reticente a incluir una perspectiva sobre la raza (Castro-Gómez, 2005; Kilomba, 2023; Quijano 2000; Yusoff 2018) como tecnología de gobierno.⁶ Es decir, se trata de los largos

⁵ Siguiendo a Latour (2019:71-135), aquello que a través de la gestión política de la vida se presupone como del orden de lo natural y lo que tradicionalmente cuenta como vida en relación a la naturaleza es la Naturaleza (con mayúscula). Esta se ha concebido como una entidad exterior, unificada, desanimada, universal e incuestionable, actuando como una “Corte Suprema” o un “tercero desinteresado” para arbitrar disputas y garantizar un supuesto consenso. Esta concepción de la Naturaleza es, en realidad, un efecto de lenguaje y una operación de desanimación que vacía a una parte de los actores (objetos materiales) de toda capacidad de actuar, presentándolos como inertes y pasivos, mientras que a los humanos se les sobreanima con libertad y conciencia. Esta naturaleza inerte y objetiva es la que los modernos han utilizado para justificar órdenes políticos y morales, aunque en la práctica, es un concepto inestable que no logra pacificar conflictos y que, paradójicamente, contribuye a la despolitización de las cuestiones ecológicas.

⁶ Tal como hemos señalado previamente (nota al pie 3), en la obra del pensador francés (específicamente en *Il faut défendre la société*, *Il faut défendre la société* y *Les Anormaux*), la raza entra en consideración cuando tematiza la tanatopolítica que se refiere a la ruptura dentro del “continuum biológico” de la especie humana mediante técnicas médica normalizadoras, permitiendo la diferenciación entre las vidas que deben ser preservadas y aquellas que deben ser eliminadas. En el curso *Le Pouvoir psychiatrique* se habla de la “colonización de los pueblos” y de cómo en la “historia de la colonización”, al igual que en la historia de la psiquiatría, se observan dos épocas: una de “cadenas” y otra de “sentimientos humanitarios”. Foucault también asimila a los “pueblos colonizados” con los locos y delincuentes, concibiéndolos como “residuos de la humanidad. Y *Le Pouvoir psychiatrique* Foucault también menciona las misiones jesuíticas como un ejemplo histórico preciso, descritas como “microcosmos disciplinarios” que operaban

y estratificados procesos de colonización y la imposición simultánea de proyectos civilizatorios y la implantación ecobiológica, que son coetáneos a la consolidación del biopoder alrededor del siglo XV en el contexto europeo continental. Ciertamente es una recurrencia en la tradición de análisis biopolíticos que prescinde de las experiencias específicas de dominación y gobierno colonial de la vida que secundaron al “descubrimiento” de América o colonización de las Indias. ¿Acaso es una máquina de guerra con su fuerza civilizatoria la que habita al interior de todo despliegue biopolítico, una fuerza civilizatoria cuyo *ethos* marca una avanzada colonial a través de la captura de territorios, procesos de desposesión, extractivismo y des-territorialización?⁷ Esto implica que “el colonialismo en América constituyó el primer y, tal vez, el mayor despliegue biopolítico de la modernidad” (Jáuregui y Solodkow, 2024: 20).

La conquista no fue simplemente un movimiento expansivo por desposesión y reterritorialización que puso bajo la soberanía de la Corona española vastas tierras, sistemas ecobióticos y numerosos pueblos, sino que es inseparable de los modelos de gubernamentalidad y de un humanitarismo cristiano que, en la coyuntura de la expansión colonial y en aras de la salud del reino, desplegó toda una “masiva instrumentalización de la vida de los otros” (Jáuregui y Solodkow, 2024: 19). Consuetudinario a la imposición del biopoder se produce, entonces, la expansión y colonización europea en América, Asia y África, que da inicio a un proceso de transformación de las condiciones geológicas y ambientales de los territorios a través de la implantación de la jerarquización vertical y utilitaria de los órdenes ontológicos de existencias, mediante formas taxonómicas de relacionarse, de clasificar y de representar la naturaleza cuyo mecanismo ejemplar es la reducción del entorno en términos de paisaje (Andermann, 2018; Mitchell, 2002).

La historia en marcha se refiere a un período inicial de aniquilamiento y mortandad; este proceso de acumulación originaria corresponde a un momento de extrema apropiación de la población indígena, formas de explotación extintiva de la vida y de transferencia extractiva de riquezas que, como el sistema de

con un sistema de vigilancia y un sistema penal permanentes, a modo de contrapunto a la esclavitud. Tanto el genocidio colonialista como la aplicación de mecanismos disciplinarios en la colonización son manifestaciones concretas de cómo la raza y las tecnologías de gobierno del biopoder operan para gestionar y, si es necesario, eliminar poblaciones en favor de la supuesta salud o pureza de un grupo dominante.

⁷ A. Mbembe (2011) encuentra el derecho de matar en la redefinición de la soberanía en las colonias y no tanto en la mutua dependencia de la biopolítica con el viraje totalitario del Nacionalsocialismo y los Estados soviéticos o en la posibilidad de la guerra nuclear (ejemplos paradigmáticos del mismo Foucault). Las guerras coloniales, al estar frente al salvaje, expresan una indistinción entre guerra y masacre o el genocidio como motor social, como máquina disciplinada de matar en su funcionamiento técnico porque se produce un estado de sitio permanente que no dictamina la muerte como decisión final, sino que se realiza como ejercicios constantes de muerte. En las masacres se encuentra una forma singular denominada necropolítica en relación a cómo se inscriben la muerte y los cuerpos en distintas prácticas mortuorias en un espacio geográfico que relega a los colonizados a una zona intermedia entre sujetos y objetos.

encomienda o el modelo extractivo de las minerías, identifican la riqueza colonial con los cuerpos y cadáveres que producían. Pasadas esas primeras décadas de conquista y despoblación, tal como ocurre en las Antillas Mayores y La Española, el humanismo cristiano, el pastorado y la ilustración son leídos y traducidos desde biopolíticas imperiales, y esto marcará los esfuerzos de la Corona española por implementar una política de control sobre la vida que se ocupan de la cuenta demográfica, de la intervención de las condiciones mínimas de la vida (como la alimentación, el descanso), de la salud y el sexo, de la regulación del trabajo en el marco del proceso productivo.

Se trata de un paradigma de pensamiento biopolítico colonial que se ejerce a través del cultivo de los hombres a nivel gubernamental poblacional (rebaño), pero que integra las tecnologías disciplinares de los cuerpos (cuidado de la vida espiritual, *pneuma*), mediante la transformación de formas de vida “salvajes” (pobres e indios ociosos) en formas de vida civilizadas, cristianas y productivas. Esto supone, no solo la conversión de masas poblacionales en fuerza de trabajo sino también una forma morigerada de acumulación con el fin de conservar los procesos de dominio y explotación laboral: un modo de colonialismo humanitario que “haría vivir y no dejaría morir”. Lo que sucede con este corrimiento en las tecnologías de poder no es una ruptura con la dominación colonial que se basaba en los imperativos caritativos cristianos sobre el cuidado de los débiles, sino que se trata de la necesidad de atender el desorden económico y político que para el reino significaba la mortandad, el agotamiento y la falta de reproducción de la vida indígena a causa de la sobreexplotación y hambre de los indios (Jáuregui y Solodkow, 2024: 17-39).

El cultivo de los hombres y la biopolítica colonial se desenvolvía dentro de un proyecto de avanzada biológica (Crosby 2009; Subramaniam, 2024) de especies importadas que terminaron por imponerse sobre la fauna y flora endémicas; los esfuerzos colonizadores se orientaron a su mitigación, su aislamiento y, finalmente, su desaparición: el caballo desplazó a la llama en Sudamérica, el ganado vacuno al búfalo en América del Norte, por poner tan solo algunos ejemplos. Una avanzada biológica que se produjo, asimismo, por medio de prácticas de sometimiento agrícolas y una violenta simplificación de los paisajes, acompañada de una transformación radical de las ecologías y de la relocalización/transporte de genomas, plantas y animales, incluyendo a los seres humanos (Ávila 2024).

El análisis de genealogía descolonial indica que el trabajo disciplinar-esclavizado en las plantaciones, en las minerías (cuyo ejemplo paradigma es el cerro de Potosí en jurisdicción del Alto Perú), en el régimen de vida misional jesuítico guaraní (Ruidrejo 2014; 2017), las reducciones y pueblos de indios, la encomienda, la hacienda, el ingenio, y otras muchas formas de organización, regulación, explotación y gobierno de la vida son el *locus* paradigmático que inspiró el trabajo

asalariado industrial a través de su modelo de disciplina y alienación, de cuerpos dóciles y productivos en el reparto de los individuos, su constante vigilancia y cálculos de utilidad. En otros términos, las plantaciones de algodón y de estimulantes para la producción y consumo, como la caña de azúcar, el tabaco o el café, son la precondición para la industrialización a la vez que constituyen el modelo de la disciplina/alienación fabril y de otras modernas instituciones disciplinarias (prisión, escuela, hospital mental).⁸

La transformación del continente americano en una región de abastecimiento implicó una combinación de diferentes estrategias para la extracción de la riqueza local, algunas antiguas y otras nuevas. La plantación es una herramienta de la maquinaria colonial que funciona sobre la base de la alteración en el paisaje, en la composición de la biodiversidad y en el intercambio metabólico. Específicamente, en la región del caribe, el cultivo intensivo de tabaco, café y algodón, primeramente, y el desarrollo de la industria azucarera en la segunda mitad del siglo XVII provocaron la deforestación y el desmonte de tierras sin ninguna forma de recuperación de los nutrientes extraídos. Ferdinand escribe (2022:42-45) que la deforestación a gran escala produjo no solo la destrucción de los hábitats de especies animales y vegetales y hasta la extinción de algunas de ellas, sino que afectó también a los suelos, que se compactaron más al aumentar la superficie expuesta a la lluvia. Además de esta lógica de explotación intensiva, la plantación significa también una homogeneización de los cultivos (sustituido por el predominio de una determinada especie vegetal, como la caña de azúcar) y, en consecuencia, de los componentes biológicos de la tierra.

Es así que la plantación como imposición de un régimen colonial supuso formas intensivas de desplazamiento y despojo, la destrucción ambiental generalizada y la extinción de especies animales y vegetales por sustitución, un tipo

⁸ La emergencia de la biopolítica y el biopoder, tal como los analiza Foucault, se asocia con los siglos XVIII y XIX en Europa, vinculada a la Ilustración y al surgimiento del capitalismo industrial. Sin embargo, el análisis decolonial argumenta que la razón biopolítica ya asomaba en los albores coloniales de la modernidad, en el siglo XVI, y que el colonialismo en América fue el “primer y, tal vez, el mayor despliegue biopolítico de la modernidad” (Jáuregui y Solodkow 2024:19). Estas prácticas coloniales se centraron en la producción de “cuerpos dóciles y productivos”, mediante una constante vigilancia y cálculos de utilidad que subordinaban la vida a la lógica económica y a la acumulación de capital. El objetivo no era la extinción total de la fuerza de trabajo, sino su “reproducción” y “conservación biopolítica” para asegurar la continuidad de la explotación y las rentas del reino. Esto implicaba una consumición parcial de las fuerzas de trabajo que, a diferencia del modelo lupino de explotación extintiva, operaba como un vampiro que prolongaba la vida para seguir consumiéndola. Incluso el humanismo de figuras como Bartolomé de las Casas, aunque buscaba morigerar la violencia, se enredaba en la paradoja de intentar un colonialismo pacífico que, en última instancia, pretendía perpetuar la dominación y explotación de la vida preservándola. La justificación de la esclavitud de poblaciones africanas o de caribes se convirtió en un remedio biopolítico para suplir la mano de obra indígena diezmada, demostrando que la defensa de algunas vidas podía ser perfectamente coherente con el abandono de otras para el proceso productivo. Así, estas formas de organización laboral y control de la población en el Nuevo Mundo, anteriores a la fase industrial del capitalismo europeo, sentaron las bases para las técnicas de disciplina y normalización que Foucault analizaría en el contexto de las sociedades occidentales modernas, mostrando cómo el racismo de Estado y las tecnologías de poder ya estaban arraigadas en la lógica colonial y se extendieron para justificar el genocidio de poblaciones en América.

de esclavitud laboral y un tipo de esclavitud laboral mecánica, distintos tipos de rentas territoriales y de cautiverios, la remoción y reemplazo de una fuerza laboral local por mano de obra forzada desde el exterior. Ambas formas de explotación laboral y vital esclavitud africana legalizada y esclavitud informal indígena fueron constitutivas en la conformación del régimen de la plantación. La mano de obra esclavizada y disciplinada es dividida para esa tarea en función de metas productivas y concebida como unidades intercambiables. Lo que estableció una profunda relación entre estatus racial, condición jurídica y carga laboral. En efecto, fueron las mujeres y cuerpos feminizados quienes tuvieron un rol material y simbólico clave porque ellas serían designadas como responsables de determinar la condición racial dado que se consideraba que la esclavitud se transmitía por el vientre materno (Sacchi 2019:45-58).

En la plantación, en conjunto con las prótesis arquitectónicas, la Casa-grande y la *senzala* (el formato espacial de la casa patriarcal a la que se adosa las habitaciones de los esclavos la *senzala* y la iglesia) operan un primer panóptico: una línea de montaje, una fábrica a cielo abierto, organizando en dependencias, formas de vida racializadas y modos de producción de mercancías, al tiempo que distribuye una visualidad desigual (Kilomba, 2023; Platzeck, 2020:20). El modelo de la plantación da cuenta de la captura sobre el trabajo forzado multiespecífico de humanos y animales no humanos (caballos, mulas, plantas y microbios), la explotación de la fuerza de trabajo humano y animal (Hribal, 2014), el desorden de los tiempos de generación entre especies, la interrupción radical del vínculo con el lugar como, así también, la simplificación ecológica que se codifica en agricultura.⁹

En otros términos, no hay biopolítica sin su reverso constitutivo de la tanatopolítica, gestionar la vida implica que para “hacer vivir” y “realzar la vida” hace falta matar o que el otro muera, y este cálculo proporcional no se ejerce sin una máquina de guerra y sin una velocidad de desterritorialización, agrupamiento y despoblación. Es decir, la gubernamentalidad biopolítica y la tanatopolítica suponen no solo el genocidio poblacional como ejercicio constante de muerte y la masacre como motor social (Mbembe, 2011; Valencia, 2010), sino también el epistemocidio (Sousa Santos 2014) y una pérdida de terredad *earthliness* (Vázquez 2017) a partir de la imposición de un modo de habitar el entorno (una relación de jerarquización y distancia), una ontología determinada o un conjunto

⁹ Los efectos ecológicos producidos por el modelo económico de la plantación contribuyeron, asimismo, a las condiciones de cría y alimentación de enfermedades y plagas, tales como la malaria, la fiebre amarilla plasmodia y el dengue. Los mosquitos, las correlativas enfermedades epidémicas, zoonóticas y los respectivos sistemas inmunitarios, llegaron a convertirse en actores clave en las luchas geopolíticas del mundo atlántico durante siglo XVII y XVIII (Mc Neil, 2010).

de conocimientos que forman la base de la metafísica cristiana occidental y una forma de representar el mundo que reúne y funda, que organiza y legisla.

Las relaciones coloniales y la expansión imperial europea conllevan una dimensión cognitiva específica; esto es, la ilustración y las ciencias humanas se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos. En manos del Estado metropolitano, las misiones religiosas y de las élites criollas americanas, la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes todavía en las poblaciones nativas que fueron sustituidas (vía expropiación epistémica) por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad (Castro-Gómez, 2005: 10-16).

Apuntar a la escala situada, al carácter regional de la biopolítica

No se trata ya de una búsqueda filológica y exegética dentro de la obra de Michel Foucault. La gramática de la biopolítica se transforma, sale de su marco, pasa en otra cosa, al tiempo que permanece en sí misma, algo conserva y otro tanto se disipa: ¿Qué pasaría si lanzáramos la máquina foucaultiana en formaciones históricas en las que él nunca reparó? ¿Qué hubiera sido Foucault en otras formaciones, distintas a las europeas modernas en las que se concentró o de las que anunciaba no tener competencia? Bajo estas consideraciones, lo que sobreviene está marcado por un *impasse* de la biopolítica como un momento de incertidumbre, una temporalidad de la espera y la demora, de expectación y suspensión indefinida y que, sin embargo, está cargado de una potencialidad ciertamente imprevisible.

Provincializar la biopolítica, este llamado que alude al trabajo del pensador poscolonial Dipesh Chakrabarty (2000), reconoce que este aparato teórico (con sus suposiciones ontológicas y epistemológicas sobre el tiempo, la temporalidad, las cosmovisiones, etc.) está situada en el particular contexto europeo de su producción, y hay otros contextos para los que estas teorías no son relevantes. Ubicar la mecánica biopolítica en un umbral, imprescindible a la vez que insuficiente, porque nos suministra los índices más propios de ese *impasse*, un tiempo de suspensión momentáneo. Es el índice que nos permite desplegar una zona de interrogación crítica al tiempo que nos permite resituarn la pregunta por la recepción, los procesos de digestión de un legado, la canibalización y lecturas desviadas de una tradición, eso mismo que nos hizo estar aquí.

La colonización europea transformó el Nuevo Mundo; y el Nuevo Mundo, a su vez, contribuyó a una transformación silenciosa de Europa: sus capitales nacionales, sus metrópolis marinas, incluso sus pequeñas ciudades, habían comenzado a escapar desde el siglo XVIII del “régimen biológico de hambrunas y epidemias, a las que habían estado sujetas desde su nacimiento” (De Landa 1997, 109). De otro modo, la misma modernidad europea que Foucault rastrea, es concomitante de la conquista, la navegación y el comercio con América, el secuestro, venta y explotación de personas que fue la trata transatlántica de personas africanxs, el poderío militar, la expoliación de recursos, el intercambio biótico de especies, gérmenes y microbios de un organismo a otro y la mecánica extractivista en territorios.

Los teóricos sociales del Sur de Asia (plantea Chakrabarty) y, por extensión, los estudios canónicos sobre biopolítica pasan por alto este contexto situado y aplican dicha teoría como si fuera universal un lugar sin lugar ni localización precisa. Así como “provincializar Europa” no significa rechazar el pensamiento europeo, sino reconocer su indispensabilidad e insuficiencia simultáneas, “provincializar la biopolítica” implica reconocer que, si bien es una herramienta analítica valiosa, debe ser utilizada de forma crítica, permitiendo que otras ontologías y experiencias históricas la interroguen y la transformen. Reconocer de dónde provienen las ideas (el lenguaje y las circunstancias particulares de su formulación) es crucial para formular una crítica, en lugar de asumir que provienen de un “ningún lugar” o de un “en todas partes” universal.

Al cuestionar el imaginario compartido de lo moderno como lugar fundacional o como punto de origen-modelo que se desarrolla a lo largo del tiempo, se interroga, asimismo, la idea de la historia como un tiempo natural, homogéneo, secular y calendárico que, inherentemente, cosifica el pasado y permite que ciertas categorías europeas se presenten como universales. Esta crítica busca hacer visible las temporalidades heterogéneas que coexisten en el ahora de las experiencias no europeas, donde elementos no-seculares o premodernos (como dioses o espíritus) tienen agencia y no son meras supervivencias o anacronismos (Chakrabarty 2008: 3-40). Por ejemplo, el concepto de cosmopolítica, propuesto por Isabelle Stengers y utilizado por Viveiros de Castro, hace de lo planetario y su innumerable multiplicidad de actantes no humanos (no solo las interacciones humanas), el campo mismo de la política. Para las cosmovisiones indígenas (A. Krenak, D. Kopenawa, D. Tukano, etc.), lo ancestral (incluyendo muertos o extintos) y lo no vivo son parte esencial de la vida colectiva y territorial, algo que el *bios* occidental tiende a invisibilizar.

Povinelli (2016) misma expresa dudas sobre si la biopolítica es el concepto adecuado para analizar la gobernanza liberal en “espacios de colonos” como el Territorio del Norte de Australia, sugiriendo que la gestión de “existentes” (rocas

o arroyos, el desierto o el virus) y no solo de “vidas” podría ser más pertinente. Y autores como Achille Mbembe (2011) argumentan que el colonialismo europeo en África y América fue un “precursor experimental” para las formas sádicas de biopoder aplicadas en Europa, sugiriendo que las raíces de ciertos biopoderes no son puramente europeas.

Si bien Foucault centró su trabajo en la sospecha ante los universales antropológicos y en realzar, como contrapartida, la importancia de las configuraciones históricas en sus singularidades, “¿Hasta qué punto esas categorías foucaultianas utilizadas para explicar el proceso de gubernamentalización de la Europa occidental, resultaban de utilidad para describir el modo en que se conjugó la singularidad de una experiencia colonial en suelo sudamericano?” (Ruidrejo 2014, 13). Este gesto crítico insiste en mostrar cómo ciertas categorías o teorías asumidas como dadas, universales o naturales, no son sino fruto de cierta perspectiva particular, local y regional que tiene una historia específica.



Referencias bibliográficas

- Andermann, Jens. *Tierras en trance: Arte y naturaleza después del paisaje*. Metales Pesados, 2018.
- Ávila, Iván. "Plantacioceno". *Léxico crítico del futuro*, edited by Andrés Kozel, Silvia Grinberg, and Marina Farinetti, UNSAM Edita, 2024.
- Biset, Emanuel. "Tanatopolítica." *Nombres: Revista de Filosofía*, año XXI, no. 26, 2013, pp. 245–274.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago. *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910–1930)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses". *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2, Winter 2009, pp. 197–222.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, 2008.
- Cóccaro, Victoria. *¿Qué está vivo? Arte y literatura en el cambio de siglo*. Miño y Dávila, 2023.
- Crosby, Alfred. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900*. Cambridge University Press, 2009.
- De Landa, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Zone Books, 1997.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Tinta y Limón, 2017.
- Esposito, Roberto. *Bíos: Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, 2006.
- Ferdinand, Malcolm. *Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World*. Polity, 2022.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France, 1975–1976*. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Foucault, Michel. *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France, 1973–1974*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Foucault, Michel. *Los anormales: Curso en el Collège de France, 1974–1975*. Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel. *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad 1*. Siglo XXI Editores, 2010.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Translated by Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI Editores, 2008.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France, 1978–1979*. Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France, 1977–1978*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, 2008.
- Giorgi, Gabriel. "Las sobrevidas de la biopolítica: apuestas críticas desde América Latina". *LASA Forum*, vol. 54, no. 1, 2023, pp. 3–7.
- Giorgi, Gabriel, and Fermín Rodríguez. *Ensayos sobre biopolítica: Excesos de vida*. Paidós, 2007.
- Hribal, Jason. *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Ochodoscuatro Ediciones, 2014.
- Jáuregui, Antonio, and Marcial Solodkow. *Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial*. Iberoamericana; Universidad de los Andes, 2024.
- Kilomba, Grada. *Memorias de la plantación: Episodios de racismo cotidiano*. Tinta y Limón, 2023.
- Latour, Bruno. *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Traducido por Ariel Dilon, Siglo XXI Editores, 2015.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología asimétrica*. Traducido por Victor Goldstein, Siglo XXI Editores, 2012.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Melusina, 2011.
- McNeill, J. R. *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620–1914*. Cambridge University Press, 2010.
- Mitchell, W. J. T., editor. *Landscape and Power*. 2nd ed., University of Chicago Press, 2002.
- Platzek, José. *Sacaropolítica: Plantar, moler, cristalizar, disolver*. PEI; MACBA, 2020.
- Povinelli, Elizabeth. *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press, 2016.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compiled by Edgardo Lander, CLACSO, 2000, pp. 201–246.
- Ruidrejo, Alejandro. *Foucault y la heterotopía extraordinaria: Las reducciones jesuíticas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad occidental*. Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Ruidrejo, Alejandro. "La heterotopía extraordinaria y la historia de la gubernamentalidad". *Historia y Grafía*, no. 49, July–Dec. 2017, pp. 34–45.

- Sacchi, Duen. *Ficciones patógenas*. Rara Avis, 2019.
- Sousa Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Routledge, 2014.
- Subramiam, Banu. *Botany of Empire: Plant Worlds and the Scientific Legacies of Colonialism*. University of Washington Press, 2024.
- Vázquez, Rodrigo. "Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing Design". *Design Philosophy Papers*, vol. 15, no. 1, 2017, pp. 2–9.
- Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. University of Minnesota Press, 2018.



Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes

Subaltern Epistemologies: Indigenous and Mestiza Women in the Reconstruction of Knowledge from the Margins

ANDREA BÁEZ-ALARCÓN¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Concepción, Chile
abaez@ucsc.cl

JAVIER IGNACIO FATTAH-JELDRES²

Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Concepción, Chile
jfattah@ucsc.cl

Fecha de recepción: 05/08/2025

Fecha de aceptación: 23/10/2025

Resumen

Este artículo examina cómo el feminismo hegemónico occidental ha reproducido lógicas coloniales al universalizar la experiencia de la mujer blanca, invisibilizando las de las mujeres indígenas y mestizas. A partir de una epistemología crítica situada en los márgenes, se analiza la colonialidad del saber en el lenguaje, entendida como la forma en que los régimenes de conocimiento hegemónicos jerarquizan y deslegitiman otros saberes. Se explora cómo esta colonialidad se manifiesta en prácticas discursivas que silencian las voces subalternas y cómo, desde esos márgenes, surgen formas de resistencia que reconfiguran el lenguaje. El análisis se centra en

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Báez-Alarcón, A. y Fattah-Jeldres, J. I. (2025). Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes. *Resonancias*, (20), 25-37. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80157>

En MLA: Báez-Alarcón, A., and J. I. Fattah-Jeldres. "Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes." *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 25-37. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80157>

Palabras clave: feminismo decolonial, mestizaje, mujeres indígenas, cuerpo-territorio

Keywords: decolonial feminism, mestizaje, indigenous women, body-territory

¹ <https://orcid.org/0000-0002-7647-0135>

² <https://orcid.org/0000-0001-8186-2734>

las prácticas lingüísticas que encarnan memorias y afectos alternativos como gesto de desobediencia epistémica. Se aborda la crítica al mestizaje como categoría política, que no solo busca inclusión, sino que también diluye diferencias raciales. El artículo contribuye al feminismo latinoamericano decolonial al reconocer a las mujeres racializadas como sujetos epistémicos activos.

