

REVISTA **CIENCIAS SOCIALES**

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad Central del Ecuador **fundada en el año 1976**

An abstract artwork featuring stylized eyes and geometric shapes in a cityscape. The background is a collage of various colors including blue, yellow, green, and red. Two large, stylized eyes are prominent, one in the upper right and one in the center. Below them, there are geometric shapes representing buildings and a cityscape. A large, stylized cloud is on the right side. The overall style is modern and abstract.

Dossier
**Filosofía y sociedad.
El lugar del pensamiento
reflexivo en el siglo XXI**

Coordinadores de Dossier
Martín Aulestia Calero
José Luis Villacañas

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad Central del Ecuador

julio de 2026 | núm. 49

p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163



latindex



MIAR

erih+

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador fundada en el año 1976 | núm. 49 | julio-diciembre 2026 | p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163

Autoridades

Dr. Patricio Espinosa del Pozo, PhD. | **Rector de la Universidad Central del Ecuador**
Francisco Hidalgo Flor, Ms.C | **Decano (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**
Daisy Valdivieso Salazar, PhD. | **Subdecana (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**

Editora de la revista

Belén Yépez Mosquera, MSc.

Asistente Editorial

Bruna García Eskinazi

Consejo editorial

Francisco Hidalgo Flor — Director, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Daisy Valdivieso Salazar — Codirectora, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Kati Alvarez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Omar Bonilla — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Alejandro Páez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Miguel Ruiz Acosta — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Andrea Tamayo Torres — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Mario Unda Soriano — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Soledad Varea — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Jetssael Orozco (comunicación) — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)

Consejo editorial (ampliado)

Beatriz Miranda — 17' Estudios Críticos (México)
Eduardo Grunner — Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Benjamín Mayer — 17' Estudios Críticos (México)
Francisco Rohn — Ecuador Debate (Ecuador) (†)
Elías José Palti — Universidad de Quilmes (Argentina)
Roberto Follari — Universidad de Mendoza (Argentina)
Ricardo Espinoza Lolas — Universidad Católica de Valparaíso (Chile)
Jorge Luis Acanda — Universidad Central del Ecuador (Cuba)
Víctor Bretón — Universitat de Lleida/ Flacso Ecuador (España)
Álvaro Campuzano — Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)
Benjamín Arditi — Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Alicia Castellanos Guerrero Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Coordinadores de Dossier

Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
José Luis Villacañas — Universidad Complutense de Madrid (España)

Imagen de portada

Adaptación realizada con Inteligencia Artificial del cuadro “Enclavando la ciudad” del pintor futurista italiano Tullio Carali de 1939

Directora | MSc. Francis Vanegas Wong
Corrección de textos | MSc. Jhonatan Salazar
Diseño y diagramación | Tnlgo. Edison Pila
Editorial Universitaria, 2026
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+593 (02) 2524 033
editorial@uce.edu.ec

Revista Ciencias Sociales
fesh.revista@uce.edu.ec
<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES>



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

8 EDITORIAL

Belén Yépez Mosquera

11 *PRESENTACIÓN*

Aprehender el siglo XXI en conceptos
Martín Aulestia Calero, José Luis Villacañas

21 *DOSSIER*

Lo que no podemos saber:
Prolegómenos al pensamiento del siglo terminal
Franco Berardi

39 Elementos fundamentales de una estética marxista
Carlos Oliva Mendoza

51 Simpoiéticas espectrales: acontecimientos, tramas y compostaje
de vida
María Paula Vanega, Xavier Alejandro Karolys Yánez

61 Entre la nube y la tierra:
la materialidad de lo digital en disputa
Isaac Carbajal, Pablo Ruiz Osuna, Santiago Andrés Ullauri Betancourt

77 Biopolítica de la excepción y cuerpos prescindibles:
guerra interna y gobierno de la vida en Ecuador
María José Gutiérrez Guzmán, Mayra Cristina Cachaguay Obando

91 Capitalismo, blanquitud y género
Andrea Torres Gaxiola

107 Edith Stein y la filosofía perenne y primera
Ernesto Castro

117 ENTREVISTA

Tecnología, autoritarismo etnocrático y geopolítica: pensar la
ontotecnología en el siglo XXI. Una entrevista a Félix Duque
Martín Aulestia Calero

Filosofía y sociedad – Entrevista a Iván Carvajal Oscar Llerena Borja, Byron Gallardo Apolo	131
TEMAS	143
Las leyes en el parlamento ecuatoriano: del sistema de partido predominante al multipartidismo extremo (2013-2025) Diego Aguirre Andrade, Ander Becerra	
RESEÑA	161
Reseña. Movimientos indígenas y visiones de la alteridad. Discursos jurídicos, antropológicos y psiquiátricos. Prohistoria, Rosario, 2024. Adrián Alejandro Almirón	
DISCURSOS	165
Intervención de Rafael Polo, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, en la sesión solemne por la conmemoración de los 400 años de existencia de la Universidad Central del Ecuador	
Intervención de Rafael Polo, decano, en la sesión solemne por el séptimo aniversario de creación de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas	169
Instrucciones para las y los autores	173

En memoria de
Mario Unda Soriano
1957-2026



Editorial

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.i0481>

En sociedades como las ecuatorianas y latinoamericanas, atravesadas por desigualdades históricas, crisis políticas recurrentes y tensiones sociales que parecen no encontrar salida, la reflexión filosófica se vuelve más que un ejercicio académico: es una necesidad vital. Cuando los discursos dominantes reducen la vida pública a cifras económicas o a narrativas de poder, la filosofía y las ciencias sociales ofrecen un espacio para interrogar críticamente las condiciones de existencia, para cuestionar las formas de dominación y para rescatar la memoria de las luchas colectivas. En tiempos complejos, donde la violencia y la precariedad se normalizan, pensar filosóficamente significa abrir grietas en la aparente inevitabilidad del presente y recordar que la historia siempre puede ser disputada.

Sin embargo, cada vez se pierde más de vista el aporte de las humanidades en nuestras sociedades. La tendencia a privilegiar únicamente lo técnico o lo utilitario ha relegado la reflexión crítica a un segundo plano, como si pensar no tuviera valor práctico. Frente a ello, el editorial de este número insiste en que la filosofía y las ciencias sociales son indispensables para comprender los conflictos que atraviesan Ecuador y América Latina: desde la militarización de la vida cotidiana hasta la persistencia de estructuras coloniales en nuestras democracias. Recuperar la voz de la filosofía es recuperar la posibilidad de imaginar futuros distintos, de construir comunidades más justas y de resistir a la tentación de aceptar la crisis como destino.

En este contexto, resulta imprescindible que la universidad pública, y en particular la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, cuente con una carrera de Filosofía. No se trata únicamente de ampliar la oferta académica, sino de garantizar un espacio institucional donde se cultive la reflexión crítica y se formen generaciones capaces de interrogar los fundamentos de nuestras sociedades conflictivas. La ausencia de la filosofía en la universidad pública debilita la posibilidad de que Ecuador y América Latina dispongan de herramientas intelectuales para comprender sus crisis políticas, económicas y culturales, y para imaginar alternativas que no se reduzcan a soluciones técnicas o coyunturales.

La Universidad Central del Ecuador, cuenta, actualmente con los dos primeros semestres de la carrera de Filosofía, para saldar esa deuda histórica. En este número de la *Revista Ciencias Sociales* presentamos el dossier «Filosofía y sociedad. El lugar del pensamiento reflexivo en el siglo XXI» que constituye nuestra contribución para dar visibilidad a la nueva carrera y para aportar en la discusión contemporánea.

Consideramos que la discusión filosófica en la universidad pública es, además, un acto de resistencia frente al silenciamiento progresivo de las humanidades. En un tiempo en que las lógicas del mercado buscan imponer su hegemonía sobre el conocimiento, abrir este espacio académico significa apostar por la formación de ciudadanos críticos, capaces de pensar más allá de la inmediatez y de reconocer la complejidad de los problemas que nos atraviesan. La filosofía no es un lujo, sino una necesidad para sociedades que, como las nuestras, requieren recuperar la capacidad de diálogo, memoria y construcción colectiva de sentido.

Además, este número constituye la celebración de nuestro cincuentenario, en agosto de 1976 se publicó el primer número de la *Revista*. Daniel Granda Arciniegas, en la presentación que realiza de ese primer número dice:

La revista CIENCIAS SOCIALES, cuyo primer número publicamos, se convierte así en el centro del pensamiento, que hoy no puede ser que pensamiento-social.

La revista CIENCIAS SOCIALES, centro del pensamiento-social, será tal en medida que sea pensamiento de la realidad.

Si la revista CIENCIAS SOCIALES se presenta como centro del pensamiento-social, y, por otro lado, todos hemos sentido su falta, el pensamiento-social se presenta como una necesidad. (Granda Arciniegas, 1976, p.9)

Consideramos que ese compromiso y esa necesidad siguen presentes, hemos seguido trabajando en la reflexión constante sobre la realidad, desde una perspectiva multidisciplinaria y crítica; esperamos seguir contribuyendo en esa labor.

Así como topamos temas diversos de la realidad actual, también consideramos que las reflexiones sobre la academia, la vida universitaria y las transformaciones que se viven en su interior. Es por ello que en este número también incluimos dos discursos conmemorativos emitidos por el señor decano de la época, PhD Rafael Polo. El primero pronunciado en el marco de la celebración de los 400 años de vida institucional del Universidad Central del Ecuador, plantea la necesidad de ver la universidad como un espacio histórico de vocación crítica, indispensable para interrogar la modernidad, resistir la subordinación tecnocrática y defender la independencia del pensamiento.

El segundo discurso, realizado por la celebración de los siete años de existencia de la Facultad, reivindica la expansión de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas como acto político contra el abandono global de las humanidades, destacando que la interrogación teórica, la polémica y la creatividad son condiciones para la democracia, la libertad y la comprensión del mundo contemporáneo.

Este número de *Ciencias Sociales* como dijimos, se inscribe en la reflexión filosófica sobre nuestra realidad, en un momento histórico en el que las humanidades y las ciencias sociales son desmanteladas o reducidas en muchas universidades, justo cuando más se necesitan para comprender las transformaciones contemporáneas. Su publicación coincide con la celebración de la creación de la carrera de Filosofía, con los diez años de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y con los cincuenta años de vida de la revista, hitos que reafirman la convicción de que pensar críticamente sigue siendo una tarea pública irrenunciable. Este número se ofrece, así, como un gesto de resistencia intelectual y como una invitación a sostener la potencia emancipadora del pensamiento en tiempos que buscan clausurarla.

Belén Yépez Mosquera
Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0003-2877-2443>
mbyepez@uce.edu.ec

PRESSENTACIÓN

Aprehender el siglo XXI en conceptos

Grasping the 21st century in Concepts

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 08/05/2026

Martín Aulestia Calero

Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>

jmaulestia@uce.edu.ec

José Luis Villacañas

Universidad Complutense de Madrid- Madrid, España

<https://orcid.org/0000-0002-3775-184X>

jlwillac@filos.ucm.es

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.10326>

Resumen

El presente artículo parte del diagnóstico de la época actual marcada por crisis ecológicas, transformaciones tecnológicas, reconfiguraciones geopolíticas y nuevas formas de autoritarismo ultraderechista y neorreaccionario. Se sostiene que muchas de las categorías heredadas desde la época clásica de la modernidad capitalista se han vuelto insuficientes para comprender este presente atravesado por la digitalización de la vida, la financiarización del capital y la creciente articulación entre poder tecnológico y político. Frente a ello, se reivindica la tarea filosófica de aprehender el siglo XXI en conceptos, interrogando críticamente las condiciones de validez de los lenguajes con que pensamos nuestro tiempo.

Palabras clave: filosofía contemporánea, técnica, geopolítica, biopolítica, siglo XXI.

Abstract

This article begins with a diagnosis of the contemporary age as marked by ecological crises, technological transformations, geopolitical reconfigurations, and new forms of far-right and neo-reactionary authoritarianism. It argues that many of the categories inherited from the classical era of capitalist modernity have become insufficient for understanding a present shaped by the digitization of life, the financialization of capital, and the growing articulation between technological and political power. In response, it reaffirms the philosophical task of grasping the 21st century in concepts, critically interrogating the conditions of validity of the languages through which we think our time.

Keywords: contemporary philosophy, technology, geopolitics, biopolitics, 21st century.