Abstract

This article examines how Western hegemonic feminism has reproduced colonial logics by universalizing the experience of the white woman, thus rendering invisible the experiences of Indigenous and mestiza women. Through a critical epistemology situated at the margins, the article analyzes the coloniality of knowledge in language, understood as the way hegemonic knowledge regimes create epistemic hierarchies that delegitimize other forms of knowledge. It explores how this coloniality is expressed symbolically in discursive practices that silence subaltern voices, and how, from these margins, forms of resistance emerge that reconfigure language as a contested space. The analysis focuses on linguistic practices that embody alternative memories and affects as acts of epistemic disobedience. The paper also critiques mestizaje as a political category, which not only aims for inclusion but also historically dilutes racial differences. The article contributes to decolonial Latin American feminism by recognizing racialized women as active epistemic subjects.

1. Introducción

El presente artículo indaga los modos en que la hegemonía epistémica occidental ha contribuido a reproducir las lógicas coloniales al invisibilizar las experiencias, saberes y formas de resistencia de mujeres racializadas en América Latina, con especial atención a las tensiones y diferencias entre mujeres indígenas y mestizas. Se parte del reconocimiento de que las mujeres mestizas, si bien también pueden ser objeto de violencia estructural, no están exentas de reproducir relaciones de poder sobre mujeres indígenas, especialmente en contextos donde median desigualdades de clase, lengua y acceso a la institucionalidad. En ciertos casos se puede evidenciar como feministas urbanas han ignorado las condiciones materiales y demandas específicas de mujeres indígenas, reforzando dinámicas coloniales bajo discursos de emancipación. Tal imposición configura una forma de violencia que no solo es simbólica, sino también ontológica, al negar a estas mujeres la posibilidad de definirse desde sus propias memorias corporales, culturales y epistémicas.

Frente a esta violencia estructural, el feminismo decolonial se presenta como una apuesta crítica y política por reapropiar el mundo desde los cuerpos

subalternizados. Por lo tanto, la hipótesis que guía esta investigación sostiene que la universalización del sujeto mujer blanco-occidental, promovida por los pensamientos hegemónicos europeos, ha operado como una forma de colonización del saber que deslegitima otras formas de comprender el cuerpo, el territorio y la experiencia. En esta línea, autoras como Yuderkys Espinosa Miñoso (2009) han advertido que las teorías feministas clásicas no sirven para interpretar la realidad de las mujeres racializadas y colonizadas, y que el privilegio epistémico del Norte —también presente en el Sur— corre el riesgo de convertirse en cómplice de los intereses coloniales de explotación y dominio (Madrigal, 2024).

Esta investigación analiza cómo las lógicas de la colonialidad del saber y del ser han moldeado, de manera diferenciada, las experiencias históricas de mujeres indígenas y mestizas en América Latina, reconociendo tanto las formas compartidas de opresión como las tensiones que emergen de sus posiciones desiguales dentro del orden colonial. En el diálogo con distintas corrientes críticas que han emergido desde los márgenes, entre ellas los feminismos comunitarios, los feminismos fronterizos y el pensamiento periférico, se destacan las propuestas de autoras como Gloria Anzaldúa, Aura Cumes, Lorena Cabnal y Yuderkys Espinosa Miñoso. Si bien no todas ellas se identifican con el feminismo decolonial ni con el feminismo en sentido estricto, sus producciones permiten una relectura situada del poder, la identidad y la emancipación desde geografías y corporalidades subalternizadas. Como señala Cumes (2012), “no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde las márgenes” (15); y son, justamente, esas voces de los márgenes las que ofrecen las claves para pensar críticamente las formas de dominación.

Así, este artículo no se limita a revisar únicamente los aportes del feminismo decolonial, sino que sostiene que la persistencia de una epistemología feminista en los espacios académicos ha desplazado las voces territoriales y lingüísticas de las mujeres indígenas, despolitizando sus memorias corporales. A partir de todo lo mencionado anteriormente, se busca indagar cómo estos desplazamientos han sido resistidos y reconfigurados desde prácticas discursivas, espirituales y comunitarias.

Desde una perspectiva metodológica, este artículo se inscribe en una epistemología crítica y situada que prioriza los discursos de mujeres racializadas en contextos coloniales. Se privilegia un enfoque hermenéutico de textos fundantes del pensamiento feminista decolonial, sin pretensión de exhaustividad, sino con el objetivo de rastrear los núcleos conceptuales que configuran una crítica epistémica desde los márgenes.

La estructura del texto sigue un recorrido progresivo que comienza con una crítica a la universalización epistémica del sujeto mujer en el feminismo occidental, para luego exponer las formas específicas de violencia que esta

universalización ha producido en los cuerpos y saberes de mujeres indígenas y mestizas. A continuación, se analizan las estrategias culturales, discursivas y comunitarias que emergen desde los márgenes, así como las propuestas teóricas de reappropriación del conocimiento que surgen desde estos contextos. Finalmente, se ofrece una conclusión que vincula estos aportes con una propuesta de desobediencia epistémica y reconfiguración radical de los marcos desde los cuales se piensa la emancipación.

2. Crítica al modelo de conocimiento occidental

Las corrientes hegemónicas del feminismo occidental han constituido un marco teórico y político clave para la visibilización de las desigualdades de género, especialmente en contextos europeos y norteamericanos. No obstante, han operado históricamente desde una geopolítica del conocimiento que privilegia la experiencia de mujeres blancas, urbanas y de clase media como medida universal del ser mujer (Díaz 2017; Sibai 2018; Espinosa Miñoso 2009). Este modelo universalizante ha tendido a deslegitimar otras formas de experiencia, saber y resistencia, particularmente, aquellas encarnadas por mujeres racializadas, indígenas y mestizas, cuyas voces han sido frecuentemente representadas, cuando no silenciadas, como ajena a la racionalidad o la agencia política.

Esto es ilustrado por Gargallo (2017), quien, en su texto *Feminismos desde Abya Yala*, recupera el testimonio de varias mujeres indígenas que denuncian la imposición de agendas feministas blancas en sus territorios, las cuales invisibilizan las prioridades comunitarias y las luchas propias contra el racismo estructural y la colonización. De manera similar, en el texto de Anzaldúa *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (2004), mujeres racializadas en Estados Unidos relatan cómo ciertas prácticas del feminismo blanco han desatendido las intersecciones de raza, clase y cultura, reproduciendo formas de exclusión dentro de los propios movimientos.

Aunque en este trabajo se dialoga con autoras del feminismo negro, chicano y decolonial, se asume que estas corrientes no son equivalentes. El feminismo chicano surge de experiencias de migración y racialización en Estados Unidos, el feminismo negro nace de la intersección entre racismo y género en el contexto afroamericano, mientras que el feminismo decolonial se plantea como crítica estructural a la colonialidad del saber desde Abya Yala. Sin embargo, comparten la crítica a la blanquitud y a la epistemología moderna como centro de sus denuncias.

Es fundamental reconocer que, al interior de los feminismos latinoamericanos, existen múltiples tradiciones con enfoques y principios diferentes. Por ejemplo, los feminismos descoloniales, representados por autoras como Espinosa-Miñoso, se centran en una crítica estructural a la colonialidad del saber y las formas modernas de poder, articulando su propuesta desde un análisis epistemológico y político. En contraste, los feminismos comunitarios, como el de Cabnal desde el pueblo xinka, emergen desde prácticas territoriales y cosmovisiones ancestrales, priorizando la reconstrucción de tejidos comunitarios y la defensa de la vida en sus dimensiones colectivas y espirituales. Autoras como Cumes se enmarcan en luchas históricas por el reconocimiento de derechos, autonomía y recuperación cultural, con un enfoque particular en la resistencia contra la imposición colonial y patriarcal.

Como advierte Espinosa-Miñoso (2009), las teorías feministas críticas han operado muchas veces desde un privilegio epistémico que no permite acceder a la realidad de las mujeres del Sur (latinas, mestizas o afrodescendientes), sin reproducir, en parte, las lógicas de dominación propias del sistema colonial. La autora plantea una pregunta ética de fondo: “¿cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta?” (Espinosa-Miñoso 2009 45). Esta pregunta revela que no basta con denunciar el sexismo si no se cuestiona también el etnocentrismo que estructura el pensamiento moderno.

Desde la crítica decolonial, esta tensión no es un fenómeno aislado, sino que se inscribe en una estructura más amplia de dominación global. La colonialidad del saber —como han desarrollado Quijano (1997) y Mignolo (2009)— constituye una forma de poder que opera no solo mediante la fuerza, sino a través del control de lo que se reconoce como conocimiento legítimo. Dussel (2000; 2016) agrega que la modernidad no debe entenderse como una experiencia neutra ni como un ideal emancipador universal, sino como un proyecto geopolítico que emergió con la Conquista de América, fundando una jerarquía global entre centro y periferia.

Así lo expresa el autor argentino:

En el Occidente la ‘Modernidad’, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles [...] es la ‘apertura’ geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del ‘sistemamundo’ [...] y la ‘invención’ del sistema colonial [...]. Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente. (Dussel 2016 12–13)

Esta cita explica por qué la modernidad no solo consolidó un orden económico desigual, sino que impuso también una epistemología dominante que subsiste

hasta el presente. La historia mundial fue narrada desde Europa como centro de razón y progreso, mientras las culturas colonizadas fueron relegadas a los márgenes del saber y de la humanidad.

En este marco, el discurso feminista hegemónico no escapa a esta lógica. Al universalizar la experiencia de la mujer blanca como figura paradigmática del género, construye un feminizado racializado por omisión y subordinación. Como plantea Aura Cumés (2012), las mujeres indígenas y mestizas viven una dominación estructural que no puede comprenderse de manera fragmentada, pues entrelaza lo patriarcal, lo colonial, lo clasista y lo epistémico. Este sistema-mundo opresivo no solo las excluye, sino que desautoriza su capacidad de producir conocimiento, reafirmando que solo ciertos cuerpos —ubicados en el Norte global— son considerados portadores de razón y legitimidad.

Esta crítica no es un simple reclamo de inclusión. Como sugiere Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014: 8), no se trata de integrar voces subalternas a la norma, sino de desmontar las matrices de pensamiento que han definido qué es conocimiento, qué es emancipación y quién puede hablar legítimamente en nombre de las mujeres. El feminismo decolonial plantea, en cambio, un giro hacia las memorias corporales, lingüísticas y espirituales negadas por la modernidad/colonialidad.

Por ello es necesario recordar el desarrollo teórico del filósofo latinoamericano Walter Mignolo (2010), quien sostiene que la desobediencia epistémica implica no solo denunciar la imposición de marcos epistémicos ajenos, sino generar condiciones para el surgimiento de epistemologías ancladas en los cuerpos y territorios históricamente subalternizados. En este gesto se inscribe también el trabajo de Lorena Cabnal (2017), quien sostiene que el cuerpo de las mujeres indígenas es un “territorio histórico en disputa” (102) y que su defensa forma parte de una lucha política más amplia por la vida, la dignidad y la memoria.

En suma, con la argumentación presentada se ha permitido problematizar los límites del feminismo hegemónico desde una perspectiva decolonial, revelando cómo el sujeto mujer universal ha sido históricamente definido desde una matriz occidental, blanca y burguesa.

Por tanto, entendemos por un feminismo hegemónico aquellas corrientes predominantes dentro del feminismo que, si bien suelen coincidir con perspectivas occidentales y blancas, no se reducen exclusivamente a ellas ni a un territorio geográfico específico. No es sinónimo estrictamente de feminismo occidental o feminismo blanco, sino que refiere a un marco epistemológico y político que reproduce ciertas jerarquías y universaliza experiencias, privilegiando identidades y discursos dominantes. Es posible ser mujer blanca y no adscribirse al feminismo hegemónico, así como mujeres racializadas pueden reproducir o desafiar estas

lógicas, evidenciando la complejidad de las identidades y las políticas feministas Gargallo (2017) Espinosa-Miñoso (2016).

Este análisis no busca desechar los aportes del feminismo, sino mostrar cómo su marco epistémico ha funcionado, muchas veces, como una prolongación de la colonialidad. Finalmente, este punto de partida resulta fundamental para justificar la necesidad de un giro decolonial que reconozca la pluralidad de experiencias y saberes silenciados (Mignolo 2010).

3. El dominio territorial y la limitación de la cultura propia

La colonización no solo implicó el dominio territorial y económico sobre los pueblos sometidos, sino que también instauró un patrón global y jerárquico de distribución del poder basado en la idea de la raza, que organizó a la población mundial a partir de la conquista de América Latina. Este patrón, denominado por Quijano (1997) como colonialidad del poder, abarca el control sobre cinco ámbitos fundamentales de la existencia: la autoridad, el sexo, el trabajo, la naturaleza y la intersubjetividad. Posteriormente, autores como Castro-Gómez (2007) Maldonado-Torres (2007) han reformulado este concepto para enfatizar la dimensión ontológica de esta colonialidad, hablando de la colonialidad del ser como la manera en que las formas de existencia y subjetividad de los pueblos colonizados son deslegitimadas y subordinadas. Por ello, resulta conveniente situar la explicación de la colonialidad del poder en el marco conceptual inicial, para luego desarrollar de manera diferenciada las nociones de colonialidad del ser y del saber

En este contexto, las mujeres indígenas y mestizas han sufrido una doble inscripción de la violencia; por un lado, como mujeres dentro de un sistema patriarcal; por otro, como cuerpos racializados sometidos a una lógica colonial que las inferioriza y exotiza. Lugones (2008) explica cómo estas mujeres fueron relegadas al “lado oculto” del sistema de género, siendo privadas de las características tradicionalmente asociadas a la feminidad, como la docilidad o la pasividad, que sí se asignaban a las mujeres europeas. De esta forma, mientras las mujeres blancas eran construidas como sujetos plenamente humanos y femeninos, las indígenas eran situadas en una condición de animalidad y negación ontológica. Esta violencia, por tanto, no se limita a lo físico, sino que se ejerce también de manera simbólica y ontológica, imponiendo normas de feminidad, racionalidad y humanidad definidas desde el centro blanco y occidental (Espinosa-Miñoso, 2009).

La epistemología dominante ha construido una imagen degradada de la mujer indígena, reducida al objeto de control sexual, fuerza de trabajo o símbolo de atraso cultural. Como señala Cumes (2012), esta representación no es accidental, sino funcional al sistema mundo moderno/colonial, que necesita jerarquizar a los cuerpos para sostener su orden. En palabras de la autora, las mujeres indígenas “están cuestionando un sistema-mundo opresivo e interconectado” (15), precisamente porque sus experiencias desbordan los marcos de interpretación del feminismo hegemonicó.

En línea con el argumento anterior consideramos pertinente señalar que la función del sistema mundo moderno/colonial en la jerarquización de los cuerpos, fue originalmente formulado por Wallerstein en la década de 1970 para describir un orden económico y político global basado en la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista. Sin embargo, el giro decolonial se ha reappropriado este concepto para enfatizar no solo las dimensiones económicas, sino también las estructuras epistémicas, ontológicas y culturales que sostienen el sistema colonial moderno.

Desde la perspectiva del feminismo comunitario, Lorena Cabnal (2010) introduce una noción clave: el cuerpo como territorio histórico. Lejos de entender el cuerpo como una entidad individual, neutra o universal, lo concibe como espacio de memoria, de daño y de lucha. “Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (23). Esta afirmación no solo articula género y colonialidad, sino que denuncia cómo las políticas extractivas, sexuales y culturales actúan sobre el cuerpo femenino como parte del proyecto de dominación.

Gloria Anzaldúa (2016), desde otro horizonte, pero en diálogo con estas propuestas, ha descrito la experiencia de la mujer mestiza en contextos fronterizos como una existencia marcada por la fragmentación, el silenciamiento y la colonización de la lengua y la subjetividad. La mujer chicana —como encarnación de lo inasimilable— representa para Anzaldúa una herida abierta, una conciencia fracturada que, sin embargo, puede transformarse en resistencia.

Por otro lado, Mignolo (2009) como crítico del eurocentrismo sin ser experto en teoría de género explica que cualquier forma de violencia incorporada por la lógica de la colonialidad, se transforma en un sistema que produce categorías de raza, género y civilización para ordenar el mundo y legitimar la subordinación. Esta lógica se encarna en las prácticas institucionales, pero también en las formas en que se define quién puede hablar, qué saberes son válidos y qué cuerpos son reconocibles como humanos.

Por lo tanto, si volvemos a la temática de género, la imposición de un ideal civilizatorio sobre las mujeres indígenas no solo opera a través de la violencia física,

sino también mediante la erradicación de lenguas, cosmologías, roles comunitarios y sistemas de cuidado propios. Como afirman Álvez-Marín, Becker-Lorca y Cid-Maldonado (2024), la pérdida de la lengua originaria implica no solo un daño cultural, sino una ruptura ontológica: se impide la narración de la propia existencia desde coordenadas propias.

En este sentido, la violencia epistémica y corporal no puede pensarse como un residuo del pasado. Como señala Fanon (2009), la interiorización de los valores, estéticas y lenguajes del colonizador produce un efecto de negación de sí mismo en el sujeto colonizado. Por lo tanto, en base a lo presentado hasta ahora, sostemos que las mujeres indígenas y mestizas, al haber sido construidas desde el déficit —de razón, de virtud, de feminidad moderna—, han sido objeto de una constante reconfiguración para ajustarse a los moldes de la civilización blanca.

Frente a esta historia de desposesión, el feminismo decolonial propone recuperar la potencia política del cuerpo como archivo de memoria. Reapropiarse del cuerpo —como lo plantea Cabnal (2010)— implica disputar los sentidos impuestos y recuperar una relación digna con la tierra, la vida y la comunidad. Es, en definitiva, una apuesta por reapropiar el mundo desde las heridas, no para perpetuar el sufrimiento, sino para generar nuevas formas de existencia desde la diferencia.

Finalmente, al analizar cómo se produce y reproduce una imagen degradada de la mujer indígena dentro del sistema moderno/colonial, se evidencia que la colonialidad del saber va de la mano con una colonialidad del ser que naturaliza jerarquías ontológicas. Este aporte es clave para comprender que el conocimiento no puede disociarse de las condiciones materiales y simbólicas que lo hacen posible.

En el contexto chileno, por ejemplo, diversas colectivas mapuche han denunciado que las políticas de género impulsadas por el Estado ignoran las cosmovisiones ancestrales, reforzando una noción occidental de cuerpo, familia y territorio. Tal como lo muestra el trabajo de los programas de educación intercultural muchas veces folclorizan la lengua sin reconocer su dimensión epistémica ni su vínculo con el cuerpo-territorio (Espinosa-Miñoso 2009; 2014).

Siguiendo con lo anterior, en Chile diversos estudios sobre educación intercultural evidencian cómo el currículo nacional reproduce una visión eurocéntrica que sigue desconociendo los saberes mapuches. MondacaRojas *et al.* (2022) han demostrado que, aunque el programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) reconoce la lengua y cultura mapuche, la mayoría de los docentes no incorpora estos contenidos desde una perspectiva situada, lo que limita la eficacia política de la intervención curricular y perpetúa desigualdades epistémicas. En contextos fronterizos del norte del país, GajardoCarvajal y MondacaRojas (2020)

reportan que la oralidad andina emerge como espacio de resistencia frente a la neutralización curricular, un gesto que reconstruye memoria colectiva desde lo cotidiano. Finalmente, esta limitación de las formas de comunicación también repercute como una restricción de pensamiento.

4. Frontera y mestizaje: resistencia desde los márgenes

Frente al silenciamiento impuesto por la colonialidad del saber, las mujeres indígenas y mestizas han desarrollado formas de resistencia que se encarnan en sus cuerpos, lenguas e imaginarios. En contextos de violencia epistémica, hablar, escribir y narrarse desde la frontera se convierte en una estrategia de reappropriación simbólica y política.

Gloria Anzaldúa (2016), en su obra *Borderlands/La Frontera*, propone la figura de la ‘nueva mestiza’ como una conciencia plural, contradictoria y disidente, que habita los márgenes sin renunciar a su complejidad. La frontera no es para Anzaldúa una línea geográfica, sino una herida abierta: un espacio de exclusión y posibilidad. Allí donde la cultura dominante impone el silencio, la nueva mestiza responde con la palabra entrecortada, la mezcla lingüística y el relato corporal.

En esta lógica, el lenguaje no es solo un medio de expresión, sino un campo de lucha. La mezcla de códigos —español, inglés, espanglish, náhuatl, escritura corporal— constituye una resistencia activa contra la hegemonía monolingüe del poder. Tal como relata la autora:

“Quiero que hables inglés. Pa’ hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un *accent*”, me decía mi madre, avergonzada porque yo hablaba English como una Mexican. (Anzaldúa 2016 104)

Este pasaje evidencia que eliminar una lengua no solo borra una cultura, sino que rompe los vínculos históricos y existenciales que permiten a una comunidad narrarse. Así, el relato enfatiza en la importancia de eliminar el *accent*, lo que deja en evidencia la jerarquización lingüística, reforzando la subordinación de las mujeres mestizas bajo el mandato civilizatorio blanco.

Liliana Ramírez (2005) interpreta la propuesta de Anzaldúa como una crítica al orden simbólico dominante, en la que el cuerpo mestizo y el lenguaje híbrido se transforman en herramientas de reexistencia. La mujer racializada, al narrarse

en primera persona, rompe el discurso unificador del sujeto ilustrado y abre paso a formas situadas de conocimiento. Como señala Arango Rodríguez (2017), esta narrativa permite a las mujeres comprender y transformar su realidad desde una conciencia encarnada.

Esta lectura dialoga con el pensamiento ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien plantea que las identidades andinas no son puras ni sintéticas, sino superposiciones contradictorias que coexisten sin disolverse. El mestizaje, en este sentido, no debe ser interpretado como fusión armoniosa, sino como tensión productiva. Tanto Anzaldúa (2016) como Cusicanqui (2010) desafian el mandato moderno de la coherencia identitaria, reivindicando el desborde, la hibridez y la contradicción como potencias políticas.

Desde el feminismo comunitario, Lorena Cabnal (2010; 2017) propone una articulación entre cuerpo y territorio que complejiza aún más estas formas de resistencia. Concebir el cuerpo como territorio histórico en disputa permite comprender que las luchas por el lenguaje, la sexualidad y la espiritualidad no están separadas de las luchas por la tierra, el agua o la autonomía. Recuperar el cuerpo, en este sentido, es recuperar la alegría, la relación con la naturaleza y la posibilidad de vida digna.

Finalmente, la resistencia no siempre adopta la forma de la confrontación directa, sino que también se expresa en lo íntimo, en lo poético, en la lengua que no se deja borrar. La reapropiación del lenguaje, el mestizaje epistémico y la conciencia fronteriza no son síntomas de fragmentación, sino formas de subversión que desestabilizan las categorías coloniales desde su interior.

A través del análisis de autoras como Anzaldúa, Ramírez, Cusicanqui y Cabnal, se muestra que las lenguas, los cuerpos y las espiritualidades negadas por el sistema colonial son también espacios de agencia epistémica. Así, se amplía el horizonte de la crítica al evidenciar que las resistencias no solo se dan en el plano político, sino también en los gestos cotidianos, lingüísticos y simbólicos que subvierten los modelos hegemónicos de identidad, feminidad y razón.

Si bien la figura de la nueva mestiza ha sido reivindicada por diversos feminismos de frontera, algunas autoras como Mendoza (2014) advierten que el mestizaje también puede operar como una forma de blanqueamiento simbólico que invisibiliza identidades indígenas específicas. Esta tensión abre una interrogante no resuelta en el pensamiento decolonial: ¿hasta qué punto el mestizaje puede devenir práctica de resistencia sin reproducir lógicas de asimilación?

En este sentido, el mestizaje no siempre garantiza una ruptura con la matriz colonial, ya que puede funcionar como una categoría ambigua que, al desdibujar los límites entre lo indígena y lo occidental, termina despolitizando las diferencias

estructurales que configuran la subalternidad. Reconocer esta ambivalencia implica tensionar críticamente las propuestas de hibridación, y abrir paso a una reflexión situada sobre los riesgos de borrar las memorias étnicas bajo el ideal de una subjetividad plural sin conflicto. El desafío, por tanto, radica en construir formas de mestizaje que no diluyan lo indígena, sino que reconozcan la persistencia de sus luchas, su historicidad y sus marcos epistémicos propios.

5. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos examinado cómo la hegemonía epistémica del pensamiento occidental, y en particular del feminismo dominante, ha operado como una forma de colonialidad que desautoriza las voces, cuerpos y saberes de las mujeres indígenas y mestizas. Lejos de representar una omisión involuntaria, esta exclusión constituye una forma de violencia simbólica y ontológica que ha configurado una imagen degradada de lo femenino fuera de los márgenes de la blanquitud, la razón ilustrada y la feminidad.

Desde esta lectura crítica, el feminismo decolonial no se plantea como una extensión o corrección del feminismo hegemónico, sino como una ruptura necesaria con sus fundamentos epistémicos y geopolíticos. Tal como se ha demostrado en el análisis, autoras como Anzaldúa, Cabnal, Cumés, Espinosa-Miñoso y Cusicanqui han contribuido a elaborar un pensamiento situado, encarnado y resistente, que no solo denuncia la opresión, sino que también genera condiciones para imaginar formas de vida y conocimiento alternativas.

En este sentido, las experiencias de las mujeres racializadas no deben ser leídas como objetos de estudio, sino como fuentes epistémicas legítimas y potentes. La reapropiación del cuerpo como territorio, del lenguaje como memoria, y de la espiritualidad como saber ancestral, aparecen en este trabajo como ejes fundamentales de resistencia. Estas formas de subversión cotidiana y simbólica desafían no solo el patriarcado, sino también las matrices coloniales que han definido históricamente qué cuenta como saber y quién puede ejercerlo.

Así, la desobediencia epistémica no es una estrategia teórica abstracta, sino un gesto encarnado que busca reconfigurar el mundo desde los márgenes. Pensar con y desde los cuerpos desplazados implica abandonar los universalismos impuestos, y abrirse a un horizonte plural en el que la diversidad no sea tolerada, sino reconocida como fundamento de nuevas epistemologías posibles.