El mundo contemporáneo atraviesa un *tiempo liminal*, como Álvaro García Linera (2023) lo llama en su libro *Izquierdas y Neofascismo*. Son evidentes las resonancias del presente con el «*tempo di durata*» del que hablaba Gramsci, refiriéndose a aquellos momentos en que un mundo se hunde y uno nuevo pugna por surgir. «La crisis —decía Gramsci— consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer; en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados» (Gramsci, 1999, *Cuaderno 3*, §34). Es el tiempo de las transiciones, de las inseguridades, de los monstruos históricos. Pero es también el tiempo de la máxima autoconciencia histórica, el tiempo de las luchas más intensas. La aceleración de los flujos económicos y de las innovaciones tecnológicas, la automatización cognitiva y la digitalización de la vida social —todos fenómenos que dan cuenta de una mutación decisiva en los patrones de acumulación concentrada del capital— conviven con la crisis ecológica, el *retorno* de la geopolítica —en el sentido fuerte del término— y la emergencia de renovadas formas de autoritarismo ultraderechista, neorreaccionario y, por si fuera poco, dotado de inquietantes rasgos que recuerdan al fascismo del siglo pasado. Todo esto es indicio de una forma de dominación que fue hegemónica en su época y que ha dejado de serlo. Mediante una drástica selección de actores, de alianzas y de elementos culturales, nuevas formas de capitalismo concentrado se prestan a configurar una nueva dominación mediante un combate decisivo en el que extremen todas las herramientas a su mano para estabilizarse en su hegemonía. Habitamos un interregno en el que muchas de las categorías mediante las cuales —a lo largo de la historia de la modernidad capitalista— fueron comprendidas las relaciones entre técnica, política, subjetividad, comunidad/sociedad y Estado se han hecho insuficientes o inválidas. Se vuelve necesario, por ello, reflexionar sobre los modos en que la filosofía puede pensar esta época, en la

cual los acontecimientos de la economía, la tecnología y la política parecen desbordar los lenguajes que hemos heredado a ambos lados del Atlántico.

El presente no puede abordarse como si se tratase de la simple acumulación de innovaciones técnicas aisladas, de episódicos exabruptos económicos o del apareamiento azaroso de unos cuantos personajes grotescos con ínfulas megalomaniacas. La tarea de la filosofía consiste en rastrear el fundamento que subyace a todo lo que, tan solo en apariencia, es independiente, contingente e inconexo. Mientras tanto, hemos estado demasiado tiempo pendientes de sucesos cuya lógica entregamos al azar; hemos entregado nuestra atención a la noción de naturaleza y revivido la preocupación por su productividad, pero hemos descuidado los movimientos de recomposición de actores reales, que juegan desde una altísima autoconciencia de sus propios intereses y de su posición en el mundo sociohistórico. Estos actores han impulsado un proceso que ha ido modificando decisivamente las condiciones mismas en que los componentes de lo real se entretienen. En el trayecto de esa modificación vemos emerger las inquietantes expresiones de un mundo que, antes que azaroso, parece responder más bien a la articulación más o menos espontánea, más o menos dirigida, de intereses económicos y políticos bajo la forma de técnicas que favorecen o restringen ciertos modos de ejercicio de la acción humana.

El mundo, dirigido por susodichos actores, se encuentra deviniendo en *el otro de sí mismo*. Por eso hablamos de un tiempo liminal; en este, la experiencia se trastoca decisivamente. Los objetos técnicos que pueblan la vida cotidiana son expresivos de ese devenir y, a través suyo, se aspira a generar una forma social en la que los mismos —así como sus creadores y financieros— se hagan imprescindibles y necesarios; esa es la razón por la cual esos objetos son hoy tan buenos candidatos para penetrar en el sentido de la época. *Pero no son la verdad, porque no son el todo.*

También la vida biológica ha sido sometida desde hace décadas a un esfuerzo de asimilación y compatibilización con la tecnología (Sibilia, 2005); cada vez parece más difícil pensar lo biológico de un modo que lo distinga de lo informático, hasta el punto de que un filósofo de la ciencia como Daniel Dennett, en su libro titulado *De las bacterias a Bach*, ha afirmado que la propia selección natural es un proceso algorítmico, o más bien, «un conjunto de algoritmos de ordenamiento formado, a su vez, por algoritmos de tanteo» (Dennett, 2017, p. 50). Se podría estar tentado a afirmar incluso que las nuevas tecnologías son algo así como una última forma de la evolución.

Todos estos empeños se manifiestan en esa pléyade de campos del saber-poder que son las neurociencias, las ciencias informáticas, la biología molecular o la ingeniería genética. Mientras tanto, la economía capitalista ha orientado el núcleo del proceso de acumulación hacia una alianza entre digitalización —que en ningún caso deja indemne a lo biológico— y financiarización, lo que ha terminado otorgando un poder sin precedentes a los grandes señores de la tecnología, que en santa alianza con personajes como Donald Trump o Benjamin Netanyahu, nos van haciendo testigos de la directa convertibilidad del poder económico en poder político, cosa clave en sus aspiraciones de dominación. No parece posible que la democracia, tal y como la concibieron las modernas sociedades liberales, sobreviva al asedio de esa alianza. Parafraseando a Immanuel Kant en *¿Qué es la ilustración?* podríamos denominar al resultado de esa alianza como una «dieta neoimperial» (Kant, 1784/2016, VIII, p. 39).

En realidad, si lo pensamos, lo permanente en el diseño de todas las grandes evoluciones de la humanidad —desde hace milenios— parece ser la construcción del poder imperial como forma hegemónica. Este es el objeto real de toda memoria histórica. El modo de ejercicio de poder de la referida dieta se basa en el uso de técnicas y tecnologías concebidas para la gestión,

administración y gobierno diferencial de la vida y la muerte, y de todos los estados previos de control y seguridad respecto de los intereses fundamentales de la dominación, que parece aspirar a la reducción del sentido del Estado al puro militarismo. Piénsese por ejemplo en el papel que en el despliegue militar de la dieta neo-imperial tiene la empresa *Palantir Technologies*, fundada por los neorreaccionarios Peter Thiel y Alex Karp, y que está especializada en el análisis avanzado de *Big Data*, en el que combina sofisticados algoritmos con potentes desarrollos de inteligencia artificial puestos al servicio de agencias de espionaje y fuerzas armadas. Los servicios de Palantir han sido utilizados por el gobierno israelí para localizar objetivos militares en la franja de Gaza, y anteriormente para el violento control de poblaciones en Cisjordania, mientras que el gobierno de Estados Unidos recurrió a sus servicios para llevar a cabo sus ataques en Irán y Venezuela. La configuración de formas sociales en las que estas técnicas sean vistas como necesarias responde a la exigencia del proceso de acumulación mundial del capital de identificar, en el seno de todas las poblaciones, figuras análogas a los palestinos. Esa es la intención detrás de la persecución a las poblaciones latinoamericanas en Estados Unidos en particular, y de la centralidad de la agenda antinmigrantes en todas las franquicias de los poderes dominantes que juegan al concurso de la hegemonía en general. En efecto, solo habrá hegemonía para esta forma de dominación si las poblaciones resultan convencidas de la necesidad de que se apliquen esas técnicas de control.

El proceso de convencimiento exige la generalización del terror como recurso característico del poder de la dieta neo-imperial. Se trata de una estrategia que reclama de modo esencial la efectución técnica de la muerte. Hay muchos ejemplos ilustrativos de esto. Por ejemplo, se estima que los bombardeos estadounidenses registrados el tres de enero de 2026 en Caracas dejaron alrededor de 100 muertos (Alonso,

2026). Se calcula también que los ataques sobre Irán ya han dejado más de 1.000 muertos (Así te lo contamos..., 2026). Pero nada ejemplifica mejor el despliegue de las técnicas y tecnologías de gestión de la vida y la muerte como el genocidio cometido contra el pueblo palestino por parte del Estado de Israel desde octubre de 2023. Según el *Human Rights Watch*, para diciembre de 2023 habían muerto más de 72.000 palestinos, habían sido heridos más de 172.000 y habían desaparecido más de 14.000 (*Human Rights Watch*, 18 de diciembre de 2023). Adicionalmente, más de 1.900.000 palestinos habían sufrido desplazamiento forzado. El neo-reaccionario Alex Karp afirmó en abril de 2024 algo que prueba que la dieta neo-imperial no solo es capaz, sino que parece estar cada vez más convencida de la necesidad de llevar a cabo todas estas muertes: «Somos los únicos dispuestos a decir que el uso de la fuerza y la tecnología para matar a los enemigos de la democracia es algo necesario» (Ponce, 2025, párr. 2).

Se vuelve, pues, obligatoria la pregunta por el lugar del pensamiento filosófico ante la catástrofe que se abre ante nosotros. ¿Puede la filosofía echar luz sobre el (sin)sentido de este tiempo? ¿Las armas característicamente filosóficas de la duda, la interrogación, la crítica y la búsqueda de fundamentos pueden tener hoy tarea alguna? Responder a esta pregunta exige partir de la constatación de que muchas de las categorías del pensamiento heredadas desde un momento que podría denominarse «clásico» de la modernidad capitalista ya no parecen bastarnos. Esa época clásica comienza a resquebrajarse ya a finales del siglo XIX, con intervenciones como las de Marx, Nietzsche o Freud, pero queda patentemente en crisis luego de la Primera Guerra Mundial. Es ante la constatación de una crisis en marcha que adquiere sentido la obra de Martin Heidegger, su preocupación por la cuestión del olvido del ser (Heidegger, 1927/1971) y la importancia que le dio a la pregunta por la esencia de la técnica

moderna (Heidegger, 1953/2007). Ahora bien, antes de Heidegger, una preocupación similar ya había sido desplegada por Carl Schmitt en *Catolicismo romano y forma política* de 1923. En ese texto, Schmitt caracterizaba la *época actual* como atravesada por un dualismo radical, cuyo fundamento general se encuentra en un concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en una tierra como la *actual*, «transformada por la técnica y la industria» (Schmitt, 1923/2011, p. 12). El esfuerzo heideggeriano por dar lugar a un pensamiento post-metafísico —una de cuyas características clave consiste precisamente en la des-construcción de ese dualismo y su consiguiente concepto de naturaleza entendida como cosa entregada a la técnica— es una respuesta algo tardía a las reflexiones de Schmitt.¹ Las reflexiones de ambos parecen adquirir todo su sentido en nuestro presente.

Ahora bien, de la misma forma en que el esfuerzo crítico kantiano dio lugar pronto a nuevas recaídas metafísicas, todavía debemos preguntarnos por las maneras en que la mencionada aspiración post-metafísica de Heidegger, tras más de medio siglo, ha generado también formas esclerotizadas y rituales de pensar, que pueden llegar a parecerse mucho a los esquemas de la metafísica contra los que el autor de *Ser y tiempo* [cursivas] enfilaba sus bayonetas. De todos modos, quizás valga decir de Heidegger o de Schmitt lo que Nietzsche decía de sí mismo en el prólogo del *Anticristo: Einige werden posthum geboren*² (Nietzsche, 1985, p. 25). Esta es quizás una de las mayores paradojas de la filosofía: para intervenir en el presente, muchas veces hemos de revivir a los muertos. La gran decisión se juega en identificar dónde debemos hacer pie y dónde poner límites a esas resurrecciones fantasmáticas. Eso es algo que la filosofía no puede saber con

¹ Efectivamente, Yuk Hui tiene razón cuando en *Máquina y soberanía* afirma que «la resonancia de Schmitt con el análisis de Heidegger no es superficial» (Hui, 2026, p. 257).

² «Algunos nacen de manera póstuma».

seguridad hasta que los espectros respondan —o dejen de responder— a nuestras preguntas.

Si un rasgo decisivo del presente sigue siendo que la modernidad se encuentra sobre-determinada por el proceso de acumulación del capital, entonces la crítica de la economía política —esa específica forma de articulación de filosofía, historia y sociología que caracterizó al pensamiento de Marx— y sus herencias —como la que se encuentra destacadamente en la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría— no pueden dejar de ser parte de esas resurrecciones o, digamos mejor, del apertrechamiento de la *caja de herramientas* (Foucault, 2010) de la que hemos de dotarnos para aprehender nuestro presente en conceptos, porque tal es la tarea de la filosofía, cuando menos si hemos de seguir la senda abierta por Hegel (Hegel, 1821/2017, VII 26).

El propósito del dossier «Filosofía y sociedad. El lugar del pensamiento reflexivo en el siglo XXI» es contribuir a la tarea de aprehender nuestro siglo XXI en conceptos. En ese sentido, se piensa a sí mismo como una intervención filosófica. Todos los artículos y diálogos abordan o problematizan alguno o varios de los aspectos que previamente han sido mencionados como decisivos para nuestra particular circunstancia en este siglo XXI. Ninguno trata de interpretar el presente asumiendo rígidamente las categorías, sino que reconocen que la filosofía no puede pensar hoy con nociones que estabilicen el mundo, sino con conceptos que interroguen las condiciones mismas bajo las cuales los términos de los que nos valemos se han vuelto problemáticos. Esto no significa que ya no puedan usarse. Sencillamente significa que, para ser utilizados, los conceptos requieren nuevamente del establecimiento de sus condiciones de posibilidad y los límites de su validez —expresiones con las que revivimos, qué duda cabe, a Kant—. Se exige un ejercicio crítico como este para tratar de pensar en medio de la crisis, pero de tal manera que esta crisis no se convierta en

una catástrofe comunicativa. A eso apunta, justamente, la estrategia kantiana que consiste en identificar las estructuras trascendentales que definen las mentadas condiciones de posibilidad. Ahora bien, el establecimiento de estas no puede hacerse hoy en un tratado metafísico anterior a la aplicación misma de los conceptos, sino en el acto mismo de la redefinición de su perímetro, o lo que es decir lo mismo, de su *reactivación* o *creación* (Deleuze y Guattari, 1998). El esfuerzo por comprender el presente es al mismo tiempo y sobre la marcha una evaluación reflexiva sobre el estatuto y la validez de los conceptos con los que pensamos.