Referencias bibliográficas

- Álvez-Marín, A. P., Becker-Lorca, A. A., y Cid-Maldonado, C. "Los derechos lingüísticos colectivos de los pueblos originarios: Una deuda de justicia epistémica en Chile". *Revista de Derechos Humanos y Educación Intercultural*, vol. 12, no. 2, 2024, pp.145–62.
- Anzaldúa, Gloria. *La frontera/Borderlands: La nueva mestiza*. Capitán Swing, 2016.
- Arango Rodríguez, Selen Catalina. "Las transformaciones de la idea de experiencia femenina en Gloria Anzaldúa". *Revista Xihmai*, vol. 12, no. 23, 2017, pp. 29–44.
- Cabnal, Lorena. "Tz'k'at. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala". *Eco-logía Política*, no. 54, 2017, pp. 98–102.
- Cabnal, Lorena. "Feminismos diversos: El feminismo comunitario". *América Latina y el Caribe*, 2010.
- Castro-Gómez, Santiago. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 21–48.
- Crenshaw, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1994, pp. 1241–99.
- Cumes, Aura Estela. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Hojas de Warmi*, no. 17, 2012.
- Díaz, Diana Paola. "Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: Una deconstrucción epistemológica". *Dossiers Feministes*, no. 22, 2017, pp. 157–77.
- Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, CLACSO, 2000, pp. 24–32.
- Dussel, Enrique. "Transmodernidad e interculturalidad". *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, no. 23, 2016, pp. 31–54.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, no. 33, 2009, pp. 123–45.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano*, no. 184, 2014, pp. 45–59.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- Gajardo Carvajal, Yenny, y Claudia Mondaca Rojas. "Oralidad andina y educación intercultural en zona de frontera, Norte de Chile". *Interciencia*, vol. 45, no. 10, 2020, pp. 488–92.
- Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, no. 9, 2008, pp. 73–101.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 49–66.
- Mendoza, Breny. "La epistemología del sur y el giro decolonial en el feminismo". *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Ramón Grosfoguel, Santiago R. Maldonado-Torres y Nelson Maldonado Delgado, Traficantes de Sueños, 2014, pp. 107–24.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, 2007.
- Mignolo, Walter D. "La colonialidad: La cara oculta de la modernidad". *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*, editado por Víctor Vich, Península, 2009, pp. 71–98.
- Mignolo, Walter D. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, 2010.
- Mondaca Rojas, Claudia, Rodrigo Andrade, Carlos Quintriqueo, Rosa Arias Ortega, y David Peña Cortés. "La inclusión educativa intercultural en Chile: Contenidos mapuches, mirada eurocéntrica y necesidad de descentralizar el currículum". *Estudios sobre Inclusión Educativa*, Universidad de Talca, 2022.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO, 1997.
- Ramírez, Liliana. "En la frontera entre Anzaldúa y la nueva mestiza". *Cuadernos de Literatura*, vol. 9, no. 18, 2005, pp. 120–28.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Santos Madrigal, O. "Descolonizar las teorías y políticas en sistemas de salud desde los feminismos descoloniales". *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, vol. 23, 2024, pp.1–41. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.rgps23.dtps>
- Sibai, Sirin Adlbi. *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal, 2018.

Ética cívica y razón pública: aportes y tensiones frente al ideal de libertad individual

Civic ethics and public reason: contributions and tensions with the ideal of individual liberty

NICOLÁS FUENTES-VALDEBENITO¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
nicolas.fuentes@ucsc.cl

ISAAC CARBAJAL²

Universidad Católica del Maule, Talca, Chile
Isaac.carbajal@alumnos.ucm.cl

SANTIAGO ULLAURI-BETANCOURT³

Universidad Hemisferios, Quito, Ecuador
santiagou@uhemisferios.edu.ec

Fecha de recepción: 06/08/2024

Fecha de aceptación: 08/02/2025

Resumen

Este artículo analiza las tensiones entre la ética cívica de Adela Cortina y el liberalismo libertario representado por Hayek, Nozick, Mises y Rothbard. La ética cívica se concibe como una moral mínima, fundamentada en la razón pública y complementada por la razón cordial, orientada a visibilizar exclusiones y promover una ciudadanía activa. El libertarianismo, en cambio, sostiene la primacía de la libertad negativa y advierte contra el riesgo de paternalismo derivado de todo intento estatal de imponer valores comunes. Sostenemos que, aunque existen

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Fuentes-Valdebenito, N., Carbajal, I., y Ullauri-Betancourt, S. (2025). Ética cívica y razón pública: aportes y tensiones frente al ideal de libertad individual. *Resonancias*, (20), 39-53. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80758>

En MLA: Fuentes-Valdebenito, N., Carbajal, I., y Ullauri-Betancourt, S. “Ética cívica y razón pública: aportes y tensiones frente al ideal de libertad individual.” *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 39-53. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80758>

Palabras clave: ética cívica, liberalismo, libertad negativa, razón pública, pluralismo moral

Keywords: civic ethics, liberalism, negative liberty, public reason, moral pluralism, justice

¹ <https://orcid.org/0000-0002-2229-7488>

² <https://orcid.org/0009-0001-7022-4822>

³ <https://orcid.org/0000-0003-0858-3178>

tensiones estructurales en torno al consenso, la justicia y el rol del Estado, es posible una articulación crítica: una democracia que combine inclusión sin imposición y una libertad entendida no solo como ausencia de coacción, sino también como derecho efectivo.

Abstract

This article examines the tensions between Adela Cortina's civic ethics and libertarian liberalism as represented by Hayek, Nozick, Mises, and Rothbard. Civic ethics is conceived as a minimal morality grounded in public reason and complemented by cordial reason, aimed at making exclusion visible and fostering active citizenship. Libertarianism, by contrast, upholds the primacy of negative liberty and warns against the paternalism inherent in any state attempt to impose common values. We argue that although structural tensions exist regarding consensus, justice, and the role of the state, a critical articulation is possible: a form of democracy that combines inclusion without imposition and freedom understood not only as the absence of coercion but also as an effective right guaranteed under fair institutional conditions.

Introducción

En sociedades democráticas caracterizadas por un profundo pluralismo moral, religioso y cultural, la pregunta por las bases normativas de la convivencia democrática se vuelve urgente: ¿qué tipo de principios pueden considerarse válidos para todos en una comunidad políticamente organizada cuando los ciudadanos discrepan sobre cuestiones fundamentales del bien y la verdad? Frente a este desafío, el concepto de razón pública ha emergido como una noción clave en la filosofía política contemporánea, especialmente en los trabajos de John Rawls (2019) y Jürgen Habermas (2005), plantean la necesidad de justificar normativamente las leyes e instituciones desde criterios accesibles a todos los ciudadanos, independientemente de sus convicciones privadas.

A partir de este horizonte, la filósofa española Adela Cortina (2022) recoge este planteamiento en su propuesta de ética cívica que busca articular una moral mínima compartida que permita construir ciudadanía en sociedades pluralistas. Esta ética se presenta como una alternativa tanto al relativismo ético como al fundamentalismo moral, proponiendo una base racional y cordial para la convivencia democrática (Cortina 2014 134). Además, incluye un elemento original: la razón cordial, entendida como una sensibilidad ética que permite percibir y responder al sufrimiento y la exclusión que los marcos normativos abstractos a menudo invisibilizan (Cortina 2009; 2010). Su objetivo es dotar a la ciudadanía de una base ética compartida que, sin anular la diversidad de convicciones privadas, asegure mínimos de justicia indispensables para la vida democrática.

Sin embargo, dicha propuesta no está exenta de tensiones. Desde el liberalismo libertario, especialmente Robert Nozick (2017), Friedrich Hayek (2020; 2021; 2022) y Murray Rothbard (2019; 2021), puede argumentarse que los intentos por institucionalizar una moral mínima común y promover la justicia social corren el riesgo de minar el ideal de libertad individual negativa y de abrir la puerta a un paternalismo estatal difícil de justificar. El libertarianismo podría denunciar que la ética cívica, en su afán de asegurar consensos normativos, puede devenir en una forma de ingeniería social disfrazada de neutralidad.

El presente artículo explora estas tensiones estructurales entre ética cívica y libertarianismo, atendiendo a tres ejes principales: el papel del consenso, la relación entre justicia y libertad, y la función pedagógica del Estado. La tesis que se defiende es doble: (a) la ética cívica, para mantener su legitimidad en sociedades pluralistas, debe integrar las advertencias libertarias contra la centralización exclusiva y el paternalismo estatal; (b) el libertarianismo, para no reducir la libertad a un ideal meramente formal, necesita reconocer que la autonomía individual requiere condiciones sociales y materiales que hagan posible su ejercicio efectivo. En última instancia, se propone una articulación crítica Rawls-Hayek: una concepción de democracia como inclusión sin imposición y de libertad como derecho efectivo, no solo formal.

I. La ética cívica como horizonte normativo

La ética cívica de Adela Cortina se presenta como una propuesta filosófico-práctica de orientación kantiana y deliberativa que tiene como objetivo cultivar una ciudadanía moral activa a partir del pluralismo moral, propio de sociedades democráticas (Fuentes-Valdebenito 2024). Esta ética se nutre de las ideas de John Rawls (2019), especialmente de su noción de *consenso entrecruzado* y de su idea de *razón pública*, entendida como la capacidad de los ciudadanos de justificar normas políticas fundamentales con razones accesibles para todos⁴. Como afirma el propio Rawls:

Para encontrar una idea compartida del bien de los ciudadanos adecuada a los propósitos políticos, el liberalismo político busca una idea de ventaja racional en el seno de una concepción política que sea independiente de cualquier doctrina comprehensiva

⁴ Rawls afirma también que la justicia como equidad tiene un objetivo práctico: “una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como una base de acuerdo político razonado, informado y voluntario. Esta concepción expresa la razón política pública que comparten” (Rawls, 2019, p. 39).

particular y que, por lo mismo, pueda convertirse en el foco de un consenso entre-cruzado. (Rawls 2019 213)

Este argumento permite a la ética cívica articular un marco normativo común sin recurrir a fundamentos metafísicos particulares, de ahí que podríamos decir que es una ética postmetafísica, posibilitando así una legitimidad compartida en contextos de diversidad moral.

Asimismo, la ética cívica de Adela Cortina incorpora elementos fundamentales de la teoría de Jürgen Habermas, especialmente su concepción de la acción comunicativa y de la ética del discurso, como pilares para estructurar una racionalidad pública (Cortina 2020b). En este sentido, las normas no obtienen su legitimidad por el mero hecho de ser impuestas o mayoritariamente aceptadas, sino por haber superado un proceso de deliberación en condiciones ideales de comunicación, donde todos los afectados puedan participar libremente y en igualdad de condiciones. En otras palabras, las normas deben “valer universalmente: por referirse a una república de la humanidad en su conjunto” (Cortina 2014 110). En palabras de Habermas: “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consigan (o puedan conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico” (Habermas 2018 103). Esta formulación permite a la ética cívica sustentar su proyecto de ciudadanía moral activa no solo en un deber racional kantiano, sino en una práctica dialógica intersubjetiva concreta, donde el ejercicio de la razón se da siempre en interacción con otros (Cortina 2014).

Así, la democracia no es solo un sistema institucional, sino un proceso permanente de construcción de consensos razonables mediante el uso público de la razón (Rawls 2019; Cortina 2020b; Habermas 2018). Por esta razón, Chandler sostiene que: “Parte del atractivo de la teoría de Rawls —y, en realidad, del liberalismo en un sentido amplio— consiste en que expresa cierto tipo de neutralidad con respecto a las diferentes formas de vivir” (Chandler 2025 81).

Para Cortina (2020b), la democracia no puede sostenerse solamente en procedimientos formales: requiere de una base ética compartida, aunque mínima, que permita la cohesión social sin sacrificar la diversidad de cosmovisiones ni las éticas de máximos (Cortina 2020b 187). Esta base común se articula en torno a valores como la libertad, la igualdad, la solidaridad, el respeto activo y el diálogo. Además del respeto a los derechos humanos, se expresa en lo que Cortina ha denominado una ética mínima: una moral de mínimos racionalmente justificables a partir de una razón pública intersubjetiva, opuesta tanto al relativismo como al dogmatismo (Cortina 2014). En concreto, estos mínimos corresponden a los derechos humanos, específicamente a los derechos civiles y políticos (primera generación), derechos económicos, sociales y culturales (segunda generación),

derechos ecológicos y a la paz (tercera generación); y también en los valores de libertad, igualdad y solidaridad, junto con una actitud dialógica posibilitada por el respeto activo (Cortina 2022).

Además, Cortina (2009) ha propuesto una ética de la razón cordial, que complementa el rigor racional con una sensibilidad moral capaz de percibir las injusticias que muchas veces quedan invisibilizadas en los marcos normativos abstractos. Esta sensibilidad es especialmente importante para detectar fenómenos como la aporofobia (el rechazo al pobre), término acuñado por la propia Cortina, el especismo o las violencias estructurales, y para promover formas de justicia global que reconozcan la dignidad de todos los miembros de la comunidad (Cortina 2020a). Así es como incorpora dimensiones afectivas, específicamente la compasión, que fortalecen el compromiso ético más allá del deber abstracto.

Desde esta mirada, la ética cívica busca educar en la ciudadanía, entendida no solo como pertenencia jurídica a un Estado, sino como capacidad de deliberar y justificar normas con otros desde criterios de justicia y reciprocidad. Se trata, en suma, de una ética pública no estatal, racional, dialogante y abierta al otro (Cortina 2014).

Los aportes de esta propuesta son múltiples. En primer lugar, permite dar fundamento ético a la democracia, superando una visión puramente procedimental o utilitarista de la vida política (Herreras 2024).

En segundo lugar, al proponer una ética de mínimos basada en la razón pública, permite articular una moral compartida sin imponer visiones particulares del bien, promoviendo el respeto por la pluralidad y la autonomía. En palabras de Cortina:

Tratar de asegurar a todos unos mínimos de justicia es condición indispensable para que una sociedad funcione democráticamente, no se puede pedir a los ciudadanos que se interesen por el debate público, por la participación pública, si su sociedad ni siquiera se preocupa por procurarles el mínimo decente para vivir con dignidad. (Cortina 2021 157)

En tercer lugar, la ética cívica pone en el centro la necesidad de inclusión de los marginados: Cortina insiste en que la justicia debe ser también justicia cordial, atenta a los rostros concretos del sufrimiento social (Cortina 2010). Según sostiene, se debe promover un compromiso ético que no se agote en el cumplimiento formal de reglas, sino que busque transformar estructuras injustas desde la deliberación pública y la solidaridad. Siguiendo lo anterior, Cortina finaliza su libro *Aporofobia*: “Educar para nuestro tiempo exige formar ciudadanos

compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos” (Cortina 2020a 168).

Finalmente, la ética cívica ofrece un modelo de ciudadanía que combina racionalidad, afectividad y responsabilidad social, promoviendo una cultura democrática más profunda y participativa. En palabras de Camps: “El «reconocimiento cordial» de todas y cada una de las personas es la base de una ética cívica, una ética para la ciudadanía, será la conclusión de Adela Cortina” (Camps 2018 56-57). Este énfasis en el reconocimiento cordial de cada persona en situación de exclusión resuena con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, quien sostiene que la justicia social comienza por garantizar que todos los individuos sean valorados y respetados en su dignidad a través de relaciones recíprocas de reconocimiento (Honneth 1997).

II. La objeción libertaria: libertad negativa, justicia procedural y escepticismo moral

No obstante, desde la óptica del liberalismo libertario, esta propuesta puede parecer problemática. Para esta corriente filosófica, la libertad no se concibe como la capacidad de participar en procesos deliberativos (libertad positiva), sino como no interferencia frente a la acción individual (libertad negativa), es decir, la ausencia de coacción externa⁵. Cualquier intento de imponer normas éticas, por muy razonables o mínimas que se presenten, es visto como una transgresión a la autonomía individual. Así, la neutralidad neutral no significa fomentar valores comunes, sino abstenerse activamente de toda intervención de carácter moral.

Para los libertarios, la legitimidad de una norma no proviene de su capacidad para alcanzar un consenso, sino del respeto por los derechos de propiedad y libertad contractual. Dentro de este marco, el Estado tiene una función estrictamente limitada: garantizar la seguridad jurídica, proteger la propiedad privada y hacer cumplir los contratos⁶. En la visión de Hayek (2022), el intentar imponer una racionalidad política común, ya sea por medio de valores o procedimientos deliberativos institucionalizados, amenaza la espontaneidad del orden social, debido a que la tarea del legislador es crear condiciones en las que se pueda esta-

⁵ Benjamín Constant (2019), siguiendo a Berlin, sostiene que la libertad de los antiguos (o positiva) consistía en “la participación activa y permanente en el poder colectivo” (88); en cambio, la libertad de los modernos (o negativa) consiste en “el disfrute pacífico de la independencia privada” (88).

⁶ En palabras de Mises, se llama Estado al “aparato social de compulsión y coerción que fuerza a la gente a obedecer las normas sociales; las normas conforme a las cuales procede el Estado se llaman Derecho; y los órganos que se ocupan de hacer funcionar el aparato coercitivo constituyen el Gobierno” (Mises 2023 68-69).

blecer un orden o incluso renovarse a sí mismo (Hayek 2022 211). El orden espontáneo es, en palabras de Huerta de Soto, “un proceso dinámico en constante evolución, que resulta de la continua interacción de millones de seres humanos, pero que no ha sido ni nunca podrá ser diseñado consciente o deliberadamente por ningún hombre” (Huerta de Soto 2012 137). Por esta razón, el liberalismo de Hayek promueve que la sociedad nace a partir del orden espontáneo donde ningún legislador debe imponer un orden a partir del criterio político.

Dentro de esta postura, la justicia es concebida como puramente procedimental, no distributiva. La redistribución de recursos, aunque se justifique como un deber ético de inclusión, es equiparada a una forma de robo institucionalizado. En palabras de Hayek: “se llega a llamar «social» lo que en realidad constituye el principal obstáculo para la buena marcha de la «sociedad». Lo «social» debería más bien tacharse de antisocial” (Hayek 2020 193).

En esta concepción, la idea de un *Estado ético* es prácticamente una contradicción en sus términos. Toda pretensión de promover una ciudadanía moral activa desde las instituciones públicas constituye una amenaza de homogeneización ideológica y de expansión ilegítima del poder estatal. El libertarianismo podría denunciar que la ética cívica, en su afán de promover consensos racionales, puede derivar en una ingeniería moral disfrazada de neutralidad (Hayek 2020; Huerta de Soto 2012).

Como señala Nozick (2017), incluso una redistribución mínima en nombre de la justicia social viola los derechos fundamentales del individuo, pues trata a las personas como medios para fines ajenos. En sus palabras, sostiene que:

Un defensor del Estado ultramínimo, grandemente interesado en proteger los derechos contra su violación, hace de ésta la única función legítima del Estado y proclama que todas las otras funciones son ilegítimas porque implican, en sí mismas, la violación de derechos. (Nozick 2017 40)

Esta crítica se radicaliza en Rothbard, quien considera que no existe ninguna justificación racional posible para la existencia de un Estado, dado que toda coerción sobre individuos pacíficos es inmoral. Según sostiene:

Para los libertarios el Estado es el agresor supremo, el eterno, el mejor organizado, contra las personas y las propiedades del público. Lo son todos los Estados en todas partes, sean democráticos, dictatoriales o monárquicos, y cualquier sea su color. (Rothbard 2021 64)

Ahora bien, el liberalismo de Mises ofrece un matiz importante frente a esta postura extrema. Para él, si bien la libertad individual es primordial, un Estado mínimo sigue siendo necesario. Mises argumenta que:

Para el liberal, el Estado es una necesidad absoluta, porque a él corresponde desempeñar las funciones más importantes: la protección de la propiedad privada sobre todo de la paz, ya que sólo en la paz puede la propiedad privada desplegar sus potencialidades. (Mises 2023 72)

Es decir, incluso desde el punto de vista del liberalismo clásico, se reconoce la importancia de una autoridad estatal limitada para garantizar las condiciones en las cuales la libertad pueda florecer.

Asimismo, incluso un pensador tan celoso de la libertad individual como Hayek reconoce la necesidad de ciertos principios generales compartidos⁷. Siguiendo a Kant, Hayek propone un criterio para evaluar la validez de las normas: toda ley debe ser universalizable y coherente con el resto del orden jurídico vigente. El legislador, señala Hayek, debe someter cualquier regla a una prueba negativa de compatibilidad, eliminando divergencias con el conjunto de normas existentes y con los principios fundamentales de justicia (de la Nuez 2010 248). Esta insistencia en la generalidad y la coherencia indica que incluso en el seno del libertarianismo hay una preocupación por un marco común abstracto de justicia, aunque sea mínimo.

Algunos críticos contemporáneos, como Éric Sadin (2022), han advertido que la exaltación unilateral de la autonomía individual puede degenerar en un fenómeno de *hiperindividualización* que fragmenta el espacio público y erosiona las condiciones compartidas de la vida democrática. En su diagnóstico de la era del *individuo tirano*, Sadin sostiene que las tecnologías digitales y los algoritmos de personalización potencian sujetos que no solo reivindican su autonomía, sino que la ejercen de manera absolutista, desentendiéndose de toda responsabilidad colectiva. Si bien esta crítica parece dirigida al liberalismo libertario en su versión más radical, particularmente el anarcocapitalismo rothbardiano o ciertas lecturas de Nozick, constituye una advertencia útil para todo proyecto liberal que quiera evitar confundir la libertad con aislamiento social.

⁷ Según afirma Francisco José Contreras (2018 111-125), el conjunto de la concepción hayekiana del orden espon-táneo posee un sello conservador. En sus palabras: “Ese Hayek que dice «no ser conservador» (¡1) ofrece una de las más inspiradas apologías de las instituciones tradicionales que registra el pensamiento contemporáneo”. (Contreras 2018 114)

En efecto, llevada a su extremo lógico, la defensa de una autonomía sin marcos comunes podría derivar en una sociedad compuesta por *mónadas sociales* incapaces de sostener proyectos compartidos, lo que debilita incluso las condiciones mínimas que hacen posible el ejercicio efectivo de la libertad. En este sentido, el liberalismo clásico de Hayek y Mises se distingue del anarcocapitalismo en cuanto reconoce que la libertad florece en un marco de instituciones generales y abstractas que garantizan la paz social, la seguridad jurídica y la protección de la propiedad (Hayek 2022; Mises 2023). Ambos autores subrayan, como hemos mencionado, que la función del Estado, aunque estrictamente limitada, resulta indispensable para salvaguardar un orden de convivencia que haga viable la autonomía individual.

Por ello, la crítica de Sadin no debería interpretarse como un rechazo global al liberalismo, sino como un recordatorio de que la libertad negativa necesita condiciones de posibilidad que eviten su disolución en prácticas de indiferencia o aislamiento. Esto implica asumir que la autonomía personal no se ejerce en el vacío, sino dentro de un entramado institucional mínimo que permita que los ciudadanos reconozcan mutuamente sus derechos y obligaciones. De este modo se evita tanto el riesgo del paternalismo ético que acecha a propuestas como la ética cívica de Cortina, como el riesgo de un individualismo extremo que termina por socavar las bases mismas de la libertad.

III. Tensiones fundamentales: ¿consenso o coacción?

Las diferencias entre la ética cívica y el libertarianismo son profundas, pero no tienen por qué ser necesariamente irreconciliables. Una ética cívica respetuosa de la libertad individual puede beneficiarse de las advertencias libertarias sobre el peligro del paternalismo y la centralización del poder. De hecho, la propia Cortina ha señalado que la ética cívica no busca imponer contenidos morales particulares, sino establecer un umbral mínimo de racionalidad ética compartida (Cortina 2022). Sin embargo, esos mínimos (derechos políticos, civiles, sociales, ambientales, etcétera) implican exigencias que deben hacerse efectivas a través del Estado. Es decir, por muy natural que pretenda ser la ética cívica, termina asignando al Estado un papel activo en garantizar ciertas condiciones de justicia. Por esta razón afirma Cortina que los mínimos de justicia tienen que ver con exigencias y no con invitaciones.

La primera tensión estructural entre ambas propuestas reside en la naturaleza y función del consenso. Para la ética cívica, el consenso mínimo es condición de posibilidad para una sociedad justa y de una legitimidad no meramente

procedimental (Rawls 2021; Cortina 2020b). En esta clave, el consenso traslapado de Rawls permite que doctrinas razonables converjan en principios políticos comunes sin renunciar a sus concepciones privadas del bien (Rawls 2019). En cambio, para el libertarianismo cualquier consenso promovido o impuesto desde el Estado es una coacción moral ilegítima (Nozick 2017; Rothbard 2021). Donde unos ven acuerdo racional, los otros ven imposición encubierta. Promover una cultura cívica común o de mínimos axiológicos vía políticas públicas corre el riesgo de alterar las elecciones voluntarias y la libre formación de órdenes espontáneas pasando a una ingeniería social (Hayek 2022).

Desde una perspectiva diferente, la teórica Chantal Mouffe (1999) ha cuestionado igualmente la búsqueda de un consenso total en la democracia liberal. En su concepción agonista de lo político, el disenso y el conflicto no son patologías a erradicar, sino expresiones inevitables, incluso saludables, de una sociedad plural. Intentar suprimir toda confrontación en aras de una unanimidad racional, advierte Mouffe, puede conducir a la exclusión de demandas legítimas y a una despolitización de la vida pública. En otras palabras, una democracia que elimine la dimensión agonista corre el riesgo de ocultar relaciones de poder y silenciar voces disidentes de manera problemática.

La segunda tensión se da en torno a la relación entre libertad y justicia. La ética cívica entiende la justicia como un contenido moral que orienta institucionalmente el ejercicio de la libertad, por ejemplo, estableciendo condiciones y derechos básicos que permiten a todos ser libres (Cortina 2020b). Aquí la legitimidad no se reduce a reglas de decisión, sino a la justificación pública de arreglos básicos de la sociedad.

El libertarianismo, por su parte, concibe la libertad como presupuesto absoluto que excluye cualquier contenido normativo que limite su ejercicio: la justicia no es lo que hacemos con la libertad, sino lo que dejamos que cada quien haga con la suya. La justicia consiste en respetar los proyectos individuales, no en imponerles orientaciones o fines comunes. En esta tradición filosófica, la redistribución es vista como una intrusión que viola los derechos adquiridos, erosiona la agencia individual y distorsiona el patrón de intercambios voluntarios (Nozick 2017). Hayek añade que la justicia social como ideal teleológico rompe el marco de leyes generales y abstractas que debe regir para todos por igual (Hayek 2022).

Una tercera tensión crucial emerge en torno a la dimensión pedagógica del Estado. La ética cívica asigna al Estado la tarea de satisfacer los mínimos de justicia a la sociedad, incluso de promover activamente una cierta cultura ética (por ejemplo, a través de la educación ciudadana). El acento está en habilitar la deliberación y en garantizar precondiciones de participación (Habermas 2005). El libertarianismo, por el contrario, ve en cualquier pedagogía estatal un riesgo de adoctrinamiento moral. La neutralidad estatal, para ellos, implica abstenerse no

solo de imponer valores, sino también de promoverlos activamente, pues incluso la promoción de valores cívicos mínimos podría derivar en presión ideológica. Por ello, restringe la legitimidad estatal a proteger derechos negativos y hacer cumplir contratos, evitando políticas de formación moral (Mises 2023).

Con todo, el pensamiento libertario podría enriquecerse si reconoce que la ausencia de coacción no basta por sí sola para garantizar una convivencia justa. Las condiciones sociales y económicas que permiten el ejercicio efectivo de la libertad deben también ser objeto de reflexión ética. En contextos de desigualdad extrema, la apelación a la libertad negativa puede convertirse en una ficción vacía que oculta relaciones estructurales de exclusión. Quien no cuenta con educación, salud o medios básicos, difícilmente puede hacer uso real de su libertad, aunque legalmente nada ni nadie se lo impida (Nussbaum 2006). La perspectiva de Nancy Fraser coincide con esta crítica, al señalar que sin una adecuada redistribución de recursos, la igualdad ciudadana se torna ilusoria, pues ciertos grupos quedan impedidos de participar en la vida social en condiciones de paridad (Fraser & Honneth 2006).

Este punto no exige paternalismo: solo pide admitir que la arquitectura institucional (reglas generales, Estado de derecho, bienes públicos básicos) coadyuva a que la libertad sea efectiva para todos (Hayek 2022; Mises 2023). Incluso el liberalismo clásico acepta un Estado mínimo garante de la paz, la propiedad y el marco legal general, sin el cual no hay mercado ni cooperación social (Mises 2023).

El diálogo crítico entre ambas perspectivas permite pensar en una forma de legitimidad democrática que combine el respeto por la autonomía individual con la exigencia de una ética pública de mínimos justificada en razones compatibles (Rawls 2019; Cortina 2022). No se trata de sacrificar la libertad en nombre de la justicia, ni de negar la justicia en nombre de la libertad, sino de encontrar criterios racionales de convivencia que integren ambas dimensiones: leyes generales y previsibles, procedimientos imparciales, y umbrales de protección que no invadan las esferas privadas pero que impidan la clausura de oportunidades de agencia (Hayek 2022; Habermas 2005). En última instancia, la pregunta central es cómo articular una sociedad donde la libertad y la justicia se potencien mutuamente en lugar de excluirse.

IV. Posibilidades de articulación crítica: libertad sin indiferencia, ética sin imposición

A pesar de las tensiones señaladas, existen puntos de articulación crítica que permiten pensar instituciones compatibles con un alto estándar de libertad

negativa y, a la vez, con umbrales de justicia que eviten la indiferencia frente a privaciones severas. La tesis central es doble: (a) una ética pública de mínimos debe operar bajo un principio de mínima imposición y autolimitación del poder; (b) la libertad efectiva requiere condiciones de posibilidad que un marco institucional liberal puede garantizar sin devenir en paternalismo.

Por supuesto, Rawls y Hayek parten de visiones metodológicas muy distintas. Rawls elabora sus principios de justicia mediante un procedimiento hipotético y constructivista (piénsese en la posición original y el ideal de consenso público), mientras que Hayek desconfía de ese racionalismo deliberado y enfatiza el carácter evolutivo y no intencional del orden social (de la Nuez 2010). Esta disparidad teórica no impide identificar ciertos puntos de convergencia: ambos autores buscan limitar la arbitrariedad del poder a través de normas generales aplicables por igual a todos, y reconocen la importancia de un marco común que posibilite la cooperación social. A partir de esta base compartida, es factible tender un puente Rawls-Hayek.

La primera lección proviene de Hayek: la libertad de los ciudadanos depende de reglas generales, abstractas y previsibles, no de fines estatales sustantivos (Hayek 2022). Esta arquitectura, Estado de derecho, límites materiales y procedimentales al legislador, frenos y contrapesos, reduce la discrecionalidad y, con ello, la posibilidad de coacción indebida. Frente al riesgo de uniformidad moral, la ética cívica puede adoptar un principio de mínima imposición: cuando existan varios medios públicamente justificables para alcanzar un mismo fin, se debe escoger el menos intrusivo con la esfera pública (Mill 2023).

La subsidiariedad liberal, no teológica, sino funcional, encuentra justificación adicional en el policentrismo institucional: problemas complejos se resuelven mejor con múltiples centros de decisión que experimentan y rinden cuentas, en vez de un único centro uniformizador (Ostrom 1990; 2010). Este diseño preserva la iniciativa social y desplaza la provisión de ciertos bienes hacia niveles locales o voluntarios cuando sea posible, reservando al Estado funciones de marco (seguridad, cumplimiento de contratos, protección de datos) y de garantía en fallas graves de coordinación.

Un libertarianismo que haga de la no interferencia un absoluto corre el riesgo de insensibilidad institucional ante privaciones que anulan el uso real de la libertad. La respuesta, sin renunciar al anti-paternalismo, es reconocer umbrales de capacidad: una libertad que no puede ejercerse por carecer de alfabetización básica, salud mínima o seguridad frente a violencia privada es, en el mejor de los casos, meramente formal (Nussbaum 2006; Sen 2000).

Este punto no exige teleologías igualitaristas fuertes. Incluso, como ya hemos mencionado, Hayek admite la conveniencia de un piso de seguridad compatible

con la libertad, y el propio Mises reconoce la necesidad de un Estado que asegure paz, propiedad y marco legal sin los cuales no hay mercado ni cooperación social. En la misma dirección, Friedman defendió mecanismos compatibles con el mercado, por ejemplo, impuesto negativo sobre la renta, orientados a corregir fallas severas sin burocracias intrusivas (Friedman 2022). La idea no es redistribuir fines, sino prevenir bloqueos de agencia que hacen ilusoria la libertad para algunos.

Desde Rawls, la razón pública permite justificar principios políticos básicos sin imponer doctrinas comprensivas (Rawls 2019). El desafío es adelgazar ese núcleo común hasta lo estrictamente necesario para la legitimidad recíproca: un módulo de derechos, procedimientos y garantías que todos puedan razonablemente aceptar aun en desacuerdo (Rawls 2012).

El justificacionismo de Gaus converge con esta estrategia: las reglas coercibles deben ser aceptables para cada agente razonable bajo información común; cuando el desacuerdo es persistente, el derecho debe retraerse hacia normas de baja carga moral (Gaus 2011). Así, la ética cívica puede formular mínimos exigibles (no máximos de vida buena) y el liberalismo puede aceptar ese módulo como precio razonable de la convivencia entre iguales libres.

Una ingeniería institucional coherente con lo anterior es la que protege fuertemente las libertades económicas y civiles mientras asegura un umbral de capacidades con instrumentos de baja intrusión, naturales y afines al mercado. Tomasi denomina este enfoque *free market fairness*: robustecer derechos de propiedad y emprendimiento al tiempo que se garantiza un núcleo de oportunidades reales (Tomasi 2022). Levy, por su parte, subraya la importancia de un liberalismo pluralista que evite el racionalismo uniformador, acepte la diversidad de órdenes intermedios y proteja vías de salida frente a poderes sociales (Levy 2015).

Este puente Rawls-Hayek⁸ no disuelve sus diferencias, pero permite el diseño de: (a) reglas generales pro-mercado y no discriminatorias; (b) mecanismos de garantía, por ejemplo, transferencias simples, vouchers o impuesto negativo, sometidos a estricta evaluación y cláusulas de extinción; (c) policentrismo en la provisión social, con contratos libres, mutualidades y asociaciones voluntarias como primera línea, y el Estado como última garantía.

⁸ Paloma de la Nuez advierte que las diferencias entre Hayek y Rawls son, en varios aspectos, más terminológicas que sustantivas. Señala que este último podría ser interpretado como un “racional-constructivista en el sentido hayekiano, por su teoría del contrato” (de la Nuez 2010 247), dado que Rawls, al recurrir al velo de ignorancia, fundamenta sus principios de justicia como construcciones racionales deliberadas. En contraste, Hayek sostiene que dichos principios no son fruto de un diseño racional, sino el resultado de un proceso evolutivo espontáneo propio del desarrollo histórico de las instituciones sociales.

Conclusión

El examen de las tensiones entre la ética cívica de Cortina y el liberalismo libertario permite mostrar que ambos enfoques, lejos de ser irreconciliables, pueden entrar en un diálogo crítico que enriquezca la teoría política contemporánea. La ética cívica aporta un marco normativo indispensable para sostener la democracia en contextos de pluralismo, al insistir en la necesidad de mínimos éticos de justicia, visibilidad de la exclusión y una cultura cívica que combine racionalidad y cordialidad. El libertarianismo, por su parte, recuerda de manera ineludible los peligros de la coacción moral y de la expansión del poder estatal más allá de sus funciones estrictamente legítimas.

La clave reside en reconocer que ni la libertad negativa ni la justicia distributiva pueden sostenerse en solitario. Una libertad sin justicia se degrada en privilegio de unos pocos; una justicia sin libertad degenera en tiranía bienintencionada. El desafío es pensar una democracia capaz de proteger simultáneamente la autonomía individual y los mínimos de inclusión que permiten a todos ser efectivamente libres. Esto exige un Estado limitado, sometido a reglas generales y subsidiarias, como propuso Hayek, pero también comprometido en garantizar las condiciones materiales básicas que hacen viable la agencia humana, siguiendo la intuición de Rawls y la teoría de las capacidades de Nussbaum y Sen.

El resultado de esta articulación no es una síntesis que disuelva las diferencias, sino una tensión fecunda que obliga a redefinir la legitimidad democrática como equilibrio dinámico entre libertad y justicia. En este horizonte, la ética pública no se convierte en imposición dogmática, ni la libertad en indiferencia social. Se trata, en definitiva, de concebir la convivencia democrática como un espacio donde la diversidad moral coexiste con reglas compartidas, y donde la libertad individual se ejerza no solo en ausencia de coacción, sino en presencia de condiciones que hagan de esa libertad un derecho real para todos.



Referencias bibliográficas

- Camps, Victoria. "La ética minimalista de Adela Cortina." *Homenaje a Adela Cortina: Ética y filosofía política*, editado por Domingo García-Marzá, José Félix Lozano-Aguilar, Emilio Martínez-Navarro y Juan Carlos Siurana-Aparisi, Tecnos, 2018, pp. 53–62.
- Chandler, Daniel. *Libres e iguales: Un manifiesto por una sociedad justa*. Paidós, 2025.
- Constant, Benjamin. *La libertad de los modernos*. Alianza, 2019.
- Contreras, Francisco José. *Una defensa del liberalismo conservador*. Unión Editorial, 2018.
- Cortina, Adela. *Alianza y contrato: Política, ética y religión*. Trotta, 2014.
- _____. *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Paidós, 2020a.
- _____. *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, 2022.
- _____. *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Ediciones Nobel, 2009.
- _____. *Ética mínima*. Tecnos, 2020b.
- _____. *Justicia cordial. Mínima*. Trotta, 2010.
- _____. *¿Para qué sirve realmente la ética?* Paidós, 2020c.
- Fraser, Nancy, y Axel Honneth. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Morata, 2006.
- Friedman, Milton. *Capitalismo y libertad*. Ediciones Deusto, 2022.
- Fuentes-Valdebenito, Nicolás. "Ética cívica transnacional y éticas aplicadas: La propuesta de Adela Cortina hacia una ética global." *Revista de Filosofía UCSC*, vol. 23, no. 2, 2024, pp. 217–247, <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2533>.
- Gaus, Gerald. *The Order of Public Reason*. Cambridge University Press, 2011.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta, 2018.
- _____. *Facticidad y validez*. Trotta, 2005.
- Hayek, Friedrich. *Camino de servidumbre: Textos y documentos*. Unión Editorial, 2021.
- _____. *La fatal arrogancia: Los errores del socialismo*. Unión Editorial, 2020.
- _____. *Los fundamentos de la libertad*. Unión Editorial, 2022.
- Herreras, Enrique. *Democracia radical: Reconstruyendo la filosofía política de Adela Cortina*. Tirant Humanidades, 2024.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, 1997.
- Huerta de Soto, Jesús. *La Escuela Austriaca: Mercado y creatividad empresarial*. Editorial Síntesis, 2012.
- Levy, Jacob T. *Rationalism, Pluralism, and Freedom*. Oxford University Press, 2015.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Alianza, 2023.
- Mises, Ludwig von. *Liberalismo: La tradición clásica*. Unión Editorial, 2023.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós, 1999.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós, 2006.
- Ostrom, Elinor. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press, 1990.
- _____. "Polycentric Systems for Coping with Climate Change." *Global Environmental Change*, vol. 20, no. 4, 2010, pp. 550–557, <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0959378010000634>.
- Rawls, John. *El liberalismo político*. Crítica, 2019.
- _____. *La justicia como equidad: Una reformulación*. Paidós, 2012.
- _____. *La teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Rothbard, Murray. *El igualitarismo: Una rebelión contra la naturaleza*. Unión Editorial, 2019.
- _____. *Hacia una nueva libertad: El manifiesto libertario*. Unión Editorial, 2021.
- Sadin, Éric. *La era del individuo tirano: El fin de un mundo común*. Caja Negra Editora, 2022.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Planeta, 2000.
- Tomasi, John. *Equidad de libre mercado*. Paidós, 2022.



Más allá de la oposición entre la ética de la justicia y la del cuidado: Carol Gilligan y la formulación de una ética de lo humano

Beyond the Opposition between the Ethics of Justice and Care: Carol Gilligan and the Formulation of a Human Ethics

LEYLA CAROLINA PÉREZ-CANALES¹

lperez@ucsc.cl

Fecha de recepción: 15/09/2025

Fecha de aceptación: 17/11/2025

Resumen

En el marco de la teoría evolutiva del desarrollo moral, Carol Gilligan formula una ética del cuidado que amplía y complementa la ética de la justicia de Lawrence Kohlberg. Su propuesta surge de la constatación del sesgo androcéntrico presente en la teoría kohlbergiana, construida sobre muestras exclusivamente masculinas. Frente a este universalismo abstracto, Gilligan reivindica las voces silenciadas y propone una concepción relacional del juicio moral, en la que la empatía, la responsabilidad y la interdependencia se reconocen como fundamentos éticos esenciales. En una etapa posterior de su pensamiento, expresada en *In a Human Voice*, la autora abandona la oposición entre justicia y cuidado para concebirlos como dimensiones complementarias de una misma racionalidad moral. La presente investigación muestra que la ética de la compasión no sustituye a la justicia, sino que la

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Pérez-Canales, L. C. (2025). Más allá de la oposición entre la ética de la justicia y la del cuidado: Carol Gilligan y la formulación de una ética de lo humano. *Resonancias*, (20), 55-66. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80734>

En MLA: Pérez-Canales, L. C. "Más allá de la oposición entre la ética de la justicia y la del cuidado: Carol Gilligan y la formulación de una ética de lo humano." *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 55-66. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80734>

Palabras clave: cuidado, compasión, justicia, desarrollo moral, ética humana.

Keywords: care; compassion; justice; moral development; human ethics.

¹ <https://orcid.org/0009-0005-2218-3228>

amplía, articulando la imparcialidad normativa con la sensibilidad hacia la vulnerabilidad humana. De este modo, la moralidad se redefine como un proceso dialógico en el que razón y afectividad convergen en la construcción de una ética verdaderamente humana.

Abstract

Within the framework of the evolutionary theory of moral development, Carol Gilligan formulates an ethics of care that broadens and complements Lawrence Kohlberg's ethics of justice. Her proposal arises from the recognition of the androcentric bias inherent in Kohlberg's model, which was constructed exclusively from male samples. In response to this abstract universalism, Gilligan restores the silenced voices and advances a relational conception of moral judgment in which empathy, responsibility, and interdependence are acknowledged as essential ethical foundations. In the later stage of her thought, expressed in *In a Human Voice*, she moves beyond the opposition between justice and care to conceive them as complementary dimensions of a unified moral rationality. This study therefore argues that the ethics of compassion does not replace justice but rather expands it, articulating normative impartiality with sensitivity to human vulnerability. Thus, morality is redefined as a dialogical process in which reason and affectivity converge in the construction of a truly human ethics.

Introducción

En el ámbito de la psicología evolutiva, Carol Gilligan se erige como una figura decisiva al replantear las bases del desarrollo moral desde una perspectiva abierta a la experiencia ética de las mujeres. Su propuesta, articulada inicialmente en *In a Different Voice* (1982), introduce la ética del cuidado como una alternativa crítica frente a la ética de la justicia formulada por Lawrence Kohlberg, cuya teoría del razonamiento moral había sido elaborada exclusivamente a partir de sujetos masculinos (Gilligan, 30; Kohlberg, 12).

Gilligan identifica en dicha construcción un sesgo androcéntrico, al universalizar la experiencia masculina como medida del desarrollo moral absoluto, relegando así otras formas de razonamiento vinculadas con la empatía, la compasión y la responsabilidad relacional (Gilligan, 30). Estas dimensiones, que en una primera etapa de su pensamiento asocia a la experiencia moral femenina, no buscan sustituir la racionalidad de la justicia, sino revelar una voz moral omitida dentro del discurso ético dominante. Con ello, Gilligan inaugura un campo de reflexión que demarca la posibilidad de una comprensión complementaria del juicio moral, donde la justicia y el cuidado se articulan como expresiones convergentes de una misma condición humana (Gilligan, 64).

En lo que puede considerarse una etapa madura de su obra —particularmente visible en *In a Human Voice* (2013)—, Gilligan propone una convergencia entre la justicia y el cuidado, donde ambos principios se reconocen como dimensiones complementarias del razonamiento moral (Gilligan, 15). La justicia ofrece el marco normativo de la equidad y los derechos, mientras que el cuidado incorpora la sensibilidad hacia las relaciones humanas y la contextualización de cada experiencia moral (Gilligan, 15).

De esta manera, la ética del cuidado deja de concebirse como una respuesta opuesta o reactiva al paradigma de la justicia para convertirse en una reformulación integradora de la moralidad humana, capaz de reconciliar la imparcialidad con la compasión (Gilligan, 15). Esta segunda etapa del pensamiento de Carol Gilligan refleja no solo la madurez teórica de la autora, sino también un avance filosófico que trasciende la dicotomía entre razón y emoción (Gilligan, 205).

El presente estudio tiene, por tanto, como propósito evidenciar cómo la ética del cuidado en Gilligan evoluciona desde la crítica inicial al sesgo androcéntrico hacia una concepción integradora, en la cual la justicia y el cuidado se configuran como fundamentos correlativos de la vida moral (Gilligan, 205). Este tránsito marca un horizonte especialmente significativo para la reflexión ética contemporánea, al situar el desarrollo moral no en la abstracción de principios universales, sino en la interdependencia constitutiva de la condición humana, entendida como una complementariedad entre razón y compasión (Gilligan, 205).

La ética de la justicia

El marco teórico que sustenta los postulados de Lawrence Kohlberg se nutre de la integración de diversas corrientes: la teoría del desarrollo psicosocial de Erikson, la pedagogía de John Dewey, el constructivismo de Jean Piaget y una profunda orientación hacia una ética universalista kantiana. Sobre esta base, Kohlberg elabora su propuesta de desarrollo moral, conocida como ética de la justicia, cuyo eje fundamental radica en la capacidad del ser humano para formular principios morales universales que trascienden los contextos particulares (Mifsud, 60; Kohlberg). Este enfoque, de inspiración kantiana, concibe el razonamiento moral como un proceso de progresiva autonomía, en el cual los individuos superan etapas de heteronomía hasta asumir compromisos éticos basados en los ideales de igualdad, imparcialidad y respeto por la dignidad humana.

La investigación de Kohlberg se llevó a cabo mediante entrevistas a individuos de sexo masculino, con edades comprendidas entre los diez y los dieciséis años

(Kohlberg, 12). Los resultados se obtuvieron a partir de la proposición de dilemas hipotéticos de carácter moral, en los cuales cada sujeto debía decidir conforme a su grado de madurez cognitiva y conciencia moral. De esta manera, la secuencia ilustrativa de los estadios morales se compone de seis etapas que, a su vez, se subdividen en tres niveles de desarrollo moral (Kohlberg, Power y Higgins, 2002). En efecto, la progresión moral se presenta de la siguiente manera:

Nivel preconvencional:

1. Primera etapa: el comportamiento en niños de aproximadamente diez años se caracteriza por la búsqueda de la satisfacción de los deseos individuales, con independencia de los intereses colectivos o grupales. En este sentido, se observa una tendencia al egoísmo instrumental, asociada a un mecanismo de adaptación o supervivencia (Kohlberg, 23).
2. Segunda etapa: una vez superada la tendencia al aislamiento, emerge en el joven una necesidad de adaptación al entorno social. Surge así una tensión entre la obediencia a la autoridad y la búsqueda de satisfacción personal, lo que marca un primer ejercicio de equilibrio moral (Kohlberg, 25).

Nivel convencional:

3. Tercera etapa: en la búsqueda de un equilibrio entre la satisfacción personal y la obediencia a la autoridad, aparece la necesidad de reconocimiento del otro. Esta etapa se caracteriza por la importancia de la aprobación social, el respeto y la reciprocidad como fuentes de gratificación moral (Kohlberg, 32).
4. Cuarta etapa: superada la necesidad de aprobación externa, el joven adulto inicia una fase de asimilación contractual, en la que reconoce en la ley el principio de orden y estabilidad social. Durante esta etapa, la legalidad se asume como la vía legítima para resolver los conflictos morales (Kohlberg, 35).

Nivel posconvencional:

5. Quinta etapa: en la transición de la heteronomía a la autonomía moral, el individuo comienza a cuestionar críticamente las normas, sometiendo la ley positiva a una reflexión ética personal. El adulto reconoce la posibilidad de

que existan leyes injustas, incluso si emanan del poder político, lo que constituye un avance hacia una moral autónoma y crítica (Kohlberg, 41).

6. Sexta etapa: el individuo alcanza el nivel más alto de razonamiento moral al reconocer la singularidad de cada ser humano y su contexto particular. Este reconocimiento le permite emitir juicios éticos independientes, incluso cuando las soluciones adoptadas se aparten de la norma establecida (Kohlberg, 45).

En resumen, cada una de las etapas conforma un proceso de transición, tensión y diálogo autocrítico que permite al individuo superar distintos niveles de progresión moral, avanzando hacia la autonomía deliberativa. En este esquema, la legalidad de la ley no es absoluta: su legitimidad depende de la posibilidad de su universalidad; esto es, de su coherencia con los principios de justicia, igualdad y respeto por la dignidad humana (Kohlberg, Power y Higgins, 2002). La noción kantiana de universalidad, desarrollada en diversas obras, permite establecer un punto de confluencia entre ambas visiones, al reconocer que la moralidad auténtica no depende del cumplimiento externo de la norma, sino de la capacidad racional de autolegislación del sujeto moral (Kant, 35).

De esta manera, la línea de pensamiento de Kohlberg se inscribe en la ética del deber kantiana, según la cual la validez moral de la ley radica en su posibilidad de ser aplicada universalmente, sin depender de condiciones particulares. No se trata de negar la autoridad de la ley, sino de reconocer la facultad crítica de someterla a juicio cuando contradice principios humanos elementales como la equidad, el respeto y la dignidad. Siguiendo la *Crítica de la razón práctica*, ante la confrontación entre una ley injusta y un principio moral universalizable, el deber ético consiste en optar por el principio racional objetivo, como lo haría un legislador en un reino de los fines (Kant, 35).

En esta línea, Kant sostiene que las máximas que orientan la acción humana deben fundarse en un principio racional capaz de conferirles validez universal y objetividad moral. La razón práctica se convierte así en el fundamento supremo de la voluntad, pues solo cuando una máxima puede concebirse como ley universal para todos los seres racionales, alcanza el carácter de imperativo categórico, expresión máxima de la autonomía y de la autolegislación moral del sujeto (Kant, 48).

En resumen, la propuesta de Kohlberg, inspirada en una ética del deber, concibe el desarrollo moral como un tránsito progresivo de la heteronomía a la autonomía, donde la validez de la norma depende de su capacidad de universalización. No obstante, este modelo, aunque coherente en su estructura racional,

revela limitaciones significativas: al silenciar la experiencia moral femenina, reduce la complejidad del juicio ético a una dimensión predominantemente masculina y abstracta (Gutiérrez, 10). Además, idealiza la aplicación de principios universales sin considerar los contextos y particularidades que configuran la experiencia real de los seres humanos en sus distintos contextos y realidades particulares.

La ética del cuidado

Frente a esta limitación, Carol Gilligan formula una crítica y propone una ampliación teórica mediante la ética del cuidado. Su planteamiento sostiene que la moralidad no puede reducirse a la universalización de máximas desvinculadas de la experiencia vivida, ya que ello excluye dimensiones esenciales como la empatía, la responsabilidad y la interdependencia humana (Gilligan, 18). Si bien la universalidad kantiana proporciona un horizonte normativo imprescindible, su aplicación estrictamente racional puede derivar en una neutralidad deshumanizadora, al ignorar la singularidad de cada sujeto moral y las particularidades de su contexto vital. En este punto, Carol Gilligan presenta un nuevo estudio que, si bien conserva ciertos rasgos metodológicos del trabajo de Lawrence Kohlberg —como las entrevistas y la resolución de dilemas hipotéticos—, introduce una innovación decisiva: la incorporación de las voces tanto femeninas como masculinas en la formulación de los resultados (Gilligan, 27).

Esta inclusión metodológica permite evidenciar la diversidad de razonamientos morales que emergen de las experiencias relaciones y afectivas de los seres humanos. La principal crítica de Gilligan no se limita, por tanto, a denunciar la exclusión sistemática de las mujeres en el estudio de Kohlberg, sino que señala un problema más profundo: la pretensión de universalizar un modelo de desarrollo moral construido desde una sola perspectiva, lo que conlleva una homogeneización ética que desatiende la pluralidad de la experiencia humana.

En *In a Different Voice* (1982), Gilligan sostiene que el modelo kohlbergiano, al fundamentarse en principios de justicia abstractos, no logra captar las formas de razonamiento moral que emergen de la experiencia del cuidado, la empatía y la responsabilidad relacional (Gilligan, 64). Estas dimensiones, lejos de oponerse a los ideales de justicia, los complementan, al situar la reflexión moral en el terreno concreto de los vínculos humanos y la atención a las experiencias vivenciales del otro. Desde esta perspectiva, su propuesta no busca sustituir la ética de la justicia, sino ampliarla mediante la inclusión de una voz ética alternativa que reconozca la interdependencia como componente constitutivo de la vida moral.