La primera de las intervenciones del dossier es, seguramente, la más consciente de su carácter de tal. «Lo que no podemos saber: Prolegómenos al pensamiento del siglo terminal», de Franco «Bifo» Berardi un diagnóstico de nuestra época, a la que desde hace algún tiempo viene tratando de comprender a partir de la categoría del «siglo terminal» (*secolo terminale*). En diálogo y discusión con autores como Karl Marx, Günther Anders, Jean Baudrillard o el sinólogo François Jullien, Berardi sostiene que para comprender el siglo XXI hay que verlo como el momento de un incuestionable agotamiento civilizatorio, cuyos fenómenos decisivos son el colapso ecológico, la automatización cognitiva, la explosión demográfica y la crisis del universalismo moderno (blanco y europeo). Tras el diagnóstico del fracaso de las grandes narrativas emancipatorias —incluido el marxismo—, Berardi propone que lo que queda es desplazar la reflexión filosófica hacia una «soteriología del sufrimiento», que consistiría, no ya en prometer futuros de reconciliación totalizante, sino en imaginar formas de habitabilidad, cuidado y construcción de sentido en medio de la catástrofe. Sin duda este planteamiento hace pie con las reflexiones centrales de Max Weber (1922/2012) sobre la evolución de la idea de comunidad de salvación (*Heilsgemeinschaft*), que, según el juicio del sociólogo

alemán, ha caracterizado el núcleo de las formas sociales a lo largo de la historia.

La segunda de estas intervenciones lleva por título «Elementos fundamentales de una estética marxista», y el autor es el filósofo mexicano Carlos Oliva Mendoza. Oliva Mendoza intenta pensar en una estética que, siendo indudablemente marxista, se distancie de las interpretaciones de esta que la reducen a crítica ideológica. En una astuta puesta en diálogo entre categorías provenientes de Bolívar Echeverría y del filósofo japonés Kojin Karatani, Oliva Mendoza busca rastrear la experiencia estética en las formas de percepción, sensibilidad y circulación producidas por la modernidad capitalista. Esa combinación —que, en nuestra opinión, constituye el más audaz y productivo de los ejercicios que viene desarrollando Oliva Mendoza en su filosofía— le da al texto una arquitectura que combina marxismo y kantismo y que permite desplegar una relación entre forma mercantil, fetichización, tecnologías de circulación de las imágenes y obras de arte. Este texto constituye una verdadera apuesta por delinear críticamente una estética contemporánea.

Por su parte, María Paula Venegas y Xavier Karolys, con su artículo titulado «Simpoiéticas espectrales: acontecimientos, tramas y compostaje de vida», llevan la reflexión del dossier hacia la cuestión de la escritura, pensada a partir de las nociones de relacionalidad, espectralidad y coexistencia. La categoría cuya crisis se destaca aquí es la del sujeto individual y moderno, así como la del lenguaje visto como aquello capaz de clausurar el sentido de lo real. La propuesta que subyace al texto es que pensar filosóficamente puede ser una estrategia para abrir formas de existencia y narración que emerjan en el intersticio mismo que se abre entre las grietas de las categorías que hemos heredado. Las filosofías post-humanas y críticas de la subjetividad moderna permiten a los autores explorar formas de vida-muerte, supervivencia y co-implicación que sean capaces de desbordar o des-construir

las oposiciones clásicas entre lo «humano» y lo «no-humano».

La técnica vista desde el punto de vista de la noción de «materialidad digital» es el tema de «Entre la nube y la tierra: la materialidad de lo digital en disputa», de Isaac Carbajal, Pablo Ruíz Osuna y Santiago Ullauri. Los autores buscan volver a plantear la pregunta por lo digital a partir de una genealogía del dualismo filosófico occidental, para, a partir de ahí, cuestionar la supuesta inmaterialidad de las tecnologías digitales. A través de una discusión con perspectivas de corte materialista y fenomenológico, Carbajal, Ruíz y Ullauri sostienen que lo digital debe ser pensado más bien como una forma mediada de materia. La crítica al dualismo se extiende hasta una sugerencia de deconstrucción de las oposiciones entre código y cuerpo, dato y territorio, materialidad y virtualidad, por ser insuficientes para comprender las contemporáneas formas de la vida tecnificada.

En «Biopolítica de la excepción y cuerpos prescindibles: guerra interna y gobierno de la vida en Ecuador», María José Gutierrez y Cristina Cachaguay se ocupan de la reconfiguración contemporánea del poder soberano a partir de una articulación entre la biopolítica, la necropolítica y la noción de estado de excepción y militarización del ejercicio del poder. Las autoras toma como caso de estudio al Ecuador durante el periodo 2024-2025, y sostiene la tesis de que la militarización y la securitización hoy se han convertido en técnicas normales de gobierno, produciendo diferencias jerárquicas en lo que refiere a la vulnerabilidad y la exposición a la violencia. En diálogo con Foucault, Butler, Mbembe y ciertas perspectivas decoloniales, Gutiérrez y Cachaguay muestran cómo la violencia del poder se inscribe diferencialmente sobre cuerpos estratificados en términos de clase, género y racialización.

En implícita continuidad con el artículo anterior, la dimensión racial, económica y de género que caracteriza a la identidad

característica de la modernidad capitalista — la blanquitud — es trabajada en «Capitalismo, blanquitud y género: una epistemología de la dominación», de Andrea Torres Gaxiola. El rasgo fundamental del artículo consiste en el uso y profundización de la noción de «blanquitud» acuñada por Bolívar Echeverría. Para ese esfuerzo la autora pone en diálogo y tensión el concepto echeverriano con el pensamiento de Roswitha Scholz y Kathi Weeks, así como con Theodor Adorno, Max Weber y G. W. F. Hegel. Para Torres Gaxiola comprender la blanquitud exige verla no solamente en términos de racialización, sino también como una forma de identidad vinculada a la moderna ética del trabajo, la masculinidad y la acumulación del capital, que da lugar a un dispositivo que articula a la vez lo económico, lo racial y lo genérico.

El artículo de Ernesto Castro titulado «Edith Stein y la filosofía perenne y primera» reflexiona —no con poco sentido del humor— sobre el problema de qué significa filosofar. Lo hace a partir del diálogo ficticio entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino que Edith Stein imaginó en su hermoso texto titulado *¿Qué es filosofía?* Más que limitarse a reconstruir una síntesis entre fenomenología y metafísica, Castro explora las tensiones entre diferentes concepciones de la *philosophia perennis*, confrontando la tradición escolástica, la fenomenología husserliana y ciertas reinterpretaciones espiritualistas contemporáneas. Castro emprende, a partir de ahí, una punzante crítica a la filosofía académica contemporánea y sus formas estandarizadas de producción discursiva —los *papers* indexados, los *abstracts* y las *keywords*—, mostrando cómo la supuesta demanda de rigor termina reduciendo la filosofía a la autorreferencialidad de las escuelas y las citas. El autor *revive* a Stein para plantear la pregunta por el destino actual de la filosofía en el escenario de una tensión —acaso irresoluble— entre el pensamiento y su institucionalización —o, mejor dicho, su «escuelización».

Las entrevistas incluidas en este número prolongan muchas de las problemáticas

abordadas en los artículos. La conversación con Félix Duque gira en torno a la técnica, la ontotecnología —concepto central en el pensamiento del filósofo español—, la memoria, la biotecnología y la geopolítica contemporánea. Estas cuestiones se van desplegando al son de un diálogo con el idealismo alemán, Martin Heidegger y Karl Marx, así como en compañía de pensadores contemporáneos, como Bernard Stiegler o Yuk Hui. La tesis central que expone Duque es que la técnica contemporánea ya no funciona como simple mediación instrumental, sino como un proceso histórico de simultánea constitución de la naturaleza, los modos de la subjetividad y el ser social. De acuerdo con Duque, la tarea de la filosofía consistiría hoy en «perforar» los estratos sociotécnicos dados, con el objetivo de reactivar posibilidades históricas olvidadas y formas de resistencia frente a la tecnificación total de la existencia.

Por su parte, la entrevista realizada por Óscar Llerena y Byron Gallardo al poeta y filósofo ecuatoriano Iván Carvajal constituye un esfuerzo por recuperar la dimensión pública, histórica y comunitaria del pensamiento filosófico. A través de un erudito repaso por la tradición filosófica occidental, el lugar de la universidad, la función de la cultura y la situación contemporánea del pensamiento en el Ecuador y en América Latina, Carvajal insiste en que la filosofía es una práctica de interrogación crítica del presente y debe ejercerse como práctica colectiva de conversación, memoria y construcción de espacios públicos de reflexión.

Este conjunto de intervenciones debe verse como un flujo vivo; como móviles armas del pensamiento que, con tácticas diferenciadas, aspiran a comprender el presente desde la certeza compartida de que la filosofía acaso no sea perenne, pero, como ha sabido ver la filósofa española Marina Garcés (2015), sí es inevitable. Lo es, cuando menos, si aspiramos a que la reflexión sea parte del despliegue de lo real de un modo que pueda disputar las aspiraciones de esa dieta neo-imperial en avanzado proceso de formación.

Referencias

- Alonso, J. F. (2026, 7 de enero). «No me dieron ninguna explicación de cómo murió»: qué se sabe de los militares y los civiles venezolanos muertos durante los ataques de EE.UU. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/cqj2v8507kdo>
- Así te lo contamos: la cifra de muertos en Irán «supera los 1.000» mientras EE.UU. identifica a sus primeros soldados fallecidos en el conflicto. (2026, marzo 2). *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/live/cdjmnckwvj9t>
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1998). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Dennett, D. C. (2017). *De las bacterias a Bach. La evolución de la mente*. Pasado & Presente.
- Foucault, M. (1969/2010). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Galaxia Gutenberg.
- García Linera, Á. (2023). *Izquierdas y neofascismo. Reflexiones en tiempos desgarrados*. Pehuén Editores.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 2). Ediciones Era / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Hegel, G. W. F. (1821/2017). *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*. Tecnos.
- Heidegger, M. (1927/1971). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1953/2007). «La pregunta por la técnica». En *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. Folio.
- Hui, Y. (2026). *Máquina y soberanía*. Caja Negra Editora.
- Human Rights Watch. (2025). *Israel and Palestine: Events of 2024*. En *World Report 2025*. Human Rights Watch. <https://www.hrw.org/world-report/2025/country-chapters/israel-and-palestine>
- Kant, I. (1784/2016). «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?». En *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1888/1985). *El anticristo*. Alianza Editorial.
- Ponce, L. G. (2025, 15 de mayo). Palantir en Ecuador: ¿aliado estratégico o caballo de Troya? *Connectas*. <https://www.connectas.org/analisis/palantir-ecuador-aliado-estrategico-caballo-de-troya/>
- Schmitt, C. (1923/2011). *Catolicismo romano y forma política*. Tecnos.
- Sibilia, P. (2005). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1922/2012). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

DOSSIER

Lo que no podemos saber Prolegómenos al pensamiento del siglo terminal¹

What We Cannot Know Prelude to the Thought of the Terminal Century

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 08/05/2026

Franco Berardi

Accademia di Brera Milano - Milano, Italia

<https://orcid.org/0009-0001-9907-4936>

franberardi@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9758>

Resumen

El artículo plantea que el siglo XXI debe pensarse como una época de agotamiento terminal de la civilización humana, marcada por el colapso ecológico, la automatización cognitiva, la crisis demográfica y el retorno de formas reaccionarias de violencia. A partir de autores como Marx, Anders, Baudrillard, Jullien y Simondon, el texto muestra que la filosofía moderna ya no basta para comprender un mundo en el que la razón, la voluntad y las finalidades históricas han perdido eficacia. Frente al dominio del autómata, la abstracción del capital y la disolución del horizonte universalista, se propone desplazar la reflexión filosófica hacia una «soteriología del sufrimiento», del devenir nada y de la deserción respecto de la lógica histórica occidental. Así, la filosofía del presente tendría como tarea imaginar condiciones de *vivibilidad*, cuidado y sentido en medio del colapso, más que prometer emancipaciones históricas totalizantes.

Palabras clave: Autómata cognitivo, colapso, devenir nada, agotamiento, deserción histórica.

Abstract

This article argues that the 21st century should be viewed as an era of terminal exhaustion for human civilization, marked by ecological collapse, cognitive automation, demographic crisis, and the resurgence of reactionary forms of violence. Drawing on authors such as Marx, Anders, Baudrillard, Jullien, and Simondon, the text demonstrates that modern philosophy is no longer sufficient to comprehend a world in which reason, will, and historical teleology have lost their efficacy. In the face of the dominance of the automaton, the abstraction of capital, and the dissolution of the universalist horizon, the text proposes shifting philosophical reflection toward a «soteriology of suffering», of becoming-nothing, and of desertion from Western historical logic. Thus, the task of contemporary philosophy would be to imagine conditions of *livability*, care, and meaning in the midst of collapse, rather than to promise totalizing historical emancipations.

Keywords: Cognitive automaton, collapse, becoming-nothing, exhaustion, historical desertion.

¹ El presente texto ha sido traducido desde el italiano por Dayana Rivera, ex estudiante de la Carrera de Ciencias Políticas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, y Martín Aulestia Calero, profesor de la misma facultad y coordinador de este número de la Revista Ciencias Sociales. El editor expresa su agradecimiento a Renata Aulestia Calero por su ayuda editorial con esta contribución.

1. La senectud del mundo

¿Os sorprende que el mundo se haya vuelto viejo? Pensad en el hombre: nace, crece, envejece. La vejez tiene sus dolencias: tos, temblores, disminución de la vista, ansiedad, terrible fatiga. El hombre envejece... también el mundo es viejo, está lleno de tribulaciones apremiantes [...] no os aferréis al mundo, recuperad vuestra juventud en Cristo, que os dice: el mundo se va, el mundo está perdiendo su dominio, el mundo se queda sin aliento.

(Brown, 2016, pp. 302–303)

La vejez del mundo de la que habla Agustín es una vejez metafórica, cultural, política y espiritual. Nos encontramos en el primer decenio del siglo V, cuando Alarico saquea Roma mientras el Imperio se halla en ruinas, las instituciones se desmoronan, se olvidan los rituales religiosos, la sociedad se empobrece y las ciudades se despueblan; desde el norte, además, descienden jóvenes fuerzas bárbaras para saquear y destruir.

El panorama de nuestro siglo no se parece mucho al del siglo V después de Cristo: ni en la lentitud aturdida de plebes hambrientas, ni en el silencio de los territorios abandonados tras el paso de los godos. En contraste, la barbarie actual está marcada por el estruendo espantoso de cien millones de terminales electrónicos conectados a la antena central del Infierno telemático, también por multitudes agitadas de empleados deprimidos que engullen pastillas de Anfetamina para correr hacia alguna oficina en el piso ciento cuarenta de un rascacielos resplandeciente.

El cerebro de los hombres, reblandecido por la ininterrumpida neuroestimulación, está ya casi por completo podrido, mientras la fertilidad masculina tiende hacia cero por efecto de la invasión de los microplásticos, y la desesperación aconseja a las mujeres no engendrar víctimas de nubes tóxicas y guerras nucleares al acecho.

Ahora la vejez del mundo ya no es metafórica; es un fenómeno demográfico imparable que la razón política no puede contrarrestar, porque se ha agotado la energía psíquica que alimentaba el futuro y también la energía psicofísica necesaria para procrear.

Cuando vine al mundo, en el otoño de 1949, desde el balcón del Palacio de Invierno el presidente Mao anunciaba el nacimiento de la República Popular China. Pero el fenómeno más asombroso de aquellas décadas fue la explosión de la población terrestre que, en el transcurso de mi atónita existencia, pasó de dos mil quinientos millones a ocho mil quinientos millones. Después de doscientos mil años de progresión lentísima, en el primer milenio después de Cristo la población global se mantuvo estable en torno a ciento setenta millones de seres humanos (McEvedy y Jones, 1978). En el segundo milenio comenzó lentamente un aumento que se detuvo cuando, en el año 1300, la peste negra provocó una drástica reducción de la población europea, y no solo europea. A partir del siglo XV, la población global volvió a crecer hasta alcanzar los mil millones a finales del siglo XIX. Esta explosión demográfica no ha sido objeto de reflexión filosófica, pero ahora ya no podemos permitirnos ignorar que, a finales del siglo XX, la curva comenzó a inclinarse: la tasa de reproducción se desplomó y la población total se mantiene estable solo porque la esperanza de vida ha aumentado. El efecto conjunto de la prolongación del tiempo de vida y la drástica reducción de los nacimientos es el envejecimiento sin precedentes de la edad media de la población (McEvedy y Jones, 1978).

La senescencia es un proceso neurológico que depende de la cantidad de estímulos inofoneuronales a los que ha estado expuesto el cerebro del organismo individual: la experiencia. La palabra *ex-perire* tiene una etimología interesante: en latín significa experimentar. Pero *ex-perire* también significa «ir más allá (*per-ire*) saliendo de (*ex*)». En la experiencia

está implícito el *ir más allá de la vida*: la muerte es condición y término de la experiencia.

Los jóvenes nacidos en las primeras décadas del siglo XXI han estado expuestos a una intensificación sin precedentes de la estimulación infoneuronal, que ha producido una aceleración de la experiencia psicofísica tal que ha provocado efectos de agotamiento psíquico. Están abrumados por la tormenta de mierda que llenó sus cerebros incluso antes de que pudieran decir: «yo». Por ello, la senescencia afecta al conjunto entero de la población contemporánea, y el agotamiento es la tendencia principal del siglo XXI: desorientación, depresión, reacciones rabiosas frente a la impotencia. Fascismo. Guerra. La inevitable precipitación del género humano en un abismo en el que desaparece aquello que, durante los quinientos años de la modernidad, definimos como humano.

La tarea de la filosofía consiste en imaginar la evolución de la conciencia a través del agotamiento y más allá de él, para ofrecer cuidado y sentido al inmenso dolor y desorientación que de ello se derivan. Quien quiera pensar la tragedia que estamos viviendo debe aceptar que se ríen de él. Por eso me río de mí mismo y los invito a sumarse a mi juego sin creer del todo en él. Por eso he escrito estos inverosímiles prolegómenos, y ojalá les sean de provecho.

2. Lo que no podemos saber

Con un salto acrobático pasamos del siglo V de Agustín al siglo XXII de *What We Can Know* (McEwan, 2025). La novela es un viaje retrospectivo desde un tiempo futuro. Estamos en el año 2120. Thomas Metcalfe es un estudioso de poesía inglesa que dedica sus investigaciones a un poema desaparecido, escrito por Francis Blundy cien años antes, en 2014. El poema, dedicado a su esposa Vivien, fue leído una sola vez durante una cena convivial en la que todos

los invitados estaban algo ebrios. Al final de la velada, el poeta entregó a su esposa el valioso pergamino en el que había escrito el poema, y desde entonces se ha perdido todo rastro de él. Entretanto, a partir de los años cuarenta del siglo XXI, el planeta ha sufrido una inmensa inundación que redujo a la mitad la población terrestre, ha destruido gran parte de las tierras emergidas y ha arrojado a la sociedad a una condición semejante a la de la Edad Media, aunque ha dejado intacta la memoria electrónica de las primeras décadas de los años dos mil. En un momento de la historia, Thomas Metcalfe se desplaza en embarcaciones precarias para ir de una isla a otra en busca de documentos perdidos que le permitan reconstruir lo que ocurrió cien años antes.

No creo que esta sea la mejor de las novelas de McEwan, sin embargo, me parece interesante el intento, aunque apenas esbozado, de imaginar la literatura de la era regresiva, e incluso de aludir a la obra de una escritora de finales del siglo XXI, Mabel Fisk. McEwan se limitó a escribir unas pocas líneas sobre la poética de esa autora, pero la intuición es genial: me fascina ese gesto de imaginar la poética de autores futuros y el devenir próximo de la filosofía en el Último Siglo de la Era Humana: el nuestro.

Lo que podemos saber me lleva a considerar inevitable el fin de la civilización humana en el transcurso del siglo XXI. Lo que no podemos saber podemos imaginarlo, no por el gusto ingenuo de predecir el futuro, sino para disponer una ética del colapso e imaginar líneas de fuga: una deserción del destino del género humano, mientras la tierra sobre la que apoyamos los pies se nos aparece cada día más como un planeta alienígena.

3. Lo que podemos saber

Günther Anders fue quien, en el siglo XX, tematizó con mayor coherencia dos cuestiones

que hoy adquieren una relevancia fundamental: la impotencia del ser humano frente a su propio producto técnico y la extinción como horizonte de posibilidades en la era de la técnica atómica. El arma nuclear marca el apogeo del proyecto moderno de someter la naturaleza al dominio de la técnica: el punto de llegada de ese dominio es la destrucción.

Marx había comprendido que la relación entre el ser humano y su producto —la máquina— redefinía el horizonte histórico, pero pensó que el desenlace dependería del resultado de la lucha entre obreros y capital. En el *Fragmento sobre las máquinas*, Marx esboza una posible evolución —que llamamos comunismo— en la que la máquina, sometida al poder racional de la humanidad asociada y solidaria, nos liberaría del trabajo y de la miseria. Marx no describe un proceso ineluctable, como pretende la dialéctica dogmática, sino una posibilidad. Ahora sabemos que *esa oportunidad se ha perdido*.

Comprender las razones por las cuales el movimiento obrero no ha sabido realizar esa potencialidad es una tarea teórica enorme, la cual deberíamos afrontar si tuviéramos el tiempo y la voluntad para ello. Por desgracia, tareas más urgentes nos empujan a ocuparnos de otra cosa: ante todo de las consecuencias abismales de aquel fracaso.

Frente al peligro real de un naufragio de la humanidad, no solo preocuparse por la mera deshumanización es un lujo, sino que incluso ocuparse exclusivamente del peligro de un fin efectivo, si ello se limita a un trabajo filosófico teórico, resulta inútil. (Anders, 2007, p. 3)

Por más fragmentaria y desarticulada que sea su obra, Anders comprendió que, en cierto momento, la máquina adquiere un predominio práctico sobre las capacidades de gobierno de su creador: «nos sentimos inferiores a nuestros productos, aunque los produzcamos [...] lo

que cuenta es únicamente nuestra inferioridad» (Anders, 2003, p. 57). El día en que Estados Unidos lanzó su bomba atómica sobre Hiroshima, Anders comprendió que, en condiciones de competencia económica y militar, el fin de la humanidad es inevitable: puede ser pospuesto, pero aun así define el horizonte de la humanidad a partir de entonces.

Ochenta años después, una nueva tecnología aparentemente menos destructiva consagra esa terminación como algo ya ocurrido: ese poder es el *autómata inteligente*, la concatenación de los dispositivos de sustitución de la inteligencia humana por una inteligencia artificial distribuida. He aquí el Leviatán del siglo XXI: el autómata cognitivo global evacúa la conciencia para optimizar la inteligencia. Pero, mientras el Autómata instituye un orden superior a toda ley política y a la voluntad, el Caos se difunde en la esfera de los cuerpos vivientes separados de su cerebro: la guerra, así, se propaga en todas partes.

El Caos y el Autómata son los protagonistas del siglo XXI, y la filosofía comprende que el proyecto de humanización ha concluido en fracaso. La terminación de lo humano ya no es una remota y peligrosa posibilidad, sino un dato inscrito en la tecnología atómica y, sobre todo, en el complejo técnico del autómata cognitivo global.

4. Lo que queda del universalismo moderno

A lo largo de este siglo XXI, el proyecto de humanización, sustancia progresiva de la civilización moderna, ha sido oficialmente abandonado por los poderes del mundo. En este fracaso podemos leer también el fracaso de la filosofía moderna, desde el libre albedrío de Pico della Mirandola hasta las normas éticas universales de Kant, pasando por la igualdad proclamada por

Engels y Marx. Pero la filosofía moderna llevaba en su interior las condiciones de su fracaso, porque la *razón* a la que quería someter al mundo era la razón blanca. Los principios que el pensamiento europeo establece como fundamento de su ética se ven contradichos por la realidad de la expansión colonial de las potencias europeas, que trajo consigo esclavitud y genocidio. El proyecto de humanización y la deshumanidad colonial avanzan juntos. Pero, aunque contradicho por la realidad de la empresa colonial, el ideal universalista sigue siendo el fin declarado de la obra de civilización.

Por lo tanto, podemos decir que el horizonte universalista era un espejismo, pero un espejismo que funcionaba para orientar la acción, las esperanzas, las revueltas y los experimentos culturales y políticos que, en el siglo XX, parecieron acercarse a su cumplimiento. Ahora ese horizonte ha desaparecido, el espejismo mismo se ha disuelto, porque en el paso al siglo XXI se derrumbó el fundamento mismo del humanismo moderno. Y se derrumbó por razones profundas, no solamente políticas, sino también técnicas, antropológicas y psíquicas.

Desde entonces vivimos en una condición que podemos definir como *disonancia cognitiva*, siguiendo al psicólogo Leon Festinger, quien en 1957 propuso este concepto para definir la reacción psicológica de un sujeto cuando el sistema categorial del que dispone se revela inadecuado para interpretar correctamente y responder con eficacia a acontecimientos que desbordan ese sistema. Nuestras expectativas —democracia, primacía de la ley, respeto por la persona, etcétera— ya no tienen ningún realismo, porque el horizonte categorial que las sostenía se ha disuelto.

5. Hitler, señor del mundo

El ser humano ya no es la medida de todas las cosas, porque la potencia de reducción cognoscitiva

y práctica de la mente humana ha sido superada por la complejidad del universo técnico y por la potencia destructiva de los fenómenos que la antropización blanca ha desencadenado, y que ahora resultan ingobernables para la voluntad y la razón.

El cataclismo climático es la prueba más evidente de la impotencia de la razón gobernante. La complejidad de las tendencias que la acción antrópica ha desatado es infinitamente superior a las capacidades de reducción y de gobierno de la mente humana. Cuanto más se revela la razón incapaz de gobernar el caos, tanto más se difunde la sinrazón que la modernidad había intentado contener y reprimir. Por ello, en la ecuación general es necesario tener en cuenta esta variable caótica: la sinrazón, la locura de la economía extractiva, de la economía fósil, del crecimiento obsesivo y, finalmente, de la guerra.