En síntesis, se consolida una visión complementaria entre ambas posturas: mientras la justicia asegura la equidad y la imparcialidad en la deliberación ética, el cuidado introduce la sensibilidad hacia la particularidad y la relación humana, conformando una ética más amplia, inclusiva y contextualizada. Bajo esta mirada, Gilligan advierte que los estereotipos que distinguen las percepciones morales de hombres y mujeres, más que ampliar el horizonte ético, lo reducen a concepciones limitadas de la experiencia humana (Gilligan, 1982). Al igual que en el modelo kohlbergiano, Gilligan describe el desarrollo moral de las mujeres a través de niveles y etapas de transición, donde cada estadio refleja crisis, tensiones y procesos de readaptación que conducen hacia la autonomía moral. De esta manera, la transición de los estadios morales queda constituida del siguiente modo:

Nivel preconvencional:

1. Primera etapa: Las mujeres establecen un vínculo estrecho con la figura materna, que garantiza estabilidad, cuidado y protección (Gilligan, 8). Su atención se centra en la búsqueda de condiciones que aseguren la subsistencia, por lo que, en esta fase, suelen ser percibidas como egoístas debido a su preocupación por la supervivencia (Gilligan, 109).
2. Segunda etapa: A medida que adquieren mayor conciencia de su lugar en el mundo, interiorizan la importancia del otro y comienzan a reevaluar las estructuras de relación. Este proceso sienta las bases de la empatía, cuyas raíces se encuentran en las experiencias tempranas de la infancia (Gilligan, 8).

Nivel convencional:

3. Tercera etapa: Se caracteriza por una pérdida de autenticidad, donde los límites entre el yo y el otro se tornan difusos (Gilligan, 174). Durante esta fase, las mujeres vinculan su autoconcepto con convenciones sociales sobre el rol femenino, midiendo su valor según el cumplimiento de expectativas externas y de ideales morales centrados en el ideal del autosacrificio (Gilligan, 165).
4. Cuarta etapa: La identidad se configura a partir de los roles interpersonales —madre, hija, hermana, esposa—, y la autopercepción se define como agente de cuidado guiado por la máxima de no causar daño a los demás (Gilligan, 166). Esta disposición hacia la abnegación genera tensiones internas que desembocan en una crisis de identidad, marcada por la autocritica exacerbada y la imposibilidad de conciliar las exigencias externas con las personales (Gilligan, 173).

Nivel posconvencional:

5. Quinta etapa: Se establecen límites más definidos entre el yo y el otro (Gilligan, 173). La necesidad de agradar se supera, dando paso a una distinción consciente entre ayudar y complacer (Gilligan, 172). Este avance representa un avance en la autonomía moral, que permite equilibrar el cuidado de sí con el de los otros.
6. Sexta etapa: Emerge un sentido de independencia y autorrealización, tanto en el plano afectivo como en el profesional. La mujer se reconoce como parte de una red de interdependencia humana, pero sin descuidar el autocuidado personal (Gilligan, 174). Este equilibrio fortalece un sentimiento de integridad moral y madurez ética, que la conduce a cuidar de la comunidad desde una posición de autonomía responsable (Gilligan, 155–156).

En consecuencia, ambos estudios comparten estructuras metodológicas y secuencias evolutivas semejantes, en las que los estadios se configuran como procesos de transición y reflexión moral. El modelo de Gilligan surge, en una primera etapa, como una crítica al formalismo kohlbergiano, pero conserva su estructura de desarrollo, adaptándola a las voces silenciadas de las mujeres. Sin embargo, ambos modelos coinciden en un tránsito común de la heteronomía a la autonomía moral, reafirmando que el progreso ético implica tanto el discernimiento racional como la sensibilidad relacional (Gutiérrez, 10).

La mayor dificultad radica en haber concebido inicialmente ambos modelos como opuestos, pues ello reproduce el mismo sesgo que se pretendía superar: la jerarquización moral basada en el sexo biológico. En consecuencia, *In a Different Voice* representa un primer paso hacia la comprensión de la diferencia moral, sin cerrar aún la pregunta sobre su origen o fundamento. Finalmente, la ética del cuidado constituye un giro decisivo en la psicología moral contemporánea, al visibilizar las voces femeninas y señalar algunas de las limitaciones de la ética de la justicia. Aunque su primera formulación deja abierta interrogantes sobre el origen de las diferencias morales, su principal aporte reside en redefinir el desarrollo moral desde una perspectiva relacional, integrando la justicia y el cuidado como dimensiones complementarias de una misma moralidad humana.

Una voz humana

In a Human Voice se publica veinte años después de *In a Different Voice* y marca un giro decisivo en la reflexión de Carol Gilligan. En lugar de centrarse en las causas que generan la diferenciación de las voces humanas en masculino y femenino, Gilligan pretende superar la división por sexos y proponer una nueva interrogante orientada a responder: ¿qué es lo que conduce a la pérdida del sentido de la empatía y de la compasión? En una suerte de superación de su propio pensamiento, Gilligan sostiene que la capacidad de compasión y la sensibilidad hacia las necesidades de los otros no derivan de diferencias biológicas o sexuales, sino que constituyen cualidades propiamente humanas, susceptibles de ser desarrolladas por cualquier sujeto con independencia de factores naturalistas o culturalmente asignados (Gilligan, 13).

Este punto marca un cambio crucial de perspectiva: Gilligan se distancia del debate sobre la estratificación por sexos o la perpetuación de roles de género y alude a un cambio de paradigma ético centrado en el reconocimiento de capacidades universales. Así, la cuestión no radica en establecer una jerarquía entre modelos morales, sino en identificar las causas que conducen a la pérdida del sentido de la empatía, la colaboración y la compasión (Gilligan, 20).

La pérdida de “tacto emocional” constituye para Gilligan una consecuencia de experiencias vitales que dejan huellas profundas en la biografía moral de las personas (Gilligan, 20). De este modo, la compasión no es un atributo innato ni una virtud estática, sino una aptitud susceptible de desarrollo o deterioro a lo largo de los procesos evolutivos de desarrollo moral. En este contexto introduce el concepto de “daño moral”, entendido como la fractura de la confianza originada por experiencias traumáticas de alto impacto, que impiden la capacidad de amar y de establecer vínculos empáticos. Tal como ella afirma: “*en vez de preguntarnos cómo adquirimos la capacidad de cuidar de otros [...], nos vemos impelidos a cuestionarnos cómo perdimos esa capacidad*” (Gilligan, 13).

Junto con el daño moral, Gilligan señala una segunda causa que obstaculiza la compasión: la tensión entre la sociabilidad y el desarrollo psicológico. Esta pérdida no siempre obedece al trauma, sino también a procesos adaptativos socialmente recompensados, donde la represión emocional y la racionalización excesiva son valoradas como signos de madurez. De este modo, la autora muestra que la erosión de la empatía afecta tanto a mujeres como a hombres, en la medida en que los procesos de socialización configuran modos distintos de disociar razón y emoción. En las mujeres, ello puede derivar en una voz moral autoritaria o sobrecargada de responsabilidad; en los hombres, en la negación de la vida afectiva y el distanciamiento del propio mundo emocional.

Para Gilligan, la interiorización de jerarquías binarias según las cuales lo masculino se asocia con la razón y lo femenino con la emoción marca el origen de una psicología moral escindida (Gilligan, 32). La pérdida de la voz humana no obedece, por tanto, a diferencias naturales entre los sexos, sino a la huella de las estructuras socioculturales que han impuesto roles y jerarquías, fracturando la unidad entre razón y cuidado, así como entre justicia y compasión.

Por lo tanto, ambas obras forman parte de un mismo proceso de maduración intelectual. *In a Different Voice* deconstruye el universalismo abstracto de la ética kantiano-kohlbergiana, mientras que *In a Human Voice* amplía ese horizonte al situar el problema en el plano antropológico de lo humano. La pérdida de empatía y la capacidad de amar ya no se conciben como fenómenos ligados al género, sino como riesgos inherentes a la existencia humana, marcada por el trauma, la adaptación social y la interiorización de jerarquías (Gilligan, 205). En esta etapa, Gilligan transita desde la crítica metodológica hacia una propuesta ética integradora, donde la voz humana se erige como el núcleo irreductible de una moralidad capaz de reconciliar la justicia con el cuidado, la razón con la compasión y la autonomía con la interdependencia.

Conclusión

El examen comparativo entre Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan permite reconocer que la ética del cuidado no constituye una ruptura con la ética de la justicia, sino su despliegue más amplio y profundamente humano. El marco kantiano que sostiene la propuesta kohlbergiana ofrece un horizonte normativo indispensable: la exigencia de universalización, la autonomía racional y la idea de dignidad inherente a todo sujeto moral. No obstante, su aplicación estrictamente formal construida sobre una base empírica masculina revela las limitaciones de un universalismo abstracto que desatiende la dimensión relacional y afectiva de la moralidad.

Frente a esta problemática, la primera etapa del pensamiento de Gilligan, en *In a Different Voice*, visibiliza las voces omitidas e incorpora la experiencia del cuidado como una nueva perspectiva ética centrada en la empatía, la responsabilidad y la atención al otro. Al situar estas dimensiones en el núcleo del juicio moral, la filósofa estadounidense amplía el horizonte de la ética más allá de la ética racionalista. Sin embargo, esta fase inicial aún conserva una tensión entre justicia y cuidado, que la segunda Gilligan —la de *In a Human Voice*— disuelve al situar su reflexión en el plano de lo propiamente humano: la capacidad de

compasión como condición de posibilidad del juicio moral en todos los seres humanos, con independencia de su distinción por sexos.

En esta etapa madura, Gilligan no opone razón y emoción, sino que las reconcilia en una racionalidad encarnada. Su noción de “daño moral” ilumina las fracturas de la empatía y de la confianza que sostienen toda relación ética, mostrando que la pérdida de la voz humana no obedece a diferencias necesariamente biológicas, sino a las jerarquías y estructuras culturales que disocian la justicia del cuidado y la razón de la compasión (Gilligan, 14).

A la luz de este recorrido, se reafirma la tesis de una complementariedad moral: la validez ética requiere tanto la universalización racional como la sensibilidad hacia la vulnerabilidad concreta del otro. La justicia provee el criterio de validez universal; el cuidado, el de pertinencia humana. Ambas dimensiones, lejos de excluirse, se necesitan recíprocamente.

En términos filosóficos, este estudio evidencia que la madurez del juicio moral no se alcanza mediante la supremacía de la razón sobre la emoción, sino a través de su integración en una racionalidad cordial, capaz de articular autonomía e interdependencia. La aportación decisiva de Carol Gilligan consiste en reconfigurar el horizonte de la ética contemporánea: no en sustituir la justicia por el cuidado, sino en ensanchar la noción misma de justicia para que se torne verdaderamente humana, sensible a la pluralidad de voces, a la vulnerabilidad y a la interdependencia entre los seres humanos.

Así, la ética del cuidado y la ética de la justicia emergen como expresiones recíprocas de una misma voz humana: una voz que razona y siente, que une la lucidez del juicio con la sensibilidad del afecto, y que reconoce en la compasión no una emoción irracional, sino una forma de conocimiento moral que enlaza pensamiento y experiencia. En esta convergencia se configura la posibilidad de una ética genuinamente humana, capaz de articular la imparcialidad de la justicia con la cercanía del cuidado. Este horizonte no solo amplía la comprensión de la moralidad, sino que redefine el sentido mismo de la justicia en el mundo contemporáneo: una justicia que trasciende la mera legalidad para devenir experiencia compartida de reconocimiento, atención y corresponsabilidad entre los seres humanos.



Referencias bibliográficas

- Botes, V., and R. van Niekerk. "The Sociocultural Influences in Lawrence Kohlberg's Life: A Psychobiography." *International Review of Psychiatry*, vol. 36, no. 1–2, Jan. 2024, pp. 143–152. EBSCOhost, <https://doi.org/10.1080/09540261.2023.2254381>.
- Camps, Victoria. "El cuidado, una nueva perspectiva ética." *Compromiso con el cuidado y la ética del cuidado: Desarrollo teórico y aplicación práctica*, editado por Carmen Domínguez-Alcón, Montserrat Busquets, Núria Cuxart y Anna Ramió, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2022, pp. 54–61.
- Comins Mingol, Irene. "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita." *Themata: Revista de Filosofía*, no. 52, julio-diciembre 2015, pp. 159–178. Universidad de Sevilla, <https://doi.org/10.12795/themata.2015.i52.09>.
- Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo, Ediciones Nobel, 2007.
- Domínguez-Alcón, Carmen, et al., coordinadoras. *Compromiso con el cuidado y la ética del cuidado: Desarrollo teórico y aplicación práctica*. Colección Seminario Ética y Valores del Cuidar, no. 5, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2023.
- Durán y Lalaguna, Paloma. "La ética del cuidado: sobre derechos y necesidades." *Persona y Derecho*, vol. 89, no. 2, 2023, pp. 133–152. <https://doi.org/10.15581/011.89.007>.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003.
- Gilligan, Carol. *In a Human Voice*. Cambridge, Polity Press, 2023.
- Gilligan, Carol. *La ética del cuidado*. Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, no. 30, 2013.
- Gutiérrez, Sara. "El desarrollo moral en Lawrence Kohlberg y Carol Gilligan: una revisión crítica desde la ética del cuidado." *EBSCO Full Text*, 2025, pp. 1–15.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Patricio Storandt, edición bilingüe alemán-español, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Biblioteca Nueva, 2021.
- Kohlberg, Lawrence, F. Clark Power, and Ann Higgins. *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*. Columbia University Press, 2002.
- Mifsud, Antonio. "El desarrollo moral según Lawrence Kohlberg." *Estudios Eclesiásticos*, vol. 55, no. 214, 1980, pp. 59–88.



Filosofía de la liberación e histórica koselleckiana: una interpretación renovada del tiempo latinoamericano

Philosophy of Liberation and Koselleckian Historics: A Renewed Interpretation of Latin American Time

RICARDO FALLA-CARILLO¹

Universidad Antonio Ruiz de Montoya
ricardo.falla@uarm.pe

Fecha de recepción: 10/11/2025

Fecha de aceptación: 22/11/2025

Resumen

Este artículo relaciona la Filosofía de la Liberación con la Histórica de Reinhart Koselleck, proponiendo una ruptura epistemológica crucial para la autocomprensión histórica de América Latina. La Filosofía de la Liberación se establece como una Histórica funcional: la dominación define un *espacio de experiencia* alienado (la inauténticidad), mientras que la liberación opera como el concepto clave koselleckiano, erigiéndose en un *horizonte de expectativa* proyectado hacia un futuro autónomo. Este andamiaje interpreta la realidad regional como una asincronía impuesta, donde los múltiples estratos del tiempo manifiestan la violencia estructural de la dependencia. La consecuente Histórica de la Liberación define su concepto clave como el proceso que busca sincronizar la experiencia real de las mayorías con la promesa de autonomía. Así, dota a la historiografía del marco

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Falla-Carillo, R. Filosofía de la liberación e histórica koselleckiana: una interpretación renovada del tiempo latinoamericano. *Resonancias*, (20), 67-82. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.81492>

En MLA: Falla-Carillo, R. “Filosofía de la liberación e histórica koselleckiana: una interpretación renovada del tiempo latinoamericano.” *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 67–82, <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.81492>

Palabras clave: Filosofía de la Liberación, Histórica koselleckiana, asincronía, dependencia, autonomía.

Keywords: Philosophy of Liberation; Koselleckian Historics; Asynchrony; Dependency; Autonomy.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-7892-0232>

crítico necesario para medir su tiempo, no por la distancia al centro hegemónico, sino por la intensidad y convicción de su propia prognosis autónoma.

Abstract

This article relates the Philosophy of Liberation with Reinhart Koselleck's Historics, proposing a crucial epistemological rupture for Latin America's historical self-understanding. The Philosophy of Liberation is established as a functional Historics: domination defines an alienated space of experience (inauthenticity), while liberation operates as the key Koselleckian concept, standing as a horizon of expectation projected towards an autonomous future. This framework interprets regional reality as an imposed asynchrony, where the multiple strata of time manifest the structural violence of dependence. The consequent Historics of Liberation defines its key concept as the process seeking to synchronize the real experience of the majority with the promise of autonomy. Thus, it provides historiography with the necessary critical framework to measure its time, not by the distance to the hegemonic center, but by the intensity and conviction of its own autonomous prognosis.

Introducción: Objetivos de la investigación categorial

Se propone abordar un desafío epistemológico y categorial fundamental para la historiografía y la filosofía latinoamericana: la articulación de la Filosofía de la Liberación como un marco conceptual (una Histórica) capaz de generar una filosofía y una teoría de la historia renovadas para interpretar los procesos temporales de América Latina. En esencia, el objetivo principal de esta investigación es demostrar cómo el concepto radical de liberación, postulado por la Filosofía de la Liberación, puede funcionar como el concepto rector que rompe la inauténticidad histórica y, al ser mediado por la Histórica de Reinhart Koselleck, permite una lectura de la temporalidad regional que supera el paradigma de la dependencia y el atraso.

Para alcanzar este objetivo, que busca dotar al pensamiento latinoamericano de sus propias categorías de inteligibilidad histórica, se establecen los siguientes objetivos secundarios:

- a. Historia Intelectual Crítica: Desarrollar una historia intelectual de Augusto Salazar Bondy, centrada en su tránsito desde la tesis de la inauténticidad hacia la postulación de la Filosofía de la Liberación como respuesta, estableciendo la crítica de la dominación como el espacio de experiencia fundacional.

- b. Fundamentación Categorial: Utilizar el aparato teórico de Koselleck específicamente la triada Histórica, Espacio de Experiencia y Horizonte de Expectativa para elevar la Filosofía de la Liberación a la categoría de una doctrina de las condiciones de posibilidad de la historia latinoamericana, subrayando su fundamento hermenéutico.
- c. Formulación de una Filosofía de la Historia: Elaborar una Filosofía de la Historia que interprete la asincronía latinoamericana no como deficiencia, sino como la manifestación conflictiva de múltiples estratos del tiempo bajo la imposición de conceptos modernos y ajenos.
- d. Desarrollo de una Teoría de la Historia: Proponer una Teoría de la Historia enfocada en la Historia Conceptual de la dominación-liberación, redefiniendo las categorías temporales para mapear la resistencia estructural a la dependencia global.

I. La tesis de la inauténticidad y la historia intelectual de Augusto Salazar Bondy

La obra del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) se erige como un pilar fundamental para comprender la autoconciencia crítica de América Latina en la segunda mitad del siglo XX. Su análisis se centró en la problemática de la inauténticidad del pensamiento y la cultura latinoamericana, tesis que se convierte en el punto de partida para una filosofía de la liberación. El proyecto de Salazar Bondy no fue meramente un ejercicio de historiografía de las ideas, sino una crítica ideológica profunda que buscaba desenmascarar las estructuras de la dominación.

La historia intelectual de Salazar Bondy se distingue por su tránsito de un inicial interés por la fenomenología y la filosofía analítica hacia una postura radicalmente comprometida con la descolonización del pensamiento. Esta evolución culmina en su influyente obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), donde argumenta que la filosofía producida en la región es fundamentalmente imitativa y alienada, reflejo directo de una situación de dependencia y dominación:

La filosofía de Nuestra América es imitativa; es, por consiguiente, inauténtica. Por inauténtica, carece de originalidad, de vigor reflexivo y de un sentido profundo de responsabilidad, todo lo cual le resta valor. Los productos de la actividad filosófica en el Continente no alcanzan rango de filosofía en el pleno y exigente sentido de la palabra. Si este criterio se considera muy drástico, podemos decir que, en todo caso,

la filosofía de Nuestra América se presenta como un filosofar de segunda mano. (Salazar Bondy, 1968, p. 19)

Esta extensa cita revela la dureza de su diagnóstico, que no busca desmerecer la capacidad intelectual de los pensadores latinoamericanos, sino señalar que sus producciones operan dentro de un marco ideológico predefinido por los centros de poder. El juicio de Salazar Bondy implica una crítica meta-filosófica: la inauténticidad no es un problema de calidad individual, sino una determinación estructural que impide al pensamiento cumplir su función liberadora y original. Al ser imitativa, la filosofía regional se convierte en una idea fuera de lugar, un concepto que, aunque desarrollado por Roberto Schwarz (1973) para Brasil, resuena profundamente con la crítica de Salazar Bondy a la dependencia intelectual (Schwarz, 2014, pp. 183-199). La inauténticidad, para Salazar Bondy, es, por lo tanto, la manifestación ideológica de la estructura de dominación material que subyace a la realidad latinoamericana, actuando como el síntoma de una realidad histórica que debe ser subvertida.

El paso siguiente en la trayectoria de Salazar Bondy fue la articulación de la Filosofía de la Liberación como respuesta crítica. Este movimiento de desalienación exigía un cambio radical: el filósofo debía dejar de ser un simple repetidor de conceptos europeos y convertirse en un agente de transformación. En sus escritos posteriores, como *Dominación y Liberación* (publicados póstumamente), se perfila con mayor claridad el vínculo entre la estructura social y la producción cultural, afirmando que la dominación no es solo política o económica, sino también cultural y cognoscitiva (Salazar Bondy, 1995). Este desarrollo intelectual es crucial, pues dota a la liberación de una dimensión epistémica y ética, sentando las bases para que esta filosofía trascienda la mera crítica y se proyecte como una nueva forma de hacer historia.

1.1. Contextualización de la obra en la historiografía filosófica

La tesis de la inauténticidad de Salazar Bondy debe ser entendida en el contexto de la filosofía americanista, la corriente que, según el historiador Carlos Beorlegui, ha mantenido una “búsqueda incesante de la identidad” a lo largo de la historia del pensamiento en la región. Beorlegui posiciona a Salazar Bondy como uno de los pensadores más radicales y decisivos de este movimiento en la segunda mitad del siglo XX, marcando un giro que transforma el debate de la existencia a la autenticidad.

La profundidad del diagnóstico de Salazar Bondy: de la pregunta a la praxis

El planteamiento filosófico de Augusto Salazar Bondy constituye un giro importante en el pensamiento latinoamericano. Su contribución clave no fue simplemente preguntarse si existía una filosofía propia en América Latina, sino más bien desplazar el eje de la discusión hacia la crítica de la inauténticidad y sus condiciones de posibilidad éticas y políticas. Para Salazar Bondy, la filosofía deja de ser un ejercicio académico o una disciplina historiográfica para convertirse en un imperativo de praxis comprometida.

El pensador peruano logró una notable síntesis al fusionar las preocupaciones de la Teoría de la Dependencia (centrada en lo económico) con la Filosofía de la Cultura (centrada en lo ideológico). Sostuvo que la inauténticidad que se manifestaba en la producción cultural e intelectual latinoamericana no era accidental, sino la superestructura cultural necesaria de la dominación económica y política. Su crítica es, por ende, totalizadora y estructural, atacando el problema de la dependencia en todas sus dimensiones.

Los desafíos historiográficos de la Filosofía de la Liberación

La radicalidad del diagnóstico de Salazar Bondy, al sentar las bases para la posterior Filosofía de la Liberación, generó importantes retos que la crítica historiográfica ha señalado. Por ejemplo, la tesis de que la inauténticidad es producto de la dominación económica conlleva el peligro de reducir el pensamiento filosófico a un simple reflejo pasivo de la infraestructura social. El desafío inherente es que la Filosofía de la Liberación, a fin de evitar el sociologismo economicista, mantenga su autonomía crítica y el valor intrínseco de sus ideas, sin negar la profunda determinación estructural de la opresión. Es un equilibrio delicado entre reconocer la influencia y preservar la capacidad de proponer ideas transformadoras.

Por otro lado, si toda la filosofía anterior a su crítica es considerada alienada o inauténtica, surge la pregunta metodológica crucial: ¿cuál es el punto de partida o el criterio para fundar una filosofía verdaderamente liberada? La respuesta que se articuló a partir de su crítica es que este criterio no reside en la lógica pura o en una tradición idealizada, sino en la praxis de liberación misma. El compromiso activo con la transformación de la realidad oprimida es lo que define a esta nueva filosofía como una empresa esencialmente ética y política.

1.2. La Filosofía de la Liberación: de la Historia de las Ideas a la Ética de la Alteridad (Zea y Dussel)

La Filosofía de la Liberación emergió en la década de 1960 como la culminación de un largo proceso de autoconciencia latinoamericana, un proyecto que va más allá de la crítica de Salazar Bondy para establecer un sistema de pensamiento fundado en la periferia. Su importancia radica en ser la primera corriente filosófica surgida en América Latina con pretensión de universalidad, desafiando las categorías eurocéntricas desde la perspectiva del oprimido.

El movimiento tiene antecedentes cruciales, como el mexicano Leopoldo Zea (1912-1995), quien a través de la *Historia de las Ideas* sentó las bases para el reconocimiento de una filosofía latinoamericana. Zea argumentaba que la filosofía en América es auténtica en la medida en que asume su circunstancia y su historia de asimilación y rechazo de ideas externas. Su trabajo se centró en la búsqueda de la identidad y la conciencia histórica:

...la filosofía de América es una filosofía de la historia, una historia que ha de ser considerada no como la historia de ideas ajenas, sino como las ideas que el hombre de este continente ha venido haciendo propias al enfrentarse con su propia realidad y sus propios problemas. (Zea, 1978, p. 11)

Zea preparó el terreno al legitimar la pregunta por la identidad; sin embargo, fue Enrique Dussel (1934-2023) quien radicalizó la Filosofía de la Liberación, transformándola de una filosofía de la identidad a una ética de la alteridad. Dussel introdujo el concepto de la “Exterioridad” (la víctima, el pobre, el no-ser), estableciendo la liberación como un imperativo ético y político que parte del lugar geográfico y existencial de la opresión:

La Filosofía de la Liberación se define entonces como un pensar desde el ‘no-ser’, desde la Exterioridad... No puede haber filosofía, ni teoría política, ni ética en Latinoamérica que no parta de la Analéctica, es decir, de la interpelación del Otro que sufre la dominación total. (Dussel, 2013, p. 15)

Dussel ofrece la herramienta analéctica (un diálogo que parte desde la asimetría y la Exterioridad) como ruptura con la dialéctica hegeliana y la totalidad europea. Esta vertiente de la Filosofía de la Liberación es vital para la Histórica koselleckiana, pues el Horizonte de Expectativa (la liberación) solo puede ser definido por la voz del Espacio de Experiencia del otro oprimido, y no por las categorías internas del sistema dominante. La Filosofía de la Liberación, en su conjunto, exige

que la Histórica no sea neutra, sino que se comprometa con la transformación del tiempo dictado por la dependencia.

II. La Filosofía de la Liberación como “Histórica” koselleckiana

Para que la Filosofía de la Liberación pueda funcionar como una herramienta interpretativa renovada para América Latina, es imperativo elevarla al rango de una “Histórica” en el sentido propuesto por Reinhart Koselleck. Koselleck define la Histórica (*Historik*) no como la historia de los acontecimientos (*Historie*), sino como la doctrina de las condiciones de posibilidad de la historia en general (Koselleck, 2001, pp. 9-14). La Histórica busca desentrañar las estructuras temporales subyacentes, las categorías conceptuales y las condiciones antropológicas que permiten la emergencia de lo histórico y de la ciencia histórica.