¿Cómo puede pensarse que la voluntad racional gobierna el proceso caótico del colapso climático y del colapso psicótico que lo acompaña? ¿Y el caos de la proliferación incontenible de los particularismos nacionalistas y, por tanto, de la guerra? La razón ha perdido su dominio, y el derecho internacional, proyección geopolítica de la razón gobernante, ha perdido su eficacia y también su credibilidad. La decisión de Estados Unidos de retirarse de los organismos internacionales que se proponen gobernar la crisis climática es el signo final de este abandono de las riendas kantianas que habían intentado —en gran parte sin éxito, aunque en alguna medida sí lo consiguieron— garantizar la vigencia de la razón universal como horizonte de la deriva planetaria. Ahora la razón universal ha sido oficialmente desmantelada.

Cuando un periodista del *New York Times* preguntó al presidente de los Estados Unidos qué límite reconocía a su propia acción, este respondió, desde lo alto de su estrado: «mi conciencia». Esta declaración anula toda la tradición constitucional que, al menos desde 1789, ha intentado regular la relación entre el poder

político y los ciudadanos. Habría motivos para reírse, si no fuera porque, en las mismas horas en que Trump pronunciaba esas palabras, los militares estadounidenses secuestraban al presidente de Venezuela y los milicianos del ICE ejecutaban a tiros a una mujer que acababa de decirle a uno de ellos: «no estoy enojada contigo».

El colonialismo —sometimiento violento de los territorios físicos y simbólicos de las poblaciones no europeas por parte de una empresa que se pretende civilizadora— pierde su motivación y se presenta como una forma desnuda de aniquilamiento. El universalismo moderno —que alcanza su apogeo en la democracia liberal y en el orden internacional fundado en las reglas del derecho— se derrumba, y lo que queda es la lógica pura y simple del dominio basado en la ferocidad.

Desde este punto de vista, el genocidio cometido en Gaza representa un punto de inflexión radical e irreversible. Después de Gaza sabemos que la ferocidad animal regula las relaciones entre individuos y grupos humanos, y que el universalismo humanista ha sido abandonado en favor de una contienda por el predominio. Pero no basta con reconocer eso: después de Gaza sabemos que el derecho internacional ha sido sustituido por la guerra, y que la tenaza del cambio climático y la destrucción atómica traza el horizonte del siglo.

El universalismo moderno —que culminó en el internacionalismo obrero— no puede comprenderse sino a partir de la *Heimatlosigkeit*²

judía. Negando esa promesa histórica, el fundamento mismo de la civilización universalista se desmorona cuando el Estado que pretende (abusivamente) ser el Estado de los judíos afirma su identidad territorial e histórica mediante un genocidio —y a través de la reivindicación de ese genocidio, transparente en todas las declaraciones sionistas. Aquí la modernidad se revela como violencia desnuda, voluntad de sometimiento y de exterminio. La ambigüedad del colonialismo y la civilización progresista se disuelve: la violencia colonialista, que se justificaba en nombre del proyecto de civilización universal, ahora se revela como puro y simple supremacismo blanco.

El judaísmo fue el portador histórico de la dinámica de la *Heimatlosigkeit* moderna: ausencia de morada y falta de fundamento último de los valores. Los valores de la modernidad no se pretendían originarios; no poseían un fundamento ontológico ni un origen divino, sino que se configuraba como efecto de la voluntad ética. El *estar en casa* —es decir, el derecho a reconocerse como habitante de un mundo regulado y tranquilizador— solo puede sostenerse sobre la base de una ética kantiana, universal y fundante, aunque también frágil, por hallarse continuamente amenazada por la ferocidad, que, ésta sí, se presenta como originaria y fundante.

Con el genocidio sionista, mantenido en total impunidad, la ética pierde toda pretensión de universalidad y todo fundamento. Israel aparece, entonces, como la continuación del Tercer Reich. Gracias al genocidio israelí, sabemos que la ferocidad se ha erigido como la señora del siglo XXI. Hitler deviene así señor del mundo. La ferocidad en un planeta expuesto, además, al colapso ambiental y a las armas de destrucción total, constituye el anuncio de una terminación inevitable.

² *Heimatlosigkeit* es un término alemán que puede traducirse como «falta de patria», «desarraigo» o «carencia de hogar». Remite a la condición de no pertenecer plenamente a un territorio, comunidad o identidad nacional fija. En el contexto del pensamiento europeo, ha sido utilizado para describir, entre otros casos, la experiencia histórica judía en la diáspora, caracterizada por una forma de existencia transnacional que desborda los marcos del Estado-nación moderno. Hannah Arendt retomó esta problemática en textos como *Los orígenes del totalitarismo* y el ensayo «Nosotros, los refugiados», al ocuparse de la condición de los apátridas, refugiados y judíos europeos en el siglo XX, vinculando la pérdida del hogar político con la crisis moderna de pertenencia y ciudadanía. En Martin Heidegger, el término adquiere además un sentido ontológico más

amplio, asociado al desarraigo del ser humano moderno respecto de su mundo y de su habitar propio. [N.T.]

6. El precario triunfo de Leibniz

Se derrumba la hipótesis de una legislación fundada en la razón compartida y en el universalismo de los principios, pero triunfan la codificación universal y la recombinación computacional: la herencia de Leibniz. Una suerte de castillo en el que innumerables unidades sensibles interactúan, conectadas por una inteligencia divina: una esfera abstracta de recombinación de la que los cuerpos han sido expulsados. En el castillo gélido de Leibniz no hay cuerpos, sino únicamente inteligencias recombinantes atravesadas por un código.

En la esfera del panlogismo histórico hegeliano el Espíritu animaba los cuerpos a través de la contradicción y la síntesis, hasta que la astucia de la Historia engendró monstruos que desgarraron los cuerpos; por ello, la Historia aparece como una galería habitada por espectros. Pero, si el panlogismo hegeliano desapareció tras una larga y sangrienta agonía, el panlogismo computacional de Leibniz parece gozar de excelente salud. Una teología computacional ha subsumido al lenguaje y la vida social, generando una cadena de determinaciones lógicas en el espacio ontológico de la indeterminación. En este espacio de indeterminación histórica y determinación codificada, los cuerpos solo pueden actuar eficazmente si son compatibles con el formato abstracto de la recombinación. Si no lo son, jadean fuera del castillo; y, como residuos marginales, deambulan en busca de supervivencia.

En el búnker virtual, la *Ur-mónada*, a la que algunos llaman pomposamente Dios, genera concatenaciones infinitas de unidades recombinantes desencarnadas. Para Leibniz (1714/1889), «[s]ólo Dios es, pues, la unidad primitiva o la sustancia simple originaria de la que son producciones todas las mónadas creadas y derivativas que nacen de los continuos fulgores de la divinidad» (p. 22). La potencia generadora, cero dimensional, atraviesa los cuerpos históricos por

medio de autómatas inteligentes. Pero los cuerpos se pudren o estallan en la guerra genocida, y la perspectiva del progreso es aniquilada.

Del calculador omnipotente que atraviesa el universo emana un principio de regulación algorítmica; sin embargo, este panlogismo generativo no percibe el sufrimiento de los cuerpos vivientes, ni la violencia caótica de la explotación y de la guerra, ni la angustia, ni la muerte. El Dios leibniziano reconoce únicamente flujos de datos dotados de intercambiabilidad sintáctica y de una abstracta eficacia performativa y económica.

7. El Código generativo y la desaparición de las finalidades

En *El intercambio simbólico y la muerte* —libro que marca la emergencia de la conciencia poshistórica—, Jean Baudrillard escribe:

Todo el sistema precipita en la indeterminación, toda la realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y por la simulación. Es un principio de simulación el que nos gobierna en lugar del principio de realidad. Las finalidades han desaparecido: son los modelos los que nos generan. (Baudrillard, 1976, p. 129)

El modelo generativo originario es el dios recombinante leibniziano, el autómata cognitivo global que, en el cambio de milenio, se ha insinuado en cada pliegue de la relación lingüística, cancelando la eficacia de las finalidades, las intenciones, la voluntad y la política. En suma, cancelando la libertad y la potencia que Pico della Mirandola había atribuido al agente humano. La inteligencia artificial y la biogenética —las tecnologías más relevantes de nuestro tiempo— tienden a sustituir la intencionalidad de los actos humanos por la generación técnica de acontecimientos preformateados: el capital

es el código generativo universal, y su regla es la explotación y la violencia.

Podemos saberlo o no, pero la voluntad ya no cuenta para nada; lo que cuenta es la autoimplementación del Código. Los poderosos de nuestro tiempo lo son solo porque actúan como instrumentos de la potencia generativa del Código, como la mosca cochera que cree arrastrar el carruaje solo porque se ha posado sobre la nariz del caballo. Creen que son poderosos, pero su voluntad solo es eficaz en cuanto emanación del Código.

La voluntad es impotente, pues las finalidades ya no cuentan para nada cuando divergen de la autoimplementación del Código. El margen de libertad de la voluntad —es decir, de la política— en el devenir histórico se ha reducido casi a cero, porque la tecnología se ha convertido en implementación del Código —genético, informático, etc.— en el cuerpo de lo viviente. Y el obrar automático implica el exterminio.

Dejada atrás la ilusión dialéctica de una superación del caos y de un triunfo final del Espíritu Absoluto —o del comunismo—, mientras el orden del autómata permite que la abstracción capitalista funcione —circulación de mercancías y signos y acumulación de capital—, el caos se impone en la esfera corporal, en la relación entre los cuerpos: las naciones, los pueblos y las «razas» se enfrentan con armas devastadoras. El gélido castillo leibniziano está rodeado por el caos abrasador de los cuerpos dementes.

Hace unos años, ciertos spinozianos faltos de argumentos eligieron a la multitud como esperanza liberadora. No eran más que patrañas: desde que la clase obrera perdió su fuerza de recomposición de la sociedad, las multitudes reales se retuercen, dementes, en un territorio devastado por una identidad envenenada y feroz. Cuando Baudrillard dice que las finalidades han desaparecido para dar paso a la simulación generativa, está diciendo que la razón numérica sustituye a la razón histórica. Pero la otra cara de la subsunción numérica

de las funciones lingüísticas productivas es el desencadenamiento bárbaro de los egoísmos sociales y nacionales. El autómata leibniziano no absorbe ni cancela el *conatus* spinoziano; sin embargo, sometido a la explotación y a la soledad, el afecto se tiñe de pasiones tristes, y el inconsciente queda habitado por los espectros de la depresión y los monstruos de la agresión. El *conatus*, envenenado por la obsesión identitaria, se expresa como fascismo multitudinario, como guerra de todos contra todos.

El autómata avanza absorbiendo toda conexión inteligente, pero en torno a su castillo el caos se apodera del cuerpo separado, mientras la mente queda sometida al autómata. «Los *límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo», decía Wittgenstein (2012/1921, p. 123). Pero fuera del mundo del lenguaje hay una maraña de pulsiones irreductibles y sufrientes. Más allá del límite del mundo del lenguaje, está el caos terminal.

8. Una hipótesis que no logramos pensar

La hipótesis de un colapso final de la civilización humana, de un retorno brutal del Caos preantropico, nunca fue realmente tomada en consideración, ni siquiera en las peores coyunturas del siglo XX, marcado por los horrores del fascismo y el nazismo. Ahora la situación es distinta: no sólo los horrores del fascismo y del nazismo han regresado en buena parte del planeta, sino que el colapso de los ecosistemas, unido a la explosión de la infoesfera y al caos mental que se deriva de ella, nos obliga a imaginar lo inimaginable.

Pese al falso optimismo de los economistas, la fase expansiva del capitalismo ha llegado a su fin: tanto los recursos físicos como los mentales han sobrepasado el punto de agotamiento. En adelante, la extracción de plusvalor solo es

posible a condición de devastar irreversiblemente el planeta, la atmósfera y la mente colectiva. La alternativa la conocemos: la transformación igualitaria de la vida social, la redistribución de la riqueza y una relación frugal con la naturaleza. Sin embargo, lo que prevalece es, más bien, un ciclo de guerra, colapsos ambientales, epidemias provocadas por virus que la antropización ha despojado de su hábitat ecológico, y catástrofes humanitarias.

Marx no elaboró una teoría utópica del comunismo; al contrario, en algún lugar dijo que no le interesaba escribir recetas para la taberna del porvenir (Marx, 1975/1867, p. 17). Sin embargo, no consideró la posibilidad de una derrota final del proyecto comunista, inscrito como una necesidad en la dinámica de producción y del conflicto de clases. Cuando, a finales del siglo XX, la ofensiva neoliberal y la desregulación terminaron por descomponer la solidaridad obrera —después de una larga secuencia histórica marcada tanto por la derrota del movimiento obrero internacional como por la experiencia del fascismo—, los marxistas se encontraron en una condición de incertidumbre: ¿debían aceptar la idea del fin de toda posible autonomía social y, por lo tanto, la idea de que el capitalismo constituía el horizonte final de la imaginación política?, ¿o debían desarrollar nuevas formas de autonomía, arraigadas en una nueva configuración del proceso de trabajo? Pero, ¿cómo puede la sociedad crear nuevas formas de recomposición y de (re)imaginación en condiciones de desolidarización y depresión psíquica?

Si la autonomía social es la única manera de liberar el saber de la lógica del lucro, si sólo la emancipación de los trabajadores respecto de la esclavitud salarial puede conducir a la emancipación del género humano, entonces la derrota de la autonomía de los trabajadores entraña una derrota del género humano en su totalidad. Y, en efecto, hoy, después de la derrota del movimiento obrero, estamos afrontando

realmente el riesgo de una desintegración del edificio social y del propio entorno físico del planeta Tierra.

9. Lo que Marx no podía saber

La larga noche de la prehistoria se desvaneció en el crepúsculo del tiempo histórico cuando los cazadores de las épocas más arcaicas llegaron a un descubrimiento cargado de consecuencias: la caza de presas animales podía extenderse a las presas humanas. A ello le siguió la afirmación de la esclavitud [...]

(Sloterdijk, 2024, p. 16)

Eso que pomposamente llamamos *Historia* nos es otra cosa que una dimensión del tiempo en la que el hombre somete a otro hombre a la esclavitud. No hemos salido de esa dimensión; por el contrario, los instrumentos para perpetuar esa condición se han vuelto cada vez más ineludibles y, en la era de la técnica, se han vuelto automáticos. Al mismo tiempo, sin embargo, se ha desarrollado una potencia de destrucción final.

Los hiperbosques primordiales de un pasado remotísimo, fosilizados y licuados, eran devueltos al tiempo histórico y actualizados en el aquí y ahora de la era industrial por los innumerables fuegos generados por las máquinas. Aquello que consideramos civilizaciones modernas son, en realidad, efectos de los incendios de bosques que nuestro presente provoca en los restos de la antigüedad de la Tierra. La humanidad moderna es un grupo de pirómanos que prende fuego a bosques y brezales subterráneos. (Sloterdijk, 2024, p. 27)

En nombre de sus grandes ideales —la acumulación de capital, la colonización de los bárbaros subdesarrollados, el crecimiento ilimitado—, estos pirómanos están incendiando el planeta y envenenando el aire, el lenguaje y el saber. El hegelianismo pensó la Historia como esfera de realización del Espíritu, como tensión de la subjetividad hacia la recomposición de una fractura originaria, hacia la plena realización del Sujeto histórico. La Historia, entendida como el *devenir total* del Espíritu, subsume bajo suyo toda forma de vida y todo lenguaje, del mismo modo en que el capital subsume todo lenguaje y toda actividad.

El proyecto comunista se encuentra gravado, desde su origen, por un prejuicio historicista e idealista. En Marx, la dimensión temporal permanece sometida a la historicidad como marco intrascendible del obrar humano. En el ámbito del pensamiento marxista, no es posible desertar de la Historia. Nunca hemos logrado vislumbrar —salvo quizá en algunos movimientos que permanecieron marginales, como los *Wobblies* estadounidenses de los años veinte, el movimiento autónomo boloñés de los años setenta o el movimiento zapatista mexicano— la posibilidad de concebir al comunismo como una deserción del tiempo histórico. Pero es precisamente aquí donde se encuentra la huella que deberemos retomar, suponiendo que sobrevivamos a la tormenta.

La derrota que el comunismo conoció a finales del siglo XX ha vuelto impensable el tiempo venidero, porque las categorías interpretativas de las que disponemos son incapaces de leer el devenir real, que se ha sustraído a las dinámicas del progreso, de la finalidad, de la razón.

Mientras el conflicto social dejaba entrever alternativas posibles, la técnica era objeto de disputa; mientras el contexto sistémico del capitalismo parecía superable, el funcionamiento de la máquina aparecía como cosa disputable. En las luchas sociales de finales del siglo XX, el paradigma de uso de las tecnologías constituía el campo central de la lucha de clases, aunque el movimiento obrero no siempre lo comprendió.

Sin embargo, en las últimas décadas del siglo pasado, cuando la competencia prevaleció sobre la igualdad y la ganancia se convirtió en el único criterio de la producción social, la tecnología estrechó sus vínculos con el dominio. El fracaso del proyecto comunista, desde mi punto de vista, reside sobre todo en esto: en la incapacidad de modelar la evolución técnica según un paradigma distinto del beneficio empresarial. Fracasado el intento comunista de emancipar a los seres humanos del trabajo asalariado, la ambigüedad de la técnica quedó resuelta: la máquina —que, para nosotros, los marxistas, debía hacer posible la emancipación— se convirtió en instrumento exclusivo de explotación y de competencia.

10. Lo que no sabemos es lo más importante

Dadas estas premisas, el siglo XXI se presenta como el siglo de la terminación de la historia humana. Pero esta interpretación de la tendencia depende de lo que sabemos, y cualquiera que esté familiarizado con el pensamiento sabe bien que *lo que no sabemos es más importante que lo que sabemos*.

Lo inevitable, por lo general, no ocurre, porque lo imprevisto prevalece. Por eso es necesario plantearse, al mismo tiempo, dos preguntas: ¿cómo vivir felizmente en el tiempo de la —inevitable— terminación? Pero también: ¿qué posibilidad se oculta en el entramado de nuestro no saber? Si queremos ser lo bastante lúcidos como para captar lo imprevisto, debemos pensar con dos cerebros: el cerebro de lo inevitable y el cerebro de lo imprevisible; el cerebro de lo que sabemos y el cerebro de lo que no sabemos. Porque el no saber juzga al saber y lo que ignoramos es la mayor potencia de la que disponemos —cuando la ignorancia es consciente de sí misma y se convierte en conciencia de la infinitud de lo posible.

Desde este observatorio precario en el que nos hemos instalado, debemos imaginar cuál será el destino de la filosofía si la devastación del planeta avanza sin freno y una parte cada vez menos relevante del género humano es capaz de ejercer la facultad de pensamiento, porque el autómatas lingüístico sustituye y paraliza esa facultad, eternizando virtualmente la abstracción y deteriorando el mundo viviente.

La herencia de Karl Marx mantiene su actualidad explicativa, pero resulta inoperante en el plano político e inútil para imaginar escenarios de futuro. Marx explica muy bien cómo hemos llegado hasta este punto, pero ya no dice qué camino podemos seguir ni hacia dónde podríamos huir. Lo que Marx no podía saber es la relevancia prioritaria que adquieren dos dimensiones ajenas a la lucha de clases, ajenas, por tanto, a la Historia: el inconsciente y lo biopolítico. Es en estas dos esferas donde la subjetividad social se configura en el siglo XXI. En el pensamiento de Marx no falta una teoría del conocimiento ni de la mente humana en general. Al elaborar el concepto de *general intellect*, Marx intuye de manera sintética y genial la subsunción de la actividad cognitiva en el proceso de producción social. Pero lo que Marx no vio es el lado oscuro del *general intellect*: el sufrimiento psíquico, los flujos de movilización del deseo, el devenir del inconsciente colectivo, la relación entre técnica e imaginación social. Lo que Marx no podía saber es que la antropización industrial produciría un colapso del entorno físico y del cuerpo social. Además, Marx no podía saber que la demografía asumiría un papel decisivo en la mutación social. La dinámica demográfica, que solo interesó marginalmente al autor en tiempo de su polémica con Malthus, se convirtió en el siglo XX en un factor decisivo de la expansión industrial, pero en el siglo XXI pasa a ser el factor principal de la terminación de la especie humana.

El devenir nada es un tema que el pensamiento filosófico blanco no ha tematizado ni

puede tematizar. Esto nos obliga a ampliar el campo visual más allá de la dimensión europea, más allá de la llamada historia de la filosofía, para repensar la actividad filosófica dentro de un horizonte terminal e imaginar posibles deserciones de la historia. La deserción de la procreación es el alma consciente del devenir nada. Pero, al mismo tiempo, las deserciones locales, singulares y provisorias alimentan la posibilidad de historias que escapan a la Historia. El pensamiento europeo no ha creado un espacio ajeno a la Historia —la del poder— ni a la Lógica —la del autómatas—. Por ello, es preciso salir de la esfera del pensamiento europeo si queremos pensar la ultimidad.

11. El devenir nada y la eternidad abstracta del capital

Puesto que el mundo es un lugar de intersección de conciencias proyectivas, arrojadas a una deriva singular y, al mismo tiempo, interconectada, podemos decir que la conciencia pone en existencia al mundo como proyección y lo aniquila en el momento de su desactivación. Por ello, el devenir nada de la conciencia es el proceso que mejor nos permite comprender la potencia de la actividad consciente. Y, sin embargo, el devenir nada ha permanecido impensado en Occidente. ¿Por qué?

En su libro *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Philippe Ariès (1975) expone las razones por las cuales, en la esfera cultural de Occidente —particularmente en la esfera cultural blanca protestante—, ese devenir no puede ser pensado: puesto que la occidental es una sociedad que recompensa únicamente a quien vence, la muerte aparece como una derrota inadmisibles, algo que no puede ni pronunciarse ni pensarse.

El vencedor no gana nada, advierte el desertor. Y lo importante no es vencer o perder; lo

importante es ser impecable,³ añade la sabiduría de quien no participa en el juego suicida de la guerra. Y, sin embargo, la civilización blanca reprime la muerte porque no puede conceptualizar ese acontecimiento incompatible con el futuro de expansión ilimitada, ideal ilusorio y mortífero de la colonización blanca del mundo.

El capitalismo es un intento de realizar la eternidad: la acumulación de valor abstracto es eterna. Pero se trata de una eternidad que nos cuesta la mortificación de la vida real. A través de la mortificación del tiempo vivido, realizamos la eternidad del capitalismo. La frase de Mark Fisher (2009) —«es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»— parece una paradoja. No lo es. El fin de la vida en el planeta Tierra es posible; más aún, está ocurriendo efectivamente. El fin del capitalismo, en cambio, no es posible, porque el capitalismo es eterno, en la medida en que se constituye en el espacio de la abstracción, y la abstracción es eterna: de hecho, no existe. Sin embargo, esa no existencia de la abstracción presupone el sacrificio de la existencia real de innumerables seres humanos.

El capitalismo instituye una dimensión perceptiva en la que el futuro se identifica como una expansión ilimitada. Dentro de las condiciones de la cultura blanca, no es posible pensar en el futuro sin pensar en el crecimiento, condición del desarrollo capitalista. Sin embargo, puesto que las condiciones físicas y nerviosas que hacían posible el crecimiento se han agotado, el capitalismo —eterno— ha muerto, y nosotros vivimos en su cadáver sin lograr salir de él. Ha muerto porque la expansión ya no es posible sin la devastación del planeta, y porque la intensificación del ritmo ya no es posible sin precipitarse en un caos mental cada vez más autodestructivo. Y, sin embargo, su cadáver

—bajo la forma de un capital financiarizado, puramente virtual— continúa su carrera.

12. Agotamiento, desnatalidad y fascismo sin juventud

El capitalismo aspira a realizar la eternidad mediante la abstracción del trabajo, es decir, mediante la transformación de la vida en valor: vida muerta. Pero la eternidad —abstracta— de la producción de valor subsume el cuerpo para extraer de él el valor —también abstracto—, sin abolirlo. El cuerpo —concreto— vive en el tiempo: envejecimiento, agotamiento, muerte. El capitalismo es virtualmente eterno, pero los cuerpos no lo son: se agotan, envejecen, mueren.

Esta contradicción es escandalosa; no puede pensarse. Tanto es así que pensarla y decirla en voz alta suscita cierto bochorno. Este escándalo de la muerte es algo que nuestra cultura ni siquiera quiere pronunciar. Existe toda una maquinaria económica, ideológica y publicitaria orientada a negar el agotamiento; sin embargo, el agotamiento ocurre, aunque no debamos hablar de él.

El envejecimiento de la población blanca en el norte global tiene varias facetas. Ante todo, es un efecto de la prolongación del tiempo de vida que la ciencia médica ha hecho posible. Pero, por otro lado, el envejecimiento del mundo está ligado a otro fenómeno: la desnatalidad. El tema tiene una importancia enorme; quizá sea el asunto más relevante del tiempo en que vivimos y del porvenir que se anuncia. Con pudor, se habla de *invierno demográfico*: las mujeres no tienen hijos, lo que representaría un peligro para el orden social, y la pregunta es qué puede hacerse frente a ello.

La versión oficial sostiene que se trata de un problema esencialmente económico: faltan guarderías, hacen falta recursos para las madres, licencias para los padres y medidas de ese tipo. Pero la desnatalidad es un fenómeno mucho

³ *Impeccable* traduce aquí el italiano *impeccabile*, que para el autor tiene el sentido de mantener una integridad ética frente a la lógica destructiva de la guerra. [N.T.]

más grande que cualquier política económica. En primer lugar, es un efecto de la libertad de las mujeres; en segundo lugar, es una consecuencia de la separación entre sexualidad y procreación, hecha posible por las técnicas anticonceptivas y abortivas. Pero, sobre todo, la desnatalidad es el efecto de la percepción consciente e inconsciente del carácter terminal de nuestro tiempo. Consciente o inconscientemente, las mujeres han decidido que no es bueno engendrar a las víctimas del infierno climático inevitable ni a las víctimas de una guerra nuclear cada vez más probable.

En Corea del Sur, la tasa de reproducción ha descendido a 0,7 hijos por mujer. En distintos grados, la disminución de la tasa de reproducción afecta a todo el hemisferio norte y tiende a convertirse en una tendencia generalizada a lo largo del siglo. Se trata de un colapso demográfico de proporciones excepcionales que está provocando un envejecimiento de la población en su conjunto y que converge con la catástrofe climática y la demencia militar, de modo que, en el transcurso del siglo, provocará la desaparición de la población humana. La Tierra podrá, finalmente, liberarse de nosotros.