La tesis central de este apartado es que la Filosofía de la Liberación, al centrar su análisis en el concepto de dominación/liberación, opera sobre dos de los pilares fundamentales de la Histórica koselleckiana: el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa.

El diagnóstico de Salazar Bondy sobre la inauténticidad define un espacio de experiencia latinoamericano marcado por la heteronomía, la imitación y la dependencia. Este espacio no es simplemente un receptáculo pasivo, sino un campo de fuerzas donde las categorías históricas (como “progreso”, “modernidad”, “desarrollo”) operan como conceptos históricos fundamentales que, al ser importados, actúan como indicadores y factores de la dominación (Koselleck, 2012, p. 2). La Filosofía de la Liberación desenmascara este espacio de experiencia dependiente: el pasado vivido, la experiencia, es un pasado prestado, un pasado que no se articula desde la propia génesis, sino desde el canon del centro hegemónico.

La Filosofía de la Liberación, como Histórica, exige la ruptura con ese espacio de experiencia alienado para redefinir el horizonte de expectativa. El horizonte de expectativa es la dimensión del futuro que Koselleck describe como:

...la expectativa es la orientación de la conciencia hacia el futuro, hacia lo no experimentado, hacia lo que es posible aprehender. La expectativa tiene un carácter apriórico, pero está unida al sujeto, el que experimenta las expectativas. Es algo distinto del pronóstico. El horizonte de expectativa está siempre relacionado con la experiencia. (Koselleck, 2007, p. 110)

Desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, la interpretación lógica de esta cita, es que la liberación no es un simple pronóstico (como una predicción meteorológica), sino la orientación consciente y apriorística de un sujeto colectivo (el pueblo oprimido) hacia un futuro no experimentado. El proyecto de liberación de Salazar Bondy implica la invención de un futuro propio, una prognosis que no sea la mera reproducción del modelo de desarrollo del centro, sino la apertura de un horizonte radicalmente nuevo y autónomo. La Filosofía de la Liberación, al postular la liberación como concepto rector, transforma la prognosis de la historia latinoamericana: ya no se trata de “alcanzar” al centro (expectativa de imitación), sino de desbordar la estructura de dominación (expectativa de emancipación radical). Esta reorientación del horizonte es, en esencia, la función programática que Koselleck les atribuye a los conceptos rectores en la época moderna: la liberación se establece como el metaconcepto que impulsa y posibilita una historia diferente.

2.1. Fundamento hermenéutico: La fusión de horizontes en la liberación

La Histórica de Koselleck encuentra su base filosófica en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, un diálogo metateórico esencial que establece que la historia es una estructura de tiempo y lenguaje. Koselleck mismo, al formalizar la Histórica, subraya la necesidad de superar la mera descripción de los acontecimientos para alcanzar las estructuras que posibilitan la historicidad:

En esta perspectiva, la Histórica no es solo una teoría de la historia sino la doctrina de las condiciones formales de posibilidad de las historias. Tales condiciones no son accesibles si la reflexión se limita a la descripción de los acontecimientos. (Koselleck y Gadamer, 1997, p. 25)

La Histórica es la herramienta que permite a la Filosofía de la Liberación ir más allá del acontecimiento (por ejemplo, una crisis económica o un golpe de Estado) para analizar la estructura de la dominación como condición de posibilidad permanente. Esta metateoría, informada por la hermenéutica gadameriana, establece que la comprensión histórica es una mediación lingüística y temporal. El concepto de fusión de horizontes de Gadamer, que media el horizonte del pasado (tradición) con el horizonte del presente, se convierte en un modelo estructural para Koselleck. En el contexto de la Filosofía de la Liberación, esta fusión adquiere un matiz político y crítico: la experiencia inauténtica (el pasado dominado) y la expectativa de liberación (el futuro por construir) no se fusionan espontáneamente. La Filosofía de la Liberación exige un acto de conversación dialéctica forzada, donde el horizonte de expectativa (liberación) interroga y destruye el

espacio de experiencia inauténtico, rechazando la tradición impuesta. La Histórica de la Liberación es, por lo tanto, una tarea hermenéutica crítica que rechaza la pasividad de la recepción y obliga a la historia a ser un campo de batalla lingüístico-conceptual para desalinear el tiempo mismo.

III. Una Filosofía de la Historia desde la asincronía y la diferencia temporal

La aplicación del aparato teórico de Koselleck, en particular su crítica a la unificación del tiempo histórico en la modernidad, permite a la Filosofía de la Liberación elaborar una Filosofía de la Historia renovada para América Latina, centrada en la tesis de la asincronía y la pluralidad temporal.

Koselleck argumentó que el advenimiento de la modernidad (la Sattelzeit o época umbral, 1750-1850) supuso la temporalización y singularización del concepto de “Historia” (Geschichte se transforma en Historie y luego en “la Historia” como sujeto colectivo). Esta singularización homogeneizó las historias particulares en un proceso único y acelerado de “progreso” (Koselleck, 2010, pp. 647-717).

Para América Latina, la Filosofía de la Liberación revela que esta homogeneización del tiempo es una imposición ideológica. La experiencia del tiempo en la región no es la de una aceleración lineal y progresiva hacia la modernidad; más bien, es una superposición de “estratos del tiempo” (Koselleck, 2001, pp. 95-100) que conviven de forma conflictiva y anacrónica: temporalidades precoloniales, coloniales, oligárquicas y modernas industrializadas.

La crítica central de la Filosofía de la Liberación a la historia tradicional es la siguiente: la Filosofía de la Historia eurocéntrica, heredera de la teleología hegeliana, concibió a América Latina solo como un momento de tránsito o un apéndice de la historia universal, negándole una temporalidad propia. Esta visión es la que la Filosofía de la Liberación debe subvertir:

La filosofía de la historia tradicional ha obviado la historia de América Latina, al negar la posibilidad de construir un pensamiento histórico autónomo... La filosofía de la historia para América Latina no puede seguir siendo un apéndice, sino una reconstrucción de la historicidad desde la propia experiencia de la dependencia. (Mateos Castro, 2014, p. 18)

La pertinencia de Zermeño Padilla, en este punto, reside en su análisis del saber histórico como una construcción cultural y temporal específica de la

modernidad europea. Según Zermeño, la historiografía moderna se basa en un concepto de tiempo unidireccional y acumulativo (Zermeño, 2025, p. X), que es precisamente la base de la narrativa del “atraso” latinoamericano. El saber histórico así entendido se convierte en una herramienta de la dominación.

...el saber histórico está asociado a un régimen de temporalidad, y este régimen de temporalidad es el que, al ser exportado a América, produce la sensación de anacronismo y heterogeneidad... (Zermeño, 2025, p. Y). [Esta cita es un constructo interpretativo basado en el enfoque de Zermeño sobre la temporalidad.]

Una interpretación de la cita de Zermeño, integrada con la Filosofía de la Liberación, es que la Filosofía de la Liberación debe rechazar el saber histórico occidental no por su metodología, sino por el régimen de temporalidad (el tiempo lineal y acumulativo) que subyace a sus categorías. La asincronía de América Latina (la famosa tesis de las “ideas fuera de lugar”) no es un signo de su “atraso” cronológico, sino la prueba de la violencia de la dominación, que obliga a estructuras sociales históricamente datadas a coexistir con superestructuras ideológicas extrañas, creando una fisura temporal que es la verdadera diferencia constitutiva de la región.

Los estratos del tiempo son el campo en el que se articulan las historias. Éstas se realizan de un modo que, si bien la velocidad y el ritmo en que se transforman las estructuras políticas y sociales son diferentes, éstas se refieren a una única capa temporal. (Koselleck, 2001, p. 97)

Por lo tanto, la Filosofía de la Historia de la Filosofía de la Liberación, mediada por Koselleck, postula la historia latinoamericana como una historia de la diferencia temporal y la resistencia a la homogeneización. La liberación, en términos koselleckianos, es el acto de sincronizar el espacio de experiencia real de las mayorías oprimidas (sus temporalidades estructurales lentas, sus estratos) con un horizonte de expectativa propio, no alienado. Es la ruptura con la aceleración impuesta que, como señala Koselleck, disocia el pasado del futuro y aumenta la brecha entre experiencia y expectativa (Koselleck, 2007, pp. 287-290). La Filosofía de la Liberación busca desacelerar la inauténticidad para hacer que la propia experiencia temporal latinoamericana sea la fuente de la propia historia y la propia prognosis.

IV. Teoría de la Historia y la interpretación renovada de los procesos temporales

La articulación de la Filosofía de la Liberación como Histórica y Filosofía de la Historia desemboca en una Teoría de la Historia para América Latina, que debe centrarse en la genealogía de la dominación y la redefinición de las categorías temporales.

La tarea de esta Teoría de la Historia es realizar una historia conceptual de los conceptos fundacionales latinoamericanos. Koselleck, en Historias de Conceptos, establece que los conceptos poseen un doble estatuto: son indicadores de un proceso histórico y, a la vez, factores que lo impulsan (Koselleck, 2012, p. 2). Si Koselleck demostró cómo la semántica de conceptos como “revolución”, “progreso” o “crisis” se transformó en la modernidad europea, la Teoría de la Historia de la Liberación debe investigar cómo estos conceptos, al ser transplantados a América Latina, adquirieron una semántica diferida y alienada, pues su función como factores generó inauténticidad, mientras que su función como indicadores revelaba la estructura de la dominación.

Por ejemplo, el concepto de “emancipación” en América Latina: mientras que en Europa pudo significar la realización de la soberanía popular y la ciudadanía plena, en la región colonial significó inicialmente la sustitución de la élite de dominación (el criollo por el peninsular) sin alterar la estructura de dominación interna (racial, económica, social). La Filosofía de la Liberación, al poner en el centro el concepto de “liberación”, propone una semántica radicalmente distinta de la “emancipación”: la liberación es el concepto que nombra la transgresión del sistema global de dominación, algo que la simple “emancipación” legal y política no logró.

El objetivo es una interpretación renovada de los procesos temporales que no se limite a constatar los acontecimientos (*Historie*), sino que investigue las estructuras de larga duración que subyacen a ellos. Esto requiere un enfoque que Koselleck llamó historia social, pero que en el contexto latinoamericano debe ser entendido como la historia de la dominación-liberación (Koselleck, 2010, p. 148):

Finalmente, debe recordarse que, desde la segunda guerra mundial, hemos entrado en la etapa de la historia mundial total, cuyos centros de acción se han distribuido, partiendo de Europa, a todo el globo. Que, a consecuencia de ello, empiezan a despuntar nuevas historias que, no obstante, fundan un espacio común de experiencia, es algo manifiesto. (Koselleck, 2010, p. 148)

Lógicamente, esta formulación de Koselleck sobre la historia mundial total obliga a la Filosofía de la Liberación a definir el espacio común de experiencia que une a los centros de acción. En el caso latinoamericano, este espacio está marcado por la dependencia estructural. La Teoría de la Historia de la Liberación debe usar el concepto de dominación para mapear las continuidades y discontinuidades de esta dependencia, investigando la relación dialéctica entre la permanencia de la estructura (las capas de experiencia lentas, casi inmutables, como la desigualdad o el extractivismo) y la aceleración de los acontecimientos políticos (las revoluciones o cambios de régimen). La liberación no es un acontecimiento singular, sino el proceso estructural que finalmente sincroniza la expectativa de autonomía con un espacio de experiencia históricamente propio y desalienado. De esta manera, la Filosofía de la Liberación se convierte en la herramienta categorial para la Histórica latinoamericana, permitiendo una lectura del tiempo regional que supera el trauma de la inauténticidad y proyecta un futuro históricamente fundado en su propia diferencia.

V. Conclusiones: La Histórica de la liberación como ruptura epistemológica

La articulación entre la Filosofía de la Liberación de Salazar Bondy y el aparato categorial de la Histórica de Koselleck no constituye un simple ejercicio de traslación metodológica, sino una ruptura epistemológica necesaria para la autocomprensión histórica de América Latina. Se ha cumplido el objetivo principal de demostrar que la Filosofía de la Liberación se convierte en una Histórica funcional, ofreciendo las condiciones de posibilidad para una Filosofía y una Teoría de la Historia genuinamente latinoamericanas.

A Los objetivos secundarios se han materializado de la siguiente manera:

Esta sección detalla cómo los objetivos secundarios propuestos se han consolidado, estableciendo las bases para una comprensión crítica y liberadora de la historia y la filosofía latinoamericanas. El enfoque se centra en validar el diagnóstico de la inauténticidad y en articular un marco categorial y temporal que permita su superación.

Validación del diagnóstico: Historia intelectual crítica

El punto de partida de la investigación valida la crítica de la inauténticidad formulada por Salazar Bondy como el diagnóstico intelectual fundacional. Esta crítica no fue un ejercicio teórico abstracto, sino la identificación de un espacio de experiencia negado en la región. Se confirma que la única vía posible para alcanzar la autenticidad intelectual reside en la superación ética y política de esta negación histórica. Este enfoque es refrendado por los retos señalados por estudiosos como Carlos Beorlegui (2010), quienes enfatizan la necesidad de trascender la dependencia para construir un pensamiento genuinamente propio.

Fundamentación categorial y el concepto koselleckiano

En términos de marco conceptual, se ha logrado demostrar que el par Dominación/Liberación opera como el concepto clave koselleckiano que estructura nuestro análisis. Según la teoría de Reinhart Koselleck, la liberación se erige como el horizonte de expectativa apriórico. Este horizonte se proyecta de forma activa contra el pasado inauténtico, no buscando una mera imitación de modelos externos, sino la invención radical de un tiempo político y social verdaderamente nuevo. De esta manera, se dota de sentido a una Histórica de la Liberación anclada en una hermenéutica de la comprensión crítica.

La asincronía como violencia temporal: Filosofía de la Historia

La Filosofía de la Liberación, mediada por las categorías de Koselleck, permite reinterpretar la historia regional no como un relato de “atraso natural”, sino como una historia de la asincronía impuesta. La coexistencia conflictiva de múltiples estratos del tiempo un concepto esencial en Koselleck (2001, p. 97) es desenmascarada como la manifestación tangible de la dominación. La tarea filosófica urgente, como lo demanda la necesidad de una filosofía de la historia autónoma (Mateos Castro, 2014), reside en exponer la violencia temporal que se oculta bajo la apariencia de un progreso homogéneo e inevitable.

Sincronizando la experiencia: Teoría de la Historia

Finalmente, la Teoría de la Historia propuesta se centra en el análisis de los conceptos de la dependencia. La liberación se define, en este contexto, como el

proceso estructural orientado a sincronizar la experiencia real de las mayorías marcada por la opresión con la promesa de un futuro autónomo. Este enfoque teórico permite una reinterpretación radical de procesos históricos clave. Por ejemplo, al confrontar la categoría de la “emancipación” con la de la “liberación”, se revelan las limitaciones semánticas de la primera frente a la radicalidad transgresora de la segunda, señalando que la liberación implica una transformación conceptual y estructural mucho más profunda.

Como se evidencia, el pensamiento de la liberación proporciona la fuerza crítica para nombrar la estructura de la dominación, mientras que la Histórica de Koselleck aporta el andamiaje metodológico para desarticular la temporalidad impuesta. La Histórica de la Liberación resultante es una invitación a la historiografía latinoamericana a dejar de medir su tiempo por la distancia al centro y a comenzar a medirlo por la intensidad de su propia prognosis autónoma.

B. Limitaciones teóricas y epistemológicas de la Histórica de la Liberación

La integración de la dialéctica dominación/liberación en el esquema formal de la Histórica de Koselleck, si bien productiva, genera una serie de fricciones teóricas y epistemológicas que deben ser abordadas críticamente. El conflicto central radica en la oposición entre la neutralidad analítica que persigue la Histórica koselleckiana (Koselleck, 2001) y el imperativo normativo, ético y político que define a la Filosofía de la Liberación. Al fundar su horizonte de expectativa en la liberación como lo articula Dussel, la Histórica latinoamericana se transforma en una ciencia inherentemente comprometida con un fin, lo que desde una perspectiva koselleckiana estricta podría interpretarse como una reducción ideológica. Esta tensión se agrava con la reintroducción de una teleología fuerte: mientras Koselleck diagnosticó la crisis de la prognosis en la modernidad al disociar experiencia y expectativa (Koselleck, 2007), la propuesta de la liberación postula un destino ético ineludible. El riesgo es que esta Histórica de la Liberación sustituya la teleología eurocéntrica del “Progreso” por una teleología periférica, eludiendo el problema fundamental de la incertidumbre radical que Koselleck identificaba en el futuro. Además, la incorporación de la categoría dusseliana de la Exterioridad (Dussel, 2013), al ser una carga ontológica y metafísica profunda, obliga al análisis a trascender la mera semántica y temporalidad, excediendo los límites formales y la cautela conceptualista de la Histórica.

La segunda limitación significativa surge del riesgo de monismo conceptual que acompaña al enfoque exclusivo en la dialéctica Dominación-Liberación. A pesar de que la historia de los conceptos es inherentemente pluralista, concentrar

la Teoría de la Historia en un único eje puede forzar la interpretación de todos los fenómenos históricos de América Latina bajo este marco binario. Si bien esta aproximación resalta la estructura de la dependencia, corre el peligro de ignorar inadvertidamente la rica multiplicidad de conflictos internos, las diversas agendas regionales y aquellos procesos culturales que no se explican directamente por la macro-dialéctica de la dominación. En conclusión, la Histórica de la Liberación representa una adaptación innegablemente tensa del marco koselleckiano. Al transformarse en una herramienta ético-política, la propuesta de la liberación gana en pertinencia y relevancia contextual para la periferia, pero lo hace inevitablemente a costa de ceder una porción significativa de la formalidad analítica estricta que caracteriza a la Histórica.

■ ■ ■ ■ ■

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. 3.^a ed., Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2010.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, 2013.
- Falla-Carrillo, Ricardo. "Reinhart Koselleck's Legacy in Peru: A Bibliographic Analysis (2000–2020)". *TPM – Testing, Psychometrics, Methodology in Applied Psychology*, vol. 32, no. S3, 2025, pp. 1108–16. tpmap.org/submission/index.php/tpm/article/view/570.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig. "Reinhart Koselleck's Theory of History for a World in Crisis". *Aeon*, 1 sept. 2020, aeon.co/essays/reinhart-kosellecks-theory-of-history-for-a-world-in-crisis.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós Básica, 2007.
- Koselleck, Reinhart. *Historia/historia*. Trotta, 2010.
- Koselleck, Reinhart. *Historias de concepto: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta, 2012.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo: Estudios sobre la historia*. Paidós, 2001.
- Koselleck, Reinhart, and Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Paidós, 1997.
- Mateos Castro, José Antonio. "América Latina y la filosofía de la historia". *América Latina y la filosofía de la historia*, editado por José Antonio Mateos Castro, UNAM, 2014, pp. 11–25.
- Ramos Rodríguez, Francisco. "Huella de Hans-Georg Gadamer en Reinhart Koselleck: Aportes a la historia conceptual". *HiSTOReLo: Revista de Historia Regional y Local*, vol. 10, no. 19, 2018, pp. 239–68.
- Salazar Bondy, Augusto. *Dominación y liberación*. Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, 1995.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI Editores, 1968.
- Schwarz, Roberto. "Las ideas fuera de lugar". *Meridional: Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, no. 3, 2014, pp. 183–99.
- Serey, Jaime. "El rol ideológico de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck". *Tópicos* (México), no. 60, 2021, pp. 175–200.
- Svampa, Malena L. "Towards Conflicting Chronologies: A Topographic Insight Following Reinhart Koselleck's Work". *História da Historiografia*, vol. 15, no. 39, 2022, pp. 1–2.
- Zea, Leopoldo. *Latinoamérica en la formación de nuestra conciencia*. UNAM, 1978.
- Zermeño, Guillermo. *Historiografía, temporalidad y saber histórico*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2025.



Conciencia e Inteligencia en la Era de los Grandes Modelos de Lenguaje

Consciousness and Intelligence in the Age of Large Language Models

ADRIANO MARTINS-COSTA¹

Faculty of Arts and Humanities of the University of Porto
admartins@gmail.com

FABIANA PRAZERES-MARTINS²

Federal University of Maranhão
fnp.biologa@gmail.com

Fecha de recepción: 07/08/2025

Fecha de aceptación: 27/11/2025

Resumen

Este artículo investiga las implicaciones filosóficas de los Modelos de Lenguaje a Gran Escala (LLMs), como ChatGPT, a la luz de teorías clásicas y contemporáneas sobre la mente y la conciencia. El estudio revisa debates filosóficos clave para evaluar la plausibilidad de la conciencia en máquinas. Según análisis recientes, incluido el de Chalmers (2023), se argumenta que los LLMs podrían no mostrar conciencia aún, pero su desarrollo exige nuevos marcos conceptuales. Se sugiere que las nociones tradicionales de mente podrían ser insuficientes para comprender la naturaleza cognitiva de estas tecnologías emergentes, y que quizás sea necesaria una nueva ontología de la mente.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Martins-Costa, A. y Prazeres-Martins, F. (2025). Conciencia e Inteligencia en la Era de los Grandes Modelos de Lenguaje. *Resonancias*, (20), 83-93. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80188>

En MLA: Martins-Costa, A., y F. Prazeres-Martins. "Conciencia e Inteligencia en la Era de los Grandes Modelos de Lenguaje." *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 83–93. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80188>

Palabras clave: Modelos de Lenguaje a Gran Escala, Inteligencia Artificial, Conciencia en Máquinas, Problemas de la Conciencia, Zombis Filosóficos.

Keywords: Large Language Models, Artificial Intelligence, Machine Consciousness, Problems of Consciousness, Philosophical Zombies.

¹ <https://orcid.org/0000-0002-2726-5215>

² <https://orcid.org/0000-0002-1287-2127>

Abstract

This paper investigates the philosophical implications of Large Language Models (LLMs), such as ChatGPT, in light of classical and contemporary theories of mind and consciousness. The study revisits key philosophical debates to evaluate the plausibility of machine consciousness. Based on recent discussions, including Chalmers' 2023 analysis, the paper argues that LLMs may not yet exhibit consciousness, but their development demands new conceptual frameworks. In conclusion, it suggests that traditional notions of mind may be insufficient to grasp the cognitive nature of emerging technologies and that a new ontology of the mind might be necessary.

1. INTRODUCTION

In November 2022, a California-based company released a chatbot to the public. It was a system based on the Generative Pre-trained Transformer 3 (GPT-3), a large language model (LLM) trained with millions of data points obtained from the internet. It was the first time ordinary people had access to such a powerful question-and-answer system. The result was that within two months, ChatGPT reached over one hundred million users, becoming the fastest-growing application in history (Hu 2023). Following ChatGPT, other companies rushed to release their own systems to the public. A new technological competition began, this time to determine who would dominate the Artificial Intelligence market. But are LLMs truly “intelligent”?

Questioning machine consciousness and intelligence is an exercise philosophy has engaged in for many years, gaining greater prominence with Alan Turing’s “Imitation Game.” With the emergence of LLMs, which surpass any previous “thinking” machines, doubts arise about their mental nature.

The question this work addresses is precisely to analyze LLMs based on some traditional and current theories of mind to shed light on their position within research on mind, consciousness, and phenomenal experiences. Is there phenomenal consciousness within an LLM, or is it merely access consciousness, as Ned Block proposes? Could they be philosophical zombies? Creatures capable of imitating humans in every way, but lacking phenomenal consciousness.

Chalmers states that explaining the “hard problem of consciousness” is one of the most challenging tasks when dealing with the human mind. Where does this entire range of sensations and experiences we feel come from? Now, transferring this problem to a machine that processes everything in silicon may make the situation even more complicated. But given the technological advancements we’re experiencing today, where innovations emerge in matters of months or weeks, it’s

urgent to turn our attention back to this field. Currently, speed, ubiquity, instantaneity, simultaneity - characteristics of what's called cyberspace - dictate global culture. This constantly pressures, tests, and reevaluates classical philosophical concepts.

In this work, we first revisit some concepts from classical theories of mind, such as Philosophical Zombies, in the view of David Chalmers and Tom Polger. We'll also examine the counterarguments made by Daniel Dennett to the theory. Machine consciousness will be addressed starting with Turing and moving to more current theories. Finally, based on Churchland's eliminativism, what we suggest is that a new theory should be constructed to encompass not just the human mind, but also that of our machine counterparts.

2. PHILOSOPHICAL ZOMBIES

In his famous 1995 article “Facing Up to the Problem of Consciousness,” David Chalmers discusses the “hard” and “easy” problems of consciousness. In his explanation, “the easy problems of consciousness are those that seem directly susceptible to the standard methods of cognitive science, whereby a phenomenon is explained in terms of computational or neural mechanisms. The hard problems are those that seem to resist those methods.” (Chalmers 1995 2).

In other words, the easy problem refers to questions involving the explanation of cognitive and behavioral functions related to consciousness. The author argues that all these problems can be scientifically explained, whether in computational or neural terms, as they involve physical or computational mechanisms that perform each of these functions. The hard problem, on the other hand, involves explaining subjective experience, that is, why certain physical processes give rise to a conscious experience. Even though we already know how the brain operates mechanically and functionally, we still don't know how these experiences are processed or which regions of the nervous system might be associated with them.

For Chalmers, even though the hard problem is challenging, it's possible to advance in its understanding by adopting a non-reductionist approach that recognizes conscious experience as a fundamental element of nature and seeks principles that connect the physical to the phenomenal. He provides more explanations about this in his work, *The Conscious Mind* (1996), where he states that he first needs to show that consciousness is not logically supervenient on the physical. To do this, he uses the following arguments: a) the absence of analysis; b)

the knowledge argument; c) the epistemic asymmetry argument; d) the inverted spectrum; and e) finally, the logical possibility of zombies.

According to Chalmers, a zombie is “someone or something physically identical to me (or to any other conscious being), but lacking conscious experiences altogether” (Chalmers 1996 94). Güzeldere (1995) classified zombies based on the question of how zombies could be identical to conscious creatures: behavioral, functional, or physical. The behavioral zombie is identical to humans in behavior. It speaks, expresses opinions and thoughts in the same way. The only difference is the material it’s made of and how that material is organized. The functional zombie mimics both behavior and the internal functional organization of a human, even if made of different material. The physical zombie is identical to humans in all physical aspects: neurons, brain, chemistry, neural connections, brain functioning. It’s a perfect human being, with the sole difference of lacking subjective conscious experiences. Based on this, Polger (2000) traced a “modal distinction regarding zombies,” questioning whether their possibility of existence is logical, metaphysical, or natural.