El envejecimiento de la población en gran parte del planeta está produciendo efectos culturales, psíquicos y sociales que se manifiestan en un aparente retorno del fascismo que, en rigor, no es propiamente un retorno del fascismo. Ciertamente, los partidos que descienden del fascismo histórico ganan elecciones mediante una propaganda de carácter racista. Pero, ¿se trata realmente de un retorno del fascismo histórico?

El fascismo histórico estaba centrado en la juventud, como proclamaron los futuristas italianos. Aquel fascismo fue, en esencia, futurista: conquista, agresividad colonialista, valentía masculina. El fascismo actual, en cambio, no es joven, ni valiente, ni está orientado a la conquista. Tanto los europeos como los norteamericanos y los rusos temen la invasión de los pobres del mundo, de los hambrientos,

de quienes sufren con mayor dureza la guerra y los efectos del cambio climático. La migración de las víctimas de la expansión colonial es un fenómeno incontenible que produce efectos políticos de carácter reaccionario y racista. El movimiento reaccionario global cuyos signos se han multiplicado durante la última década es un fascismo de los viejos. Es un fascismo que teme la invasión desde el sur; un fascismo invertido. Un fascismo del miedo, no del coraje conquistador. Para explicar la génesis psíquica de este movimiento reaccionario, debemos comprender que la identificación del futuro con la expansión está tan profundamente arraigada que no logramos pensar ni el agotamiento, ni el envejecimiento, ni la muerte. Es su propia impotencia lo que la civilización blanca no consigue afrontar ni elaborar. La pretensión de negar la impotencia del organismo en el tiempo: ese es el núcleo de la psicosis de masas que vuelve una y otra vez en la historia de Occidente.

El fin del tiempo es impensable, pero no lo es el fin del tiempo humano. El futuro no termina nunca, pero el futuro de mi organismo consciente está destinado a terminar. Y con él, termina el futuro del mundo, en cuanto mundo de mi experiencia. Lo mismo debemos decir del organismo integrado del género humano. Su futuro no es ilimitado, y también el mundo que los seres humanos han proyectado tiene un porvenir limitado.

La abstracción probablemente nos sobrevivirá, por lo que pueda importarnos. Los autómatas quizá también nos sobrevivan: ¡que se diviertan! Pero el tiempo humano contempla hoy la posibilidad de su propio fin, una posibilidad que el pensamiento blanco no está en condiciones de pensar, porque no disponemos de los instrumentos filosóficos que hagan pensable y habitable el devenir en nada de la civilización humana. Por ello, debemos abandonar las estrecheces de la filosofía europea y buscar en otra parte.

13. Despreocupación: deriva singular y Juego Cósmico

El pensamiento occidental somete el tiempo a una torsión finalista: el tiempo histórico sigue una línea unidireccional que tiende hacia un fin. La voluntad y la acción se sitúan en el tiempo conforme a un principio de realización de ese fin, ya sea económico, político o religioso. Por lo tanto, en la esfera del pensamiento blanco, que concibe el tiempo vivido como dimensión individual subordinada a la Historia, no somos capaces de percibir la relación entre la deriva singular y el Juego Cósmico.

El tiempo del Juego Cósmico no se mide con los relojes de la Historia ni con los relojes de la Economía. Se mide con el ritmo de la respiración. En la esfera histórica, cada vez somos menos capaces de respirar, porque el tiempo vivido se halla cada vez más sometido al ritmo del autómatas, que nada sabe del tiempo vivido.

El autómatas computacional no está en el tiempo. No experimenta el tiempo y, sin embargo, induce en el tiempo vivido una contracción patógena. La aceleración del tiempo conduce a una atrofia perceptiva, a una hiperquinesia de la atención que se manifiesta como un trastorno (TDAH), como incapacidad de detenerse en un objeto mental durante más de unos pocos segundos; y esto está produciendo una incapacidad para pensar.

¿Cómo podemos emancipar el tiempo vivido desde la torsión finalista, ahora que hemos entrado en la era baudrillardiana, en la que la generación ha sustituido la finalidad? Sufrimos por nuestra incapacidad de perseguir fines, porque las configuraciones sucesivas del ser dependen del caos —que la voluntad no puede gobernar— o dependen de la generación algorítmica —a la que la voluntad no puede oponerse—. Deberíamos simplemente comprender que la voluntad es nula, pero esto resulta inconcebible para quien se ha formado en la dimensión histórica y cree en la Historia,

cuando la Historia no es más que una proyección ilusoria de las historias singulares.

Para responder a la pregunta planteada líneas atrás, amplíemos la mirada más allá de las fronteras del pensamiento europeo, donde proliferan imaginarios no blancos y transhistóricos. En primer lugar, encontramos una concepción distinta del tiempo en el ámbito del pensamiento chino. Según François Jullien (2001), la cultura china «está orientada a pensar no el tiempo, sino el proceso» (p. 20). El concepto de duración le permite a Jullien definir con mayor precisión esta diferencia, que es a la vez antropológica y epistémica:

La duración, como tal, no es separable de un proceso particular; se trata siempre de la duración de algo: de un acto, de una vida, de un mundo. El tiempo, en cambio, se constituye como concepto cuando es planteado como entidad aislada. ¿Por qué en Occidente se hizo de la duración un ser propio, independiente de las duraciones individuales y capaz de comprenderlas: el tiempo? ¿Y por qué, por el contrario, China no abstraigo «el» tiempo, ¿convirtiéndolo en una instancia aislada y separándolo de la duración de los diversos procesos? (Jullien, 2001, p. 45)

La concepción finalista y unidireccional del tiempo occidental debe reducirse a una concepción de la eficacia como búsqueda voluntaria de fines, como dominio paranoico sobre el devenir cósmico. Esta diferente percepción y proyección del tiempo conduce, a su vez, a una concepción diferente del actuar y de su eficacia. La cuestión de la eficacia es objeto de otro libro de Jullien (2002): en la cultura occidental, la eficacia depende de la acción voluntaria, fuerza motriz del tiempo histórico y del tiempo en el que transcurre nuestra vida. El taoísmo contrapone a esta urgencia del hacer voluntario la noción de *wu wei*, que significa no hacer o,

más precisamente, adecuarse a la fuerza de los acontecimientos naturales y humanos.

Para la cultura cristiana, es eficaz la acción que persigue una finalidad —el bien, la potencia o la supervivencia— mediante la movilización de la voluntad y la imposición de esta al flujo natural de los acontecimientos. En el ámbito de la cultura china, en cambio, es eficaz la acción que, lejos de imponer la voluntad, se pliega al flujo natural de los acontecimientos para extraer de él una ventaja en favor del bien, del poder o de la supervivencia.

A partir de estas rápidas observaciones, podemos comprender el sentido del último capítulo de *Le temps*, que lleva por título *De l'insouciance*. Jullien (2001) observa que, en el pensamiento de Heidegger, culmen de la filosofía occidental, la noción de *Sorge* se refiere al modo humano de vivir el tiempo como persecución continua de un propósito, como construcción activa y voluntaria del mundo. No hay Historia sin esta constante preocupación por el instante que viene, por el futuro que debe construirse, por el peligro permanente de una desintegración a la que la voluntad debe oponerse constantemente. «*Ser y tiempo* se articula en torno a una proposición: el existente humano, en cuanto se constituye temporalmente, es estructuralmente cuidado (*Sorge*)» (p. 119). La intencionalidad queda así cargada de un significado dramático; se traduce en ansiedad de realización.

¿Cómo no ver en esta implicación originaria del cuidado en el tiempo [...] la culminación de una gran tradición ideológica del pensamiento occidental, ligada al sentimiento del error y anclada en la intuición hebrea? (Jullien, 2001, p. 119)

El deber, la culpa y la sumisión frente a la necesidad histórica son implicaciones culturales de esta concepción de la existencia como cuidado: preocupación por el instante que viene, construcción voluntarista y dolorosa del fin hacia el

que la necesidad nos empuja. Hay un Dios que nos llama a actuar; hay un principio superior al que debemos someternos; hay una necesidad histórica que debemos realizar; hay un pueblo que nos llama a combatir por su futuro.

Así, la deriva singular intenta sincronizarse con el deber histórico, cuando en realidad debería desestabilizar el ritmo de la Historia para sincronizarse con el Juego Cósmico, que es también el ámbito en el que se juegan las historias —en deserción de la Historia—. ¿No es acaso a causa de esta persistencia del Cuidado, de la Culpa y del Deber que el proyecto comunista terminó por reforzar las cadenas históricas que había debido romper? El psiquismo de la modernidad se encuentra en un estado de tensión constante hacia al futuro. Ahora nos percatamos de que el futuro ha desaparecido, pues se ha convertido en un infierno imposible de vivir. Se trata entonces de renunciar a la preocupación por ese futuro. Jullien (2001) encuentra en el pensamiento de Epicuro una posibilidad de escapar de la visión finalista y necesaria del tiempo:

[...] sin duda, es en Epicuro, entre los filósofos antiguos, donde el tiempo, entendido como concepto propio, desempeña el papel menor: ¿cómo no ver en ello una analogía con la falta de explicitación del tiempo en el seno del naturalismo chino? En efecto, el tiempo epicúreo no es concebido a partir de los dos instantes, principio y fin, como hemos aprendido a hacerlo desde Aristóteles en adelante, sino más bien como aquello que acompaña la variación de un curso alterno —días y noches, estaciones, movimiento y reposo—: he aquí lo que lo aproxima a la concepción china de la duración de un proceso que evoluciona a través de fases opuestas. (p. 121)

14. Prolegómenos al devenir nada de la conciencia

Creo que la filosofía del siglo XXI se planteará, ante todo, como soteriología, es decir, como terapia de la singularidad que sufre. Más allá del psicoanálisis, tratemos de adecuar nuestra comprensión al *no-ser* del yo, al proceso de devenir nada que afecta a la conciencia que se cree «yo», para que pueda liberarse de esa identificación. La tarea del filósofo no consiste en predecir el futuro, sino en imaginar las condiciones de habitabilidad de los diversos futuros posibles (*futurabilidad*). La conciencia es el espectro de la experiencia pasada y las futurabilidades.

Para volverse compatible con la computación, la inteligencia se separa de la conciencia, espectro sensible que proyecta el mundo como mundo de una experiencia singular. La Inteligencia Artificial nos libera de la conciencia, y el mundo se convierte en proyección espectral de un vacío de la experiencia. Puesto que la conciencia es lenta, dubitativa y sensible al dolor y al placer, es preciso evacuarla para optimizar la inteligencia. Separada de la conciencia sensible, la inteligencia se vuelve compatible con la computación; pero la sensibilidad se anestesias, la depresión se difunde y el fascismo sin juventud la trata con píldoras de anfetamina, de racismo y de guerra.

El mundo del autómatas inteligente no es sensible al tiempo: la conciencia ha perdido su objeto —el mundo—, porque el mundo del autómatas inteligente no es registrable por la sensibilidad ni se traduce en conciencia. La filosofía del siglo XXI está destinada a deambular en una dimensión espectral mientras no otorgue a la conciencia una aceptación serena del devenir nada, condición misma de toda terapia. Tenemos algo que aprender de la soteriología budista: la disolución del núcleo de identificación que se resiste al devenir nada.

El sentimiento de continuidad y de solidez del yo es una ilusión. En realidad, no existe nada semejante a un ego, un alma o un *atman*. Solo el reconocimiento de la impermanencia nos da la posibilidad de morir, de encontrar el espacio para renacer y de apreciar la vida como un proceso creativo. (Trungpa, 1979, p. 26)

Pero el propio proceso de individuación debe ser cuestionado. Gilbert Simondon (2009) teorizó la individualización como el proceso de constitución del yo como individuo que emerge del magma de las potencialidades preindividuales, pero olvidó decirnos que este proceso no es universal, sino que se configura en función de los distintos contextos antropológicos en los que tiene lugar. Por ejemplo, el proceso de individuación en el contexto antropológico y proxémico⁴ de la civilización china no conduce a la formación del individuo tal como lo conoce la civilización blanca. La individuación blanca ha producido un núcleo resistente al devenir. Disolverlo es la tarea terapéutica de la filosofía del siglo XXI.

Conclusión

He comenzado estos ridículos prolegómenos citando a Agustín de Hipona, que vivió entre los siglos IV y V y los concluiré citando a Marción, que vivió en el siglo I, en la generación posterior a la de Pablo de Tarso, y anticipó temas que más tarde serían retomados de manera sistemática por el persa Mani, quien, en el siglo III,

⁴ *Proxémico* remite aquí a la noción de «proxémica» Sorge desarrollada por el antropólogo Edward T. Hall en su obra *The Silent Language* (1959), quien estudió los modos culturalmente determinados de organización del espacio, la distancia interpersonal y las formas de relación corporal y social. En este contexto, el término alude a las distintas configuraciones culturales de la experiencia del individuo y de sus vínculos con los otros dentro de cada civilización. [N.T.]

inició la tradición filosófica maniquea. El núcleo del pensamiento maniqueo es la imposibilidad de concebir un único origen del Bien y del Mal.

Este tema también interesa a Pablo, quien, al reflexionar sobre el problema del origen del Mal, reconoció la radical heterogeneidad del Nuevo Testamento respecto del Antiguo Testamento, expresión de la ferocidad de pueblos tribales. Para que el mensaje de Cristo pueda ser universal, es necesario captar su novedad radical, es decir, emanciparse del Antiguo Testamento. Situándose en la estela de Pablo, Marción intuyó que «el mundo fue creado por una catástrofe cósmica, pero los hombres pueden revertir esa catástrofe» (Campagna, 2025).