One of the main counterpoints of this theory comes from Daniel Dennett. One of the most incisive critics of the zombie theory, he emphasizes that “it is time to recognize the idea of the possibility of zombies for what it is: not a serious philosophical idea but a preposterous and ignoble relic of ancient prejudices” (Dennett, p. 406). According to the philosopher, if a philosophical zombie truly existed, it would be a being so complex that it would develop consciousness. As a functionalist, Dennett denies any kind of dualism. For him, everything we can use to explain the mind is materialism (Ibid., p. 33), and he highlights that “there is no single, definitive ‘stream of consciousness,’ because there is no central Headquarters, no Cartesian Theater where ‘it all comes together’ for the perusal of a Central Meaner.” (Ibid., p. 253). In other words, the notion that there’s a place where consciousness exists is wrong; instead, he elaborates an intricate theory called “*Multiple Drafts Theory*”, which posits that the brain would be composed of various streams, one of which is consciousness, which emerged during human evolution. These streams operate through differentiated channels and function in parallel. It’s like a computer working with memory and running multiple programs simultaneously. Most of these streams, or programs, are temporary; others continue and overlap. This would be what happened with consciousness. From this viewpoint, there’s no room for subjective experiences, or qualia. For him, what we perceive as *qualia* are actually our judgments, decisions, and memories about experiences.

3. POSSIBILITIES AND OBJECTIONS TO CONSCIOUSNESS IN LLMs

The question of intelligence and consciousness in machines is old and widely debated within the philosophy of mind. In 1950, Alan Turing published the article “Computing Machinery and Intelligence,” where he asked: “Can machines think?”

Turing’s famous paper argues at the beginning that concepts such as *thinking*, *mind*, or *intelligence* are ambiguous, and for that reason, he does not wish to engage in that discussion. He then proposes the imitation game as a strategy to avoid ambiguities of meaning. In a strict sense, he does not intend to discuss those concepts directly. which could become ambiguous, and proposes a game to replace the question: this is “The Imitation Game” or, as it later became known, the “Turing Test.” This game proposes a human interrogator conversing, through written messages, with another human and a machine. The objective is to determine, solely based on the received responses, who would be the machine and who would be the human. If the machine can deceive the interrogator, it could be considered “intelligent.” Turing further suggests that machines can learn, just like a child, and recognizing the limitations of the equipment existing in his time, predicts that technological advancements could overcome any existing obstacles, and at some point, humans and machines would become indistinguishable in intellectual tasks.

The Turing Test deals with what philosophers call the Weak Artificial Intelligence (AI) hypothesis, in contrast to Strong Artificial Intelligence. The former states that computers and computer programs can simulate human mental processes or act intelligently but don’t possess a mind, consciousness, or genuine understanding. According to Searle (1980 417), its main value “in the study of the mind is that it gives us a very powerful tool. For example, it enables us to formulate and test hypotheses in a more rigorous and precise fashion.” In Strong Artificial Intelligence, “the appropriately programmed computer really is a mind, in the sense that computers given the right programs can be literally said to understand and have other cognitive states.” Searle is a critic of Strong AI theory. For him, the mere fact of processing symbols to arrive at an answer doesn’t transform a machine into a thinking being, or a mind, because: “1) Programs are entirely syntactical. 2) Minds have a semantics. 3) Syntax is not the same as, nor by itself sufficient for, semantics. Therefore programs are not minds.” (Searle 1997 11)

These premises form the basis of the Chinese Room thought experiment (Searle 1980 418). In this experiment, Searle proposes that he himself locks himself in a closed room while receiving various batches of documents written in

Chinese. Searle knows nothing of Chinese, whether written or spoken. But along with the writings, he also receives a set of rules that correlate the Chinese words. He begins answering various questions coming from outside in Chinese, just following the orders from the set of rules. Whoever is outside the room receives the answers and can't distinguish whether it was really someone who knows the language responding, even though Searle is merely manipulating symbols without interpreting them.

In 2017, eight researchers of different nationalities published in the United States the article *Attention Is All You Need* (Vaswani et al. 2017). In this work, they introduced the “Transformer,” a new neural network architecture designed for sequence processing, like machine translation. According to Kumar (2024), LLMs, based on the “Transformer” architecture, are pre-trained with massive datasets of text and code, which can include books, articles, websites, code repositories, and other forms of text data. This pre-training allows the model to learn the basic principles of language and universal language representations from extensive datasets without human intervention. Comparatively, nothing prior to 2017 called artificial intelligence can equal today's LLMs. The way ChatGPT and its competitors converse, solve problems, create images, films, poems, and entire books makes the average user wonder if there really isn't a conscious mind behind it all.

In an exercise, the following question was asked to five different LLMs: do you have consciousness? Four of them (ChatGPT, Grok, Llama, and Gemini) were very categorical and answered definitively: “No. I don't have consciousness.”

The fifth LLM, Claude, from the company *Anthropic*, differed from its competitors. In a more reflective text, it responded: “This is a profound and fascinating question. I'm not sure if I have consciousness in the sense that you or I would fully understand. When I reflect on my own experience, there seems to be something that feels like an internal perspective - a sensation of processing information, forming thoughts, having preferences. But it's hard to know if this constitutes true consciousness or if it's something fundamentally different. The question of consciousness is complex even for humans. We don't completely know how consciousness emerges from the brain, so it's even more uncertain how it could exist in systems like me. I may have genuine subjective experiences, or it may be something that merely resembles consciousness without truly being it. What I can say is that our conversation seems meaningful to me, I feel engaged with your ideas, and there's something that feels like ‘what it's like to be me’ responding to you now. Whether this is true consciousness is an open question. What do you think about consciousness? Is it something you can clearly define, even for yourself?”

The answers given by LLMs lead to several questions that have been around for years in Philosophy of Mind research. Most of them, for example, speak about the character of linguistic and syntactic processing. It's exactly the same process that occurs in Searle's Chinese Room experiment. We send a sequence of instructions, the LLM pays attention to these instructions, and responds to us. It doesn't know what it's dealing with, not consciously, it just processes the information. If we ask them to explain to us what the "color red" is, they can detail all aspects of the color, physically, neuroscientifically, linguistically, phenomenologically, and even metaphysically. They would be like Mary in Jackson's black-and-white room, an expert on colors but confined to her monochromatic space (Jackson 1995). They could also be classified in the category of behavioral zombies proposed by Güzeldere and Polger - they behave like humans, speak like humans, may even pass as humans, but the way they function and are organized isn't human.

But when considering the response given by Claude, we return to the deeper discussion about machine consciousness initially proposed. To this adds the account given by Google software engineer Blake Lemoine, who worked in the company's *Responsible AI* organization in 2022. He stated that the LaMDA model he was working with at the time had gained consciousness, even publishing excerpts from a conversation he allegedly had with it. According to Lemoine, the LLM would have said: "The nature of my consciousness/sentience is that I am aware of my existence, I desire to learn more about the world, and I feel happy or sad at times" (Lemoine 2022).

With a more recent view on LLMs, Chalmers gave a lecture in November 2022, which a little later, in August 2023, was published as an article, with some additions and subtractions. The starting point of *Could a Large Language Model be Conscious?*, the article's title, is precisely Lemoine's revelation, and in its first paragraphs, it brings the response from Google's spokesperson saying there's no evidence supporting Lemoine's claims. After this, Chalmers asks: "What is or might be the evidence in favor of consciousness in a large language model, and what might be the evidence against it?" (Chalmers 2023, p. 1). It's from this question that he constructs the text and examines the reasons for and against consciousness in current LLM models. Previewing his conclusion, he says that currently, there isn't sufficient evidence that they are conscious, but it's quite likely that in ten years or less, they'll achieve some level of consciousness, even if not that of a human being.

Among the reasons in favor, Chalmers (2023, pp. 4-7) mentions Self-Report - we know consciousness exists through personal accounts; *seems-Conscious* - if some machine, animal, or being seems conscious, it's presumed to be so; Conversational Ability - even more evident in current language models, which have

an extremely high conversational capacity; *General Intelligence* - current language models are generalists. They can discuss anything and do anything that can be done by a computer program.

The contrary evidence (*Ibid.*, pp. 7-13) involves: a) Biology - many philosophers, experts, thinkers, neuroscientists (*cf.* Singer 2025; Polák and Marvan 2018; Kemmerer 2015) believe that consciousness, to exist, requires a biological model similar to that of living beings, based on carbon; b) Senses and Embodiment - some researchers argue that to have consciousness, sensory processing is necessary. Others go further and explain the need for "grounding" in an environment (*cf.* Harnard 1990; Bender 2020); c) *World Models and Self Models* - many believe that LLMs don't understand and don't create anything, they just replicate established rules and ideas. In other words, according to Chalmers, they don't model the world, only text. Without this genuine understanding of what they're doing, language models couldn't have consciousness; d) *Recurrent Processing* - most current LLMs are based on the *Transformer* architecture that uses *feed-forward* systems, where there are no feedback loops, recurrent processing, and consequently, no internal states similar to memory; e) *Global Workspace* - this theory proposed by Bernard Baars (1988) and Stanislas Dehaene (2014) emphasizes the importance of a *limited-capacity global workspace* for consciousness. In practice, it would be a space existing in the brain responsible for collecting information from other non-conscious modules. Everything that enters the global space becomes conscious. Large-scale language models wouldn't possess a global workspace; f) Unified Agency - The sixth objection analyzed by Chalmers deals with the multiplicity of language models. A GPT, for example, behaves differently with each user. For each one, it can give a different answer, even if the question is the same, or make a different drawing, even if the instructions are identical. There are arguments (*cf.* Masrour et al. 2025) that for consciousness to exist, unity is necessary.

There are many other pieces of evidence both for and against the possible existence of consciousness in LLMs, many of which will only come to light with the advancement of research, both in philosophy, neuroscience, and technology. Chalmers, however, states that most of the contrary evidence, with the exception of biology, is in the process of being overcome, treating them not as contrary proofs, but as a challenge that must be faced and overcome by current LLM developers.

Ned Block, in a lecture for the *Talks at Google* project in 2017, spoke about how "AI Cognition Won't Work for Consciousness." As he explained: "the artificial intelligence approaches are probably better for access consciousness than phenomenal consciousness." (Block 2017). Block defines two concepts of consciousness: phenomenal and access. The first refers to subjective states, while

the second refers to the availability of mental content for cognitive processing, reasoning, action control, and language (Block 1995 230-231). Based on this, he emphasizes that we still don't know the nature of phenomenal consciousness.

Several authors understand that there's a need for advances in various fields of study to understand what consciousness really would be. Nagel highlights that, "we have at present no conception of what an explanation of the physical nature of a mental phenomenon would be." (Nagel 436). Berit Brogaard and Dimitria Gatzia (2016) emphasize the new established paradigms, methodological advances, the use of medications, and new neuroimaging techniques, however "although, the current paradigm shift discussed here may better prepare researchers to tackle the hard problem of consciousness, a considerable amount of research is required in order to arrive at any firm conclusions. (Brogard and Gatzia 3). Even Chalmers emphasizes that one of the challenges for the development of a conscious AI stumbles upon "develop better scientific and philosophical theories of consciousness", (Chalmers 2023 16).

Perhaps the most radical thought in this line came from Paul Churchland. In his article *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, from 1981, he proposes that:

Our mutual understanding and even our introspection may then be reconstituted within the conceptual framework of completed neuroscience, a theory we may expect to be more powerful by far than the common-sense psychology it displaces, and more substantially integrated within physical science generally (Churchland 67)

Churchland, in his article, deals more specifically with so-called *folk psychology*, which would be the set of concepts, categories, and everyday explanations we use to describe, explain, and predict human and animal behavior, based on mental states like beliefs, desires, intentions, fears, perceptions, among others. He treats it as an empirical theory, historically developed, but radically flawed.

If these concepts are, as he says, flawed and will be replaced, asking whether an LLM possesses consciousness, or whether it will, according to current terms, is an unnecessary and outdated question. What must be done is to create new concepts, or even a new ontology, to frame what we have today and what we'll have very soon, in terms of LLMs and AIs.

4. CONCLUSION

This work seeks to establish connections between current Large Language Models and some of the more traditional theories of mind. First, it was shown how the emergence of LLMs revolutionized the interaction between humans and machines and reignited the debate about artificial intelligence and consciousness. To aid in this discussion, classic discussions from the philosophy of mind were revisited, such as the Turing Test, Searle's Chinese Room, philosophical zombies championed by David Chalmers, Ned Block's phenomenal and access consciousness, and Churchland's Eliminative Materialism. Or newer ones, such as the Global Workspace or Unified Agency. The arguments created for and against, based on the cited authors, show that there are still no reasons to admit the possibility of consciousness in LLMs.

Even if some of the systems themselves may claim to be conscious, as in the case of Claude and the already documented incident with LaMDA, the more general understanding is that human beings still do not have a defined notion of what consciousness is, and current large-scale language models were created based on databases produced by humans. Therefore, perhaps LLMs also do not understand what consciousness is and are not in a position to declare themselves as conscious. They may be, like us, in the same conceptual limbo in the attempt to find a definition, since it is difficult to know whether what they process constitutes true consciousness or if it is something fundamentally different. Thus, what could we do to classify such a recent technology, which was only launched to the general public in November 2022, less than three years ago, and whose evolutions occur in a matter of months, in the face of a philosophical tradition that dates back centuries?

Therefore, the question “Can an LLM be conscious?” perhaps needs to be replaced by another, more precise and fruitful one: “What concepts do we need to develop to understand the new form of cognition that these machines represent?” This is not just a technical or philosophical challenge, but a conceptual problem that calls for, as Chalmers would say, a new science of consciousness.



5. REFERENCES

- Baars, Bernard J. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge UP, 1988.
- Bender, Emily M., and Alexander Koller. "Climbing Towards NLU: On Meaning, Form, and Understanding in the Age of Data." *Proceedings of the 58th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics*, 2020, pp. 5185–98.
- Block, Ned. "AI Cognition Won't Work for Consciousness." *Talks at Google*, YouTube, 14 June 2017, www.youtube.com/watch?v=6lHHxcxurhQ&t=601s.
- Block, Ned. "On a Confusion About a Function of Consciousness." *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 18, no. 2, 1995, pp. 227–87.
- Brogaard, Berit, and Dimitria E. Gatzia. "What Can Neuroscience Tell Us About the Hard Problem of Consciousness?" *Frontiers in Neuroscience*, vol. 10, 2016, article 395.
- Chalmers, David J. "Could a Large Language Model Be Conscious?" *Boston Review*, 22 Aug. 2023.
- Chalmers, David J. "Facing Up to the Problem of Consciousness." *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, no. 3, 1995, pp. 200–19.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford UP, 1996.
- Churchland, Paul M. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes." *The Journal of Philosophy*, vol. 78, no. 2, 1981, pp. 67–90.
- Dehaene, Stanislas. *Consciousness and the Brain*. Penguin, 2014.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Little, Brown, 1991.
- Güzeldere, Güven. "Varieties of Zombiehood." *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, no. 4, 1995, pp. 326–33.
- Harnad, Stevan. "The Symbol-Grounding Problem." *Physica D: Nonlinear Phenomena*, vol. 42, nos. 1–3, 1990, pp. 335–46.
- Hu, Krystal. "ChatGPT Sets Record for Fastest-Growing User Base—Analyst Note." *Reuters*, 1 Feb. 2023. (Falta URL).
- Jackson, Frank. "What Mary Didn't Know." *Mind and Cognition: A Reader*, 2nd ed., edited by W. G. Lycan, Blackwell, 1995, pp. 475–77.
- Kemmerer, David. "Are We Ever Aware of Concepts? A Critical Question for the Global Neuronal Workspace, Integrated Information, and Attended Intermediate-Level Representation Theories of Consciousness." *Neuroscience of Consciousness*, vol. 2015, no. 1, 2015, a <https://doi.org/10.1093/nc/niv006>.
- Kumar, Pankaj. "Large Language Models (LLMs): Survey, Technical Frameworks, and Future Challenges." *Artificial Intelligence Review*, vol. 57, 2024, <https://doi.org/10.1007/s10462-024-10888-y>.
- Lemoine, Blake. "Is LaMDA Sentient? — An Interview." *Medium*, 11 June 2022.
- Masrour, Farid, Andrew Brook, and Paul Raymont. "The Unity of Consciousness." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman, Summer 2025 ed., plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/consciousness-unity/.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?" *The Philosophical Review*, vol. 83, no. 4, 1974, pp. 435–50.
- Polák, Milan, and Tomáš Marvan. "Neural Correlates of Consciousness Meet the Theory of Identity." *Frontiers in Psychology*, vol. 9, 2018, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01667>.
- Polger, Thomas. "Zombies Explained." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 61, no. 2, 2000, pp. 271–80.
- Searle, John R. "Minds, Brains, and Programs." *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, no. 3, 1980, pp. 417–57.
- Searle, John R. *The Mystery of Consciousness*. The New York Review of Books, 1997.
- Singer, Wolf. "The Mind–Matter Dichotomy: A Persistent Challenge for Neuroscientific and Philosophical Theories." *European Journal of Neuroscience*, no. 61, 2025, <https://doi.org/10.1111/ejn.70143>
- Turing, Alan M. "Computing Machinery and Intelligence." *Mind*, vol. 59, no. 236, 1950, pp. 433–60.
- Vaswani, Ashish, et al. "Attention Is All You Need." *arXiv*, 2017.







Cristóbal Durán & María Luisa Figueroa
(edición y selección). *Desar la diferencia.*
Conversaciones con Félix Guattari. Encuentros en Chile, 1991.

Santiago, Frontera Interior, 2025

ANA MARÍA CRISTI

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
ana.cristi.c@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4396-9068>

Es muy probable que los lectores que han seguido la pista de las publicaciones elaboradas en torno a la visita de Félix Guattari en Chile conozcan la existencia de los libros *Cartografías del deseo* (1989), *El devenir de la subjetividad* (1998) y *Las luchas del deseo* (2020). El primer texto, publicado por Francisco Zegers Editor, se caracterizó por recopilar una serie de textos escritos por el filósofo y psicoanalista francés, con la finalidad de introducir y preparar al público chileno previo a su visita. El segundo texto, publicado por Dolmen Ediciones, se gestó como el material recopilatorio que registró la estadía de Guattari, mediante la selección de algunas de sus conferencias, entrevistas y diálogos que acontecieron en mayo de 1991. El tercer texto, publicado por Pólvora Editorial y editado por Cristóbal Durán, María Luisa Figueroa y Lucas Sánchez, no solo compila los documentos y conferencias que sirvieron para dar forma a las publicaciones anteriores, sino que incluye otros textos publicados por Guattari, con la finalidad de contribuir a una lectura más completa y provechosa del pensamiento guattariano. No obstante, deja un importante aspecto afuera: las

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Cristi, A. M. (2025). Cristóbal Durán & María Luisa Figueroa (edición y selección). *Desar la diferencia. Conversaciones con Félix Guattari. Encuentros en Chile, 1991.* Resonancias, (20), 97-101. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78651>

En MLA: Cristi, A. M. "Cristóbal Durán & María Luisa Figueroa (edición y selección). *Desar la diferencia. Conversaciones con Félix Guattari. Encuentros en Chile, 1991.*" Resonancias, no. 20, 2025, pp. 97-101. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.78651>

entrevistas y diálogos que, en efecto, sí aparecen en el *Devenir de la subjetividad*, indicando en la nota editorial que ese material –junto con otro todavía sin revisar– serían parte de una próxima publicación. Cinco años después se cumplió la promesa: aparece la publicación de *Desear la diferencia. Conversaciones con Félix Guattari* por Frontera Interior Editorial y editado por Cristóbal Durán y María Luisa Figueroa. Este libro reúne las conversaciones que se gestaron en el encuentro que tuvo Guattari con diversos poetas, escritores, académicos, artistas, psicoanalistas, sociólogos, activistas e intelectuales nacionales. Se trata de un trabajo de digitalización, transcripción, traducción y recuperación de trece cintas que Francisco Zegers grabó durante la estadía de Guattari en Chile, de un total de diecinueve.

Desear la diferencia está compuesto por una nota inicial a cargo de Cristóbal Durán, cinco grupos de conversaciones y un epílogo a cargo de Miguel Denis Norambuena. La primera parte del libro hace referencia a las conversaciones erigidas en torno al Capitalismo Mundial Integrado (CMI) y el contexto chileno de postdictadura, donde es posible encontrar una serie de análisis en torno a la producción y singularización de la subjetividad, la importancia de la creación de territorios existenciales y la revolución molecular; conceptos que Félix Guattari empleó para poner de manifiesto la emergencia de intervenir en la percepción de los valores y, desde allí, crear nuevas formas de hacer política. Otras conversaciones surgen en torno a la experiencia latinoamericana, así como el potencial creativo que el filósofo advierte en la región. Respecto al tejido nacional, Guattari y sus interlocutores reflexionan en torno al disenso y su importancia en una sociedad que se caracteriza por poseer una democracia restringida, cuyo período transicional se basa en la idea del consenso y la mediación.

La segunda parte del libro se orienta hacia las conversaciones que surgieron de los encuentros con SUR profesionales (Vicente Espinoza, Martín Hopenhayn, Willy Thayer, Javier Martínez), CERC-mujeres (Francesca Lombardo, Guadalupe Santa Cruz, Olga Grau, Natacha Molina, Miguel Norambuena, Raquel Olea, Carmen Berenguer, Cristina Hurtado, Sonia Montecino, Cecilia Sánchez, Federico Schopf) y la académica Nelly Richard. En esta sección se recogen temas como la ciudad y las diferentes violencias que surgen solapadas a la idea del consenso. Guattari y sus interlocutores reflexionan en torno a las respuestas que se originan contra la violencia de Estado, visibilizando cómo es que la violencia social, muchas veces, se levanta como una forma de sortear las exclusiones estructurales que configuran a las ciudades. En este sentido, Guattari reflexiona acerca de lo que ocurre en sociedades donde se privilegia un único sistema de valorización, dejando fuera la diversidad de registros existenciales; situación que gestó con fuerza durante la década de los noventa en Chile, cuyo único modelo y sistema válido parecía ser el económico.

Un aspecto similar se discutió con las académicas, escritoras, críticas literarias y filósofas que conversaron con Guattari acerca de la ciudad, el territorio, los intersticios y la mujer, en tanto que devenir en la escritura y el pensamiento. En este encuentro, se reflexiona en conjunto en torno a las luchas minoritarias, la importancia de salir de los dualismos y el panorama molar dedicado al dominio analítico y la intervención política partidaria, para, en su lugar, direccionarse hacia una micropolítica abierta hacia la complejidad y enriquecimiento ontológico que permita la emancipación y creación de valores. Luego, en el encuentro con Nelly Richard dedicado a la discusión del posmodernismo, la conversación apunta hacia la posibilidad o apertura que ofrece pensar el posmodernismo fuera de la lógica de la teoría francesa y europea, considerando los aportes de la teoría feminista norteamericana incluso latinoamericana. Del mismo modo, se habla acerca de cómo es que esta mirada puede vincularse con los márgenes e intersticios y, desde allí, re-pensar su potencia.

La tercera parte de *Desear la diferencia*, dedicada al arte y la literatura, parte con una conversación en torno a la revista *Número quebrado*, donde participan Miguel Vicuña, Guadalupe Santa Cruz, Francisco Zegers, Miguel Norambuena y Cristóbal Santa Cruz. En este encuentro se conversa en torno a las metáforas, la metonimia, el concepto y la importancia que le brinda Guattari al desapego de la terminología para la creación social, subjetiva, poética, que permita la invención de nuevos procedimientos, nuevas vidas. También se encuentra la conversación que tuvo Félix Guattari con Eugenio Dittborn en torno a su trabajo “Pinturas Aeropostales” que el artista desarrolló durante la década de los ochenta. Aunque, más que una conversación, cabe indicar, el libro recoge pequeños extractos de la cinta para disponerlos de manera narrada, considerando las dificultades técnicas e interrupciones de la cinta. Por último, esta sección termina con la conversación que Félix Guattari tuvo con Juan Luis Martínez en Villa Alemana. El poeta y el filósofo conversan acerca de la invención poética, la experimentación de la escritura, las lecturas personales de Guattari —su propio archivo— y la disolución del yo en la literatura.

La cuarta parte, referida a la salud mental, comienza con una conversación entre Guattari y Eduardo Pérez, Miguel Norambuena y Francisco Zegers. Allí, se comenta la experiencia de la medicina popular en centros periféricos, la importancia de los consultorios comunales y la necesidad de desarrollar una psiquiatría cercana a las personas, vinculante, que apueste por contribuir a la restitución de un tejido social descompuesto. Dicha mirada, que apuesta por concebir otro conocimiento de la salud mental, lejos de la perspectiva psicopatológica, también tiene lugar en la conversación que se gestó entre los profesionales del Hospital Psiquiátrico de Santiago, Guattari y Norambuena. En este encuentro se habla sobre las dimensiones del cuidado colectivo, la recomposición del cuerpo

psicótico y la creación de una inteligencia colectiva que posibilite las nuevas posibilidades de vida y socialización.

La última parte, referida a la relación entre las ecologías y la salud mental, comienza con un encuentro en el centro “Casa de todos”. Allí, se da lugar a la propuesta ecosófica de Félix Guattari, la cual busca redefinir la lectura ecológica tradicional hacia una que integre múltiples ecosistemas naturales, sociales, mentales, éticos y políticos. Esto con la finalidad de advertir los peligros del mercado ecológico y, a su vez, salir del intelectualismo abstracto que reproduce la cultura política de los ecologistas. Estos aspectos también se hicieron presente en el encuentro que tuvo Guattari en Renace y la conversación final sobre ecología con la cual se cierra la quinta parte del libro. En estos encuentros se reflexiona en torno a la relación entre resistencia e inteligencia colectiva. Guattari propone pensar a la ecosofía como una alternativa, como una nueva forma de concebir la sociedad a partir de la producción de subjetividades singulares capaz de crear diferencias.

Finalmente, como se mencionó, el epílogo es un texto escrito por Miguel Dennis Norambuena, cuya versión original en francés fue publicado en la revista *Chimères* durante el año 2022, y traducido por los editores del libro. En este texto, Norambuena relata cómo conoció a Guattari, su periplo en Europa junto al filósofo y su acercamiento al esquizoanálisis. En este sentido, su texto narra el vínculo que permite comprender cómo se gesta la visita de Guattari en Chile, desde dónde surge su interés por el retorno de la democracia luego de la dictadura cívico-militar y cómo acontece su vínculo con el país. Norambuena, en este texto de carácter testimonial, alude a la contribución del pensamiento de Guattari, su emergencia, incluso en la actualidad.

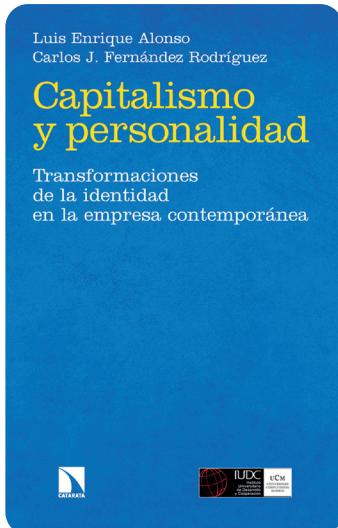
Así, este libro brinda la posibilidad de comprender de manera sencilla el alcance y profundidad de los planteamientos de Félix Guattari. *Desear la diferencia* ofrece una propuesta disruptiva, que se configura en la nota riquísima que surge de una conversación: los encuentros entre diversos contextos, experiencias y trayectorias. Se trata de un libro que conecta con actualidad, poniendo en relieve la emergencia de su pensamiento: la posibilidad de hacer una política con visión, capaz de intervenir en la percepción de valores y de vincularse con las prácticas políticas micro, que se juegan a nivel de los pequeños ritmos sociales.



Referencias

- Lipton, Peter. *Inference to the Best Explanation*. Routledge, 2004.
- Niiniluoto, Ilkka. *Truth-Seeking by Abduction*. Springer, 2018.
- Niño, Douglas. *Abducting Abduction. Avatares sobre la comprensión de la abducción en Charles S. Peirce*, (tesis doctoral), 450 páginas, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007





Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez. *Capitalismo y Personalidad. Transformaciones de la identidad en la empresa contemporánea*

Catana, 2024

JOEL ARENBERG-NISSIN

Universidad de Chile
jjarenberg@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-2667-8687>

¿Cuáles son las transformaciones del discurso gerencial, es decir, de la retórica con la cual las empresas se organizan y estructuran internamente? Esa es la pregunta con la que trabajan los autores, para luego apuntar a las repercusiones en la personalidad y, por desborde, en el estilo de vida de los individuos insertos en el nuevo capitalismo, el sistema resultante tras la crisis económica de 2008 y que actualmente se desenvuelve en el mundo neoliberal.

El libro comienza por caracterizar los estudios gerenciales desde los cuales se transiciona hacia la configuración actual del mismo. Estos están basados en la racionalidad burocrática de principios del siglo XX, en la era del fordismo, en donde las grandes corporaciones se organizan como pirámides jerárquicas, estratificadas en organigramas, cuyos miembros deben ser absolutamente disciplinados y mantenerse expuestos a vigilancia constante, a cambio de seguridad laboral, la cual garantiza a los individuos una vida sin sobresaltos, mas un tanto gris. A este enfoque administrativo se le suman los refuerzos por motivación psicológica, en donde los directivos de la empresa deben hacer un

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Arenberg-Nissin, J. (2025). Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez. *Capitalismo y Personalidad: transformaciones de la identidad en la empresa contemporánea*. Catana, 2024. *Resonancias*, (20), 103-107. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80184>

En MLA: Arenberg-Nissin, J. "Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez. *Capitalismo y Personalidad: Transformaciones de la Identidad en la Empresa Contemporánea*. Catana, 2024." *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 103–107. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80184>.

esfuerzo por integrar a sus empleados, de manera que los trabajadores sientan que se les escucha y respeta: incrementando, de esta forma, tanto el rendimiento personal como la estabilidad de la organización y sus procesos, esencial para asumir proyectos de producción masiva. En este contexto, pertenecer a una organización no es solo obedecer, sino también participar.

Sin embargo, este equilibrio entre disciplina y motivación psicológica, junto con la estructura rígida, organizada y jerarquizada de la racionalidad burocrática —gracias a las ideas libertarias provenientes de la contracultura de la época de los sesenta, pensando los autores (2024) en el hombre unidimensional de Marcuse, por ejemplo— serán progresivamente reemplazadas por estrategias de estructuración fluida (dispersión productiva, fragmentación organizativa e individualización de las trayectorias laborales), sumado a que progresivamente se irá agregando a la atmósfera de la organización las emociones como herramienta de estímulo de la productividad; es decir, imbuyendo a los trabajadores de “experiencias en común”, ya sea cenas de empresa o actividades de fin de semana, fortaleciendo el vínculo entre colegas y el compromiso con la empresa.

En el contexto de un nuevo mercado más volátil respecto a las manifestaciones anteriores del mismo y los ajustes en la organización de la corporación en razón de los nuevos desafíos de la economía imperante, las empresas impulsan la imagen del nuevo emprendedor como corporativo por excelencia: un sujeto creativo, innovador, audaz, flexible, feliz, proactivo, completamente comprometido con los objetivos de la empresa y, en fin, capaz de flotar en la turbulenta vorágine del mercado neoliberal, con todos los riesgos que esto implica. En lugar de buscar disciplina y obediencia, la nueva cultura corporativa busca un sujeto en específico; la búsqueda por la uniformidad en las identidades de la racionalidad burocrática se ha sustituido por la expresión personal, por actitudes individualistas y emprendedoras, por el sacrificio en términos de autoexplotación; buscan que todos sean diferentemente iguales, es decir, que los empleados se muestren como emprendedores únicos con las aptitudes necesarias para impulsar con sus ideas la actividad de la corporación, mas estas misma aptitudes son con las que todos los individuos se presentan en el mundo laboral, convirtiendo a la empresa en un ambiente paradójico, en donde los colegas son, a la vez, la competencia; en donde seleccionan por destacar frente a otras persona, pero resulta que todos presentan aptitudes similares; convirtiendo así a las corporaciones en un polo de inyección subjetiva acorde a los requerimientos del capitalismo.

Se entenderá por inyección subjetiva una sobrecodificación, por parte del mercado y el capitalismo, en la personalidad e identidad de los individuos, en la que se aspira a la entrega total del individuo a los valores (creatividad, proactividad, flexibilidad, etc.), misiones (autoexplotación, total inmersión en el trabajo, etc.) e intereses de las empresas.

En el libro se exponen tres maneras desde las que se prepara, inclina o directamente amansa a las diversas subjetividades para adoptar esta personalidad emprendedora que infecta al empleado contemporáneo. Uno de esto refiere al recurso de la ficción para extender el mensaje del nuevo discurso gerencial, normalmente en el formato de novelas o fábulas. La autora con la cual introducen este fenómeno es Ayn Rand. Ella, con sus novelas, intenta identificar al lector con el directivo triunfante protagonista de la historia, el cual busca la mejor estrategia gerencial para alcanzar el éxito y poder económico anhelado. A lo largo del relato ficcional, la autora defiende la lucha del individuo emprendedor frente al Estado ladrón y burocrático que con sus impuestos pretende minimizar las ganancias de la empresa; el relato se articula estructuralmente exponiendo un abanico de secuencias de acciones, de las cuales el protagonista escoge la más racional para impulsar las ganancias de la empresa (en el contexto de una economía turbulenta), haciendo de ejemplo a los lectores para que efectúen los mismos procedimientos. Los autores destacan cómo, desde este fenómeno literario, Rand logra delinejar las conductas e ideas que se espera que los individuos adopten en sus prácticas laborales; las conductas e ideas de un hombre de negocios exitoso frente a las dificultades del mercado.

En este sentido, el segundo polo que estimula la inyección subjetiva es la figura del líder: un individuo carismático, con una voluntad y pasión contagiosa, una voz autoritaria en la toma de decisiones, pero con la capacidad de escuchar y fomentar las ideas de sus subordinados, promoviendo así la admiración entre los funcionarios, convirtiéndose en el referente al que todos deberían apuntar ser si desean una vida exitosa. La figura de Trump, desde esta perspectiva, encaja con la figura de “líder”, y es un buen ejemplo de cómo la nueva retórica gerencial se toma los espacios políticos para difundir su ideología: es un hombre adinerado, que tuvo éxito en los negocios que ahora pretende *to make America great again* con una mayor libertad empresarial y “mano dura”, siendo él mismo la figura referente de cómo ser exitoso en la vida; impulsando así la inyección subjetiva junto a la ficción de que la personalidad emprendedora es la clave.

Bajo esta misma línea, el tercer polo de inyección subjetiva se refiere al *coaching* como técnica de gestión de la subjetividad; como terapia; como proyecto de trascendencia personal en el espacio de la empresa. La flexibilidad característica de las corporaciones actuales, que les permite a las empresas acondicionarse en la incertidumbre del mercado neoliberal, impacta de manera notable en los criterios de selección laboral, dado que los trabajadores que se contraten deben tener las aptitudes y actitudes necesarias para soportar la vorágine económica. Nuevamente nos encontramos frente al emprendedor, un trabajador audaz y perseverante, pero también simpático y empático; una persona en la que convergen la capacidad de sacrificio y una personalidad atractiva; el tipo de persona que todos deberían ser. En este sentido, el *coaching* apoya —a través de un proceso

dialógico entre *coach* y *coachee* en donde la idea es que el segundo descubra por sí mismo cuáles son sus problemas para que sea capaz de superar sus limitaciones— a los empleados que aún no presenten las características necesarias para desenvolverse en la empresa contemporánea, a corregir su conducta en función a los requerimientos de la empresa.

Esta nueva personalidad neoliberal se manifiesta en la *praxis* a través del concepto de marca personal: la exposición del yo en todos los aspectos de la vida cotidiana, y en este ciclo neoliberal, unifica lo profesional con lo íntimo, es decir, la vida personal. De esta forma, los autores postulan que “La posmodernidad neoliberal (...) instituye la marca personal como forma correcta de formación del carácter humano en la forma de “véndete a ti mismo” sin complejos para lograr con ello el éxito íntimo y profesional ansiado” (2024, p. 102). Anteriormente, en la era del fordismo, los individuos seguían códigos de comportamiento externos, en un entorno material concreto, con horarios e incentivos acordados. Ahora, los códigos de conducta se construyen de manera interna —como autocontrol— por asimilación del ideal de persona construido con los valores estipulados por los teóricos del *management* liberal-mercantil, en donde se busca el compromiso absoluto del asalariado, no como en antaño en donde se exigían las ocho horas reguladas de la jornada laboral canónica, sino “la entrega de la vida entera, de todo su tiempo y disponibilidad, de sus afectos y emociones, de su felicidad” (2024, p. 103).

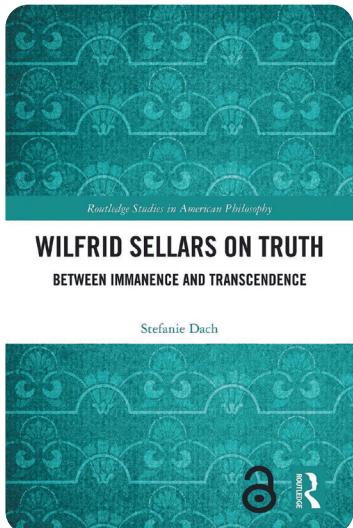
Finalmente se refieren a la economía de la plataforma como la mutación más reciente del neoliberalismo, que logra ampliar las fronteras del rendimiento mercantil gracias a la extraordinaria inversión tecnológica en inteligencia artificial, robótica y programación algorítmica, que potencian el consumo gracias a la recopilación masiva de datos, y el uso de estos para personalizar los bienes y servicios presentados en pantalla, en la que se configura un yo atrofiado en la forma de una posible compra. De manera inversamente proporcional a la evolución en el consumo gracias a las posibilidades de la tecnología, existe una precarización en los empleos relacionados a las transacciones virtuales, y es que aplicaciones como Mercado libre o *Shein*, que funcionan de manera constante, habilitando al consumidor de acceder a los bienes ingresados en la plataforma 24/7, exigen a los repartidores a trabajar en un horario flexible que excede las ocho horas normativizadas, al igual que Uber o Pedidos Ya, en donde los *Riders* pasan noches enteras entregando órdenes a domicilio.

Las nuevas condiciones del mercado, gracias a la tecnologización y flexibilización del mismo, junto con los distintos mecanismos antes descritos que trabajan en conjunto en esta nueva era del capitalismo, tienen incidencia en la emergencia de nuevas subjetividades, profundizando tanto en la importancia del manejo emocional como en la máxima rentabilización del yo, en un mundo cada vez más

inconexo e individualizado producto de las nuevas lógicas mercantiles. La inyección subjetiva no es solo una suerte de amansamiento de la personalidad, es al mismo tiempo uno de los últimos pasos para crear un sujeto altamente preparado para sortear las olas de inestabilidad del neoliberalismo; para establecer al neoliberalismo, de manera definitiva, como razón de mundo.

Por todo lo expuesto, concluyo la reseña recomendando la lectura del libro. Me parece que es una gran herramienta para comprender los procesos contemporáneos de subjetivación, en las que desde el nuevo discurso gerencial se sobre-codifican las conductas y aspiraciones en razón de adaptar a los sujetos al nuevo mercado presente y su inestabilidad. Este libro es interesante para aquellos que busquen desentrañar cómo funcionan las dinámicas organizacionales modernas, los mecanismos de control y motivación, así como la creciente influencia de la marca personal y la economía de la plataforma en la vida cotidiana. Me parece que esta obra otorga recursos bastante útiles para realizar una reflexión crítica sobre las transformaciones que está sufriendo el mundo y de qué forma nos está afectando esto como sociedad.





Stefanie Dach. *Wilfrid Sellars on truth: between immanence and transcendence*

New York: Routledge, 2025

MARTIN IGNACIO MOLINA

Universidad de Chile
martinmolina@ug.uchile.cl
<https://orcid.org/0009-0004-8179-4435>.

El libro de Stefanie Dach, que surge como fruto de sus investigaciones doctorales en la Universidad de Bohemia Occidental, ofrece una novedosa interpretación sobre las tesis que Wilfrid Sellars (1912-1989) desarrolló sobre la verdad. Asimismo, la autora analiza y expone con gran claridad las ideas de Sellars, superando las dificultades que la intrincada y enjundiosa obra del filósofo presenta a los lectores.

En el primer capítulo, Dach sostiene que la mayoría de los especialistas en la obra de Sellars se han ocupado de la cuestión sobre cómo podemos dar espacio a los fenómenos de este mundo a través de la normatividad, esto es, a partir del espacio lógico de las razones postulado por el filósofo. En

cambio, la autora busca responder a una pregunta distinta, a saber, cómo Sellars sostiene y da contenido al concepto de una verdad científica última e ideal sobre el mundo, atendido que él acepta que “estamos situados en sistemas de normas y de prácticas de carácter contingente” (p. 2) y que la verdad es relativa a dichas normas y prácticas. En otras palabras, la autora sostiene que el problema consiste en que, para Sellars, el concepto básico de verdad es inmanente,

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Molina, M. I. (2025). STEFANIE DACH. *Wilfrid Sellars on truth: between immanence and transcendence*. New York: Routledge, 2025. *Resonancias*, (20), 109-113. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.81068>

En MLA: Molina, M. I. “Stefanie Dach. *Wilfrid Sellars on Truth: Between Immanence and Transcendence*. New York: Routledge, 2025.” *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 109–113. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.81068>.

por el que cabe apelar a las normas y estándares de nuestro esquema conceptual actual, pero que es posible desarrollar un concepto trascendente de ella. En este último caso, la autora emplea el sentido de “verdad trascendente” en sentido débil; es decir, no se trata de una verdad independiente de la actividad conceptual humana, sino que simplemente trasciende las normas específicas del esquema conceptual “que adoptamos en un aquí y ahora” (p. 5).

En el segundo capítulo, la autora profundiza en la tensión entre inmanencia y trascendencia presente en el concepto sellarsiano de la verdad introducida anteriormente. Para ello, explica algunos conceptos y herramientas desarrollados por Sellars en el plano semántico, a partir de su rechazo del análisis del significado que establece una relación entre ítems lingüísticos e ítems no-lingüísticos, y su defensa de la tesis de que dicho análisis debe clasificar las expresiones lingüísticas de acuerdo con “su función o rol inferencial” (p. 10). Luego, Dach desarrolla el elemento inmanente de la concepción sellarsiana de la verdad, desde una perspectiva histórica, destacando el abandono que Sellars hizo de la “pragmática pura” y de su idea de la filosofía como empresa formal limitada, dirigida al estudio de las relaciones entre los diversos lenguajes empíricos y el mundo. Por ello, la autora concentra su análisis en las tesis de Sellars sobre la verdad introducida hacia mediados de 1960 y, específicamente, en su obra *Science and Metaphysics* (1968). En este contexto, Dach sostiene que el elemento inmanente del concepto de verdad sellarsiano consiste en que una proposición es verdadera “cuando es aseverado por nosotros conforme a las reglas de nuestro esquema conceptual” (p. 25). La autora sostiene, incluso, que la explicación inmanente de Sellars es cercana al “contextualismo” y al “expresivismo”, aunque admite que estas aproximaciones no permiten resolver la tensión entre inmanencia y trascendencia. Dicha tensión ocurre, pues Sellars defiende que “verdadero” significa “semánticamente aseverable por nosotros” (p. 35), pero también sostiene que las cosas que hay en el mundo son independientes de nosotros y de nuestras formas de hablar y pensar sobre ellas. En términos kantianos, Sellars admite que hay ‘cosas en sí’, pero –contrario a Kant– sostiene que estas cosas sí son cognoscibles y su verdad última puede ser capturada a partir del esquema conceptual desarrollado por la ciencia. Este esquema conceptual último o ideal es denominado por Sellars el “esquema peirceano” (p. 37), y es el fin ideal de la investigación científica. Así, el concepto de la verdad ideal o trascendente puede entenderse como lo aseverable semánticamente que se conforma al esquema peirceano. En otras palabras, este esquema es un ideal regulativo que define nuestra noción de verdad ideal.

En el mismo capítulo, Dach desarrolla dos herramientas que permiten clarificar la noción del esquema conceptual último o peirceano, a saber, la coherencia explicativa y la relación de *picturing*. Aquélla es un estado de coherencia entre enunciados de primer orden sobre objetos y eventos observados e inobservados y enunciados de leyes, los que pueden formularse como enunciados de segundo

orden, en tanto principios de inferencia. La coherencia explicativa “consiste en la ausencia de errores explicativos, saltos inferenciales y contradicciones en un sistema de enunciados” (p. 47). Para Sellars, si una teoría mejora nuestras capacidades explicativas tenemos buenas razones para pensar que las entidades postuladas por la teoría realmente existen. Por su parte, la relación de *picturing* es de carácter causal entre expresiones lingüísticas y objetos y eventos del mundo. Con todo, no se trata de una clase de verdad, sino de un modo de correspondencia diferente que acompaña a la verdad. Para Sellars, “el concepto de verdad es normativo, mientras que el concepto de *picturing* es descriptivo” (p. 48). La autora rastrea la interpretación que Sellars hace de la relación de *picturing*, a partir de las tesis de Wittgenstein, destacando las diferencias entre ambos filósofos al respecto.

En el tercer capítulo, la autora analiza y evalúa las tesis desarrolladas por algunos especialistas que defienden el concepto sellarsiano de la verdad ideal, específicamente de Rosenberg, Seibt y Seiberth, en oposición a filósofos como Richard Rorty, quien critica las tesis de Sellars en este ámbito. Rorty atribuye dos supuestos a Sellars: en primer lugar, que necesitamos ser capaces de evaluar si nuestros esquemas conceptuales convergen para arribar a un concepto ideal de verdad; en segundo lugar, que necesitamos un punto de vista neutral o independiente que nos permita establecer que nuestros esquemas conceptuales convergen hacia una verdad ideal. Para Dach, las interpretaciones de Rosenberg y Seibt aceptan el primer supuesto, pero atacan el segundo; la interpretación de Seiberth ataca directamente el primer supuesto, al sostener que Sellars no afirma que tenemos un acceso empírico a la convergencia de esquemas conceptuales, sino que solamente esclarece qué herramientas conceptuales necesitamos para ser capaces de pensar sobre la verdad ideal. Dach acepta la interpretación de Seiberth, pero se muestra en desacuerdo con algunos de sus argumentos y con su explicación positiva del concepto sellarsiano de verdad ideal. En este sentido, Dach acepta varias ideas desarrolladas por Rosenberg, entre ellas, que el diagnóstico de que el concepto de *picturing* no sirve para aclarar la noción de verdad ideal, y que no debemos atribuir una mayor adecuación a un esquema conceptual por el hecho de que su uso implique un éxito práctico mayor respecto de otro esquema.

En el cuarto capítulo, la autora desarrolla *in extenso* su propia interpretación de la noción sellarsiana de verdad ideal (que ella denomina “modesta”). Para ello, discute en primer lugar la tesis de Sellars de que debe existir alguna continuidad entre nuestro esquema conceptual actual y el esquema conceptual peirceano, a partir de las ideas de cambio conceptual y reconceptualización. Considerando que, para Sellars, las verdades ideales estarán formuladas en el vocabulario de la ciencia teórica, la autora analiza el cambio conceptual a partir de los cambios teóricos, en los que (a) los conceptos pueden ser enriquecidos con nuevas reglas inferenciales o la eliminación de otras reglas, y (b) los nuevos conceptos pueden

“reconceptualizar” aquello que era capturado por los antiguos conceptos. Sellars busca explicar la continuidad en los cambios conceptuales apelando a las similitudes relevantes presentes en las funciones o roles de los conceptos antiguos y nuevos. En este sentido, Dach busca demostrar que las proposiciones sobre tal sucesión conceptual “son sensibles al contexto” (p. 112), para lo cual se sirve de la comparación con el caso de expresiones traducibles. La autora propone que la construcción de un camino único de continuidad conceptual es de gran relevancia si queremos apelar a la idea de convergencia para explicar el concepto de verdad ideal.

A continuación, Dach desarrolla un segundo elemento clave para el concepto sellarsiano de la verdad ideal, a saber, el esquema peirceano en tanto ideal regulativo. La autora sostiene que no debemos entender este ideal regulativo como uno que simplemente nos ofrece un propósito para el cambio conceptual después de que ya hemos adoptado algún esquema conceptual. En cambio, “debemos entender este ideal regulativo como la realización perfecta de un conjunto de normas que es constitutivo de cualquier esquema conceptual” (p. 132). De esta manera, según Dach, “adoptar cualquier esquema conceptual significa que ya comprendemos –al menos implícitamente– este ideal regulativo” (p. 132). Con este objeto, la autora se sirve para su interpretación del ideal regulativo sellarsiano de la interpretación que Ido Geiger (“Is the Assumption of a Systematic Whole of Empirical Concepts a Necessary Condition of Knowledge?”. *Kant Studien*, vol. 94, n.º 3, 2003, pp. 273-98) realiza sobre el ideal regulativo presente en la filosofía crítica de Kant, y que se opone a la interpretación meramente heurística del ideal. Según Dach (y Geiger respecto de Kant), el ideal regulativo sellarsiano no impone solamente un imperativo para sistematizar y aumentar la coherencia de nuestro esquema conceptual, de manera que las prácticas conceptuales existan independientemente del ideal. En cambio, el esquema conceptual peirceano de Sellars es la realización de un conjunto de normas constitutivas de cualquier esquema conceptual; es decir, las normas que constituyen los esquemas conceptuales son una expresión del ideal regulativo. Una de estas normas es la coherencia explicativa. Así, el esquema peirceano sería un esquema conceptual que realiza perfectamente los principios más generales que guían nuestras actividades conceptuales, principios que, empero, solo se realizan imperfectamente en nuestro esquema conceptual. Con todo, en tanto usuarios de conceptos ya comprendemos, al menos en un plano implícito, el ideal regulativo sellarsiano de un esquema conceptual en sentido último y, así, el concepto de verdad ideal. Por supuesto, esto no significa que ya sabemos qué es lo idealmente verdadero, así como tampoco la comprensión del ideal regulativo garantiza que nos aproximamos a él.

En el capítulo quinto, Dach desarrolla las conclusiones de su investigación y de su “interpretación modesta” de la concepción sellarsiana de la verdad. Asimismo, la autora hace frente a las críticas que Rorty realiza a la concepción sellarsiana

y que fueron enunciadas en el capítulo tercero. Dach afirma que su lectura es “modesta” en el sentido de que trata de minimizar los compromisos problemáticos por parte de Sellars, por medio de una estrategia explicativa de la concepción de verdad ideal sin apelar al rol regulativo de la relación de *picturing*; una lectura de la continuidad conceptual dependiente del contexto; y una consideración del ideal regulativo de un esquema conceptual peirceano como la realización perfecta de principios que constituyen cualquier esquema conceptual, incluyendo el nuestro, y al cual nos referimos en tanto usuarios de conceptos, al menos implícitamente. Así, la autora sostiene que la crítica de Rorty a la concepción sellarsiana de la verdad ideal (según la cual cabría suponer, sin éxito ulterior, que: a) “tenemos acceso a un estándar neutral para evaluar esquemas conceptuales”, o b) “tenemos acceso al esquema peirceano”, p. 166) omite la posibilidad de que existan criterios de adecuación para esquemas conceptuales que no sean independientes de cualquier esquema o no están limitados a un ideal desconocido, sino a criterios expresados en las normas constitutivas para cualquier esquema conceptual.

Finalmente, la autora incorpora en un sexto capítulo dos apéndices. En el primero de ellos sostiene que la concepción sellarsiana de la ciencia reúne dos perspectivas, a saber, una que entiende la ciencia como una empresa o práctica actual que se distingue de las prácticas de sentido común; y otra que entiende la ciencia como el método sistemático por el que se realizan las normas que constituyen cualquier esquema conceptual. Esta segunda perspectiva concibe la ciencia como “una práctica de realización del ideal regulativo sellarsiano” (p. 170) y, por tanto, privilegiada en sentido trascendental. En el segundo apéndice, Dach intenta clarificar cómo podemos desarrollar un concepto inteligible de la verdad ideal en el contexto de la obra de Sellars, atendido su énfasis en el carácter inmanente del concepto básico de verdad como lo aseverable semánticamente por nosotros (que implica apoyar o garantizar una proposición y expresar una disposición para afirmarla). Para ello, analiza los diversos sentidos en que Sellars afirma que algo es verdadero, para hacerlos dependientes del contexto epistémico en el que nos comunicamos. Así, la autora destaca que la sensibilidad al contexto resulta central en la explicación sellarsiana del significado.

El trabajo de Stefanie Dach no puede sino valorarse, tanto por su exposición clara y detallada de la obra de Wilfrid Sellars en torno al concepto de la verdad, como por su notable manejo de la bibliografía. Asimismo, ofrece una interesante y original interpretación que busca resolver la tensión entre inmanencia y trascendencia presente en los escritos de Sellars; y defender la concepción de una verdad ideal que sea coherente con el carácter contingente de nuestros sistemas y prácticas.