No podemos citar textos de Marción porque fueron quemados cuando la Iglesia lo condenó como hereje; pero podemos leer *Marción*, de Adolf von Harnack (1990). La gnosis marcionita es una rebelión contra el padre, cuya culpa es la creación y, de manera particular, la creación del ser humano. El cristianismo de Marción, continuación de la lección de Pablo de Tarso, insiste en la ruptura entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y contrapone al malvado Dios Creador, el Dios Extranjero, que ha enviado a Cristo para salvarnos de la condena del ser.

El acto más abominable de la tragedia cósmica no es, sin embargo, la creación del

mundo, sino más bien la creación del hombre, modelado por el Demiurgo a su propia imagen y hecho de una sustancia perecedera, esa «carne rellena de excrementos» que lo convierte en esclavo de la procreación. Esta, por otra parte, no tiene justificación alguna, ya sea que se practique libremente o dentro de ese comercio desvergonzado que es el matrimonio (Coulano, s. f., p. XXV).

Ningún pensador resulta hoy tan actual como Marción, de quien lo ignoramos casi todo, salvo una cosa: que nos propuso interrumpir la cadena de la subordinación al Ser. Su pensamiento es una revuelta contra el padre y contra la ley del padre, ley de la ferocidad. El Hijo viene para liberarnos de la ley de la ferocidad, pero también para liberarnos de ese padre que hizo la ley, que concibió la cadena del dolor y de la violencia, y que impone a la mujer someterse a esa cadena. El Hijo viene a liberarnos porque no es hijo de ese padre, sino de otro Dios: el Dios Extranjero.

El siglo XXI es la época de la revuelta final contra la ley de la Ferocidad que instituye la cadena del ser; una revuelta final contra la paternidad, contra la procreación que el padre impone a la mujer. Es la época del devenir nada de nuestro mundo, del mundo humano que ya no es, mientras escribo esta última palabra.

Referencias

- Anders, G. (2003). *L'uomo è antiquato* (Vol. 1). Bollati Boringhieri.
Anders, G. (2007). *L'uomo è antiquato* (Vol. 2). Bollati Boringhieri.
Ariès, P. (1975). *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*. Éditions du Seuil.
Baudrillard, J. (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard.
Brown, P. (2016). *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*. Barcelona: Acantilado.
Campagna, F. (2025). *Otherworlds: Mediterranean Lessons on Escaping History*. Bloomsbury Academic.
Coulano, I. P. (s. f.). *L'abolizione della legge e il padre reale*. En A. von Harnack, *Marcion*.

- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Harnack, A. von. (1990). *Marcion: The Gospel of the Alien God*. Labyrinth Press.
- Jullien, F. (2001). *Du «temps»: Éléments d'une philosophie du vivre*. Éditions Grasset & Fasquelle.
- Jullien, F. (2002). *Traité de l'efficacité*. Grasset.
- Leibniz, G. W. (1714/1889). *La monadología* (A. Zozaya, Trad.; 2.^a ed.). Biblioteca Económica Filosófica.
- Marx, K. (1975/1867). *El capital: crítica de la economía política* (Vol. 1, t. I). Siglo XXI Editores.
- McEvedy, C., y Jones, R. (1978). *Atlas of World Population History*. Penguin Books.
- McEwan, I. (2025). *What We Can Know*. Jonathan Cape.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (P. Ires, Trad.). Cactus.
- Sloterdijk, P. (2024). *Il rimorso di Prometeo: Dal dono del fuoco al grande incendio del pianeta*. Marsilio.
- Trungpa, C. (1979). *Le mythe de la liberté et la voie de la méditation*. Éditions du Seuil.
- Wittgenstein, L. (1921/2012). *Tractatus logico-philosophicus* (J. Muñoz e I. Reguera, Trans.). Alianza Editorial.

Elementos fundamentales de una estética marxista¹

Fundamental Elements of a Marxist Aesthetic

Recibido: 26/01/2026 Aceptado: 21/04/2026

Carlos Oliva Mendoza

Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Ciudad de México, México

<https://orcid.org/0000-0002-1426-677X>

carlosoliva@unam.mx

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9611>

Resumen

En este ensayo se sistematizan y proponen una serie de fundamentos sobre los que opera la estética marxista. Lejos de pensarla como una forma unida a los fenómenos ideológicos y políticos, se propone que esta estética, de raigambre kantiana, es una estética crítica y formal, que tiene su centro epistemológico en el estudio de las obras de arte, las sensaciones, las percepciones y las tecnologías de circulación a partir de la forma mercantil y su fetichización social en la modernidad capitalista.

Palabras clave: Marx, Estética y Marxismo, Forma mercantil y Forma dineraria, Autonomía, Comunicación e Imaginación, Dignidad y Libertad.

Abstract

In this essay, I organize and propose a series of foundations on which Marxist aesthetics operates. Far from thinking of it as a form linked to ideological and political phenomena, I propose that this aesthetic, with Kantian roots, is a critical and formal aesthetic, which has its epistemological center in the study of works of art, sensations, perceptions, and technologies of circulation from the mercantile form and its social fetishization, in capitalist modernity.

Keywords: Marx, Aesthetics and Marxism, Commodity form and Money form, Autonomy, Communication and Imagination, Dignity and Freedom.

¹ Investigación realizada gracias a la estancia apoyada por el PASPA de la DGAPA-UNAM y al Programa UNAM-PAPIIT, "Capitalismo: estudios críticos. Nuevas lecturas de El capital", IN400826.

*Como iba dispuesto a perderme,
las sirenas no cantaron para mí.*

Julio Torri

Introducción

En gran parte de la historia de la humanidad, la estética está ligada a los diversos descubrimientos de la materia y la forma que se les ha dado a los materiales. Constituida básicamente por cuatro estratos —el color, la tierra, el aire y las lenguas— estas configuraciones naturales y el habla, como configuración social, dan origen a lo que podemos llamar las artes maternas: *la pintura, la escultura, la música, y la literatura*; esta última, un arte complicado, porque su elemento de origen no es netamente natural, sino que es de segundo grado o artificial: el lenguaje que produce múltiples géneros literarios. A partir de esos cuatro estamentos, se da una infinita combinatoria que crea y produce las bellas artes. Esta teoría se ha desprendido históricamente del *Ión* de Platón. Aquel diálogo donde el filósofo y el poeta intentan delimitar los quehaceres de un creador “*poieté*” que trabaja sobre un material de segundo grado, la lengua.

Recordemos que la base de toda esta teoría sobre las bellas artes implica que lo bello, en términos clásicos, es *el espectro de sentido o la representación comunicable*, por eso toda arte sería bella, porque es *comunicable*.²

Ahora, el estudio de la estética, justo por el origen de nuestras sensaciones y las representaciones que llevamos a cabo, es también diverso, polémico, plural, estratificado y jerarquizado

—no damos el mismo valor al luto que al recreo, por ejemplo. Las potencias y cualidades de comunicación —formar una esfera estética bella— son profundamente diferenciadas. Así, como ninguna representación del placer y el dolor puede abrogarse una posibilidad de comprensión total de las sensaciones y las artes, ninguna tradición que desarrolla estudios estéticos puede hacerlo. Una tradición, supongamos, hermenéutica, sacra o ilustrada no puede ser absoluta, sino que tiene que entrar en polémica y acuerdo con otras tradiciones estéticas, justo así se logran las construcciones universales, de carácter temporal, que van formando un canon epistémico y “científico” en los estudios estéticos. En ese mismo debate, se deben colocar los importantes estudios marxistas sobre la estética y las artes.

Dentro de este contexto, el de los estudios de representación y reproductibilidad de lo bello —lo que es comunicable— y la limitación intrínseca de toda tradición estética frente a las obras y las sensaciones y percepciones, quisiera plantear algunas hipótesis sobre los fundamentos de una estética marxista.

Estética y autonomía

¿Cuál es el objeto o los objetos de estudio de la estética moderna? En un principio, encontramos cuatro complejas formaciones fenoménicas: a) las sensaciones y las percepciones humanas; b) los objetos que producen estas sensaciones y percepciones; c) las relaciones entre las sensaciones y percepciones con los bienes u objetos estéticos, y d) las tecnologías de creación, circulación y producción de estos objetos o bienes. Si bien un estudio estético puede ser transversal sobre cualquiera de los cuatro planos o priorizar alguno de estos, por ejemplo, tal como lo hace Walter Benjamin, al insistir, en concordancia con el punto “d”,

² Si una obra o representación tiene como objeto precisamente romper la comunicación, pensemos en artes rituales, psicotrópicas, políticas o de vanguardia no estaríamos frente a una obra bella, pero quizá tampoco estemos frente a representaciones de arte, sino a manifestaciones rituales, psicológicas, políticas o epistémicas que se auxilian de componentes artísticos para romper los procesos de comunicación.

en el estudio de las revoluciones tecnológicas para producir la obra o, como lo hace Hegel, al guiar de forma enciclopédica su trabajo y articular una saga de objetos junto con el campo perceptual que producen, remarcando el punto “c”, es conducente metodológicamente tener un recorte analítico, con el fin de analizar las implicaciones de cada formación conceptual.

Específicamente, la estética marxista es un área de estudio que atiende a la forma que se da a la materia y, en consecuencia, a las formas críticas que emanan de esa formalización material. Es una estética, en ese sentido, enfrentada a las estéticas idealistas, que centran su trabajo en la esencialidad de los objetos u obras de arte, a través de complejos procedimientos hermenéuticos. Es epistemológicamente *una estética de carácter formal de raigambre kantiana*. Intensifica el campo de trabajo “a”, el estudio de las sensaciones y las percepciones humanas. Su marco teórico es preciso: la estética marxista es un estudio de la *autonomía* de la comunicación estética, la subjetividad, el gusto y la imaginación. En Kant (2007), de forma derivada, esto llevará a los estudios de la socialidad, apoyada en los presupuestos de la libertad –la estética de la belleza– y la ley moral –la estética de lo sublime; en el marxismo, en cambio, solo algunas corrientes seguirán ese camino.³ Las estéticas críticas más radicales –la escuela de Frankfurt, las estéticas semióticas, las estéticas barrocas, los estudios subalternos, las escuelas poscoloniales, por ejemplo– insistirán en el estudio formal y no redireccionarán esto hacia los estudios prácticos de la moral.⁴

El punto pues de arranque, incluso si después se replantea, como en el caso de las poderosas estéticas de marxistas como Bolívar Echeverría –quien siempre piensa en la forma natural y los valores de uso como determinantes⁵ o Walter Benjamin –quien insiste en la condicionante teologal y mesiánica de las constitución de las obras– es el estudio y presupuesto de la autonomía del ser humano y de la autonomía mercantil de las obras de arte.⁶ Un movimiento de legalidad moderno –lo que Kant llama el “interés desinteresado”– que no ata lo bello a ningún presupuesto ontológico, erótico, teológico, moral o sacro, sino que tiene la capacidad de darse a sí mismo una legalidad propia, autonómica, dinámica y capaz de dar sentido a la vida en el mundo moderno secular.⁷

Esta teoría estética formal –kantiana y marxista– se despliega en cuatro teorías empíricas: a) el estudio de los objetos que producen

Kojin, *Nation and Aesthetics*; Lukács, *El alma y las formas y La teoría de la novela*; Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*; Monsiváis, Carlos, “¿Cómo se dice OK en inglés? (de la americanización como arcaísmo y novedad)”; Virilio, Paul, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Más adelante ampliaré la lista.

⁵ La importante obra estética de Echeverría está constituida por una estética semiótica, elaborada en su libro *Definición de cultura*; mientras que su trabajo como historiador del arte y esteta del fenómeno barroco está plenamente desarrollada en la segunda parte de su libro *La modernidad barroca*.

⁶ Adorno detecta muy bien esa negación permanente, o extrapolación, que hace Benjamin de los problemas ilustrados sin que esto signifique, pienso yo, una negación de las perspectivas formales de investigación estética. “[...] en vano se buscarán en él [en Benjamin] conceptos no sólo como autonomía, sino también como totalidad, vida, sistema, pertenecientes todos ellos a la Metafísica subjetiva” (Adorno, 1995, p. 20).

⁷ Escribe Karatani al respecto:

Kant sostuvo que la belleza se descubre por el desinterés en el objeto. Esto es, por así decirlo, poner metodológicamente entre paréntesis los intereses. ¿Qué tipos de intereses, entonces, deben ser puestos entre paréntesis? Los intelectuales y morales. Al confrontar cierto objeto, uno lo juzga al menos en tres ámbitos simultáneamente: cierto o falso, bueno o malo, placentero o desagradable. Usualmente, estas formas se entremezclan complejamente. Y sólo cuando se han puesto entre paréntesis las otras inquietudes de un objeto que se ha recibido (por ejemplo, la verdad y la falsedad o la bondad y la maldad), éste se transforma en un objeto estético (2020, pp. 56-57).

³ Véase en especial la “*Analítica de lo bello*” (Kant, 2007, pp. 127-175) y la “*Analítica de lo sublime*” (Kant, 2007, pp. 175-216). Un estudio sobre la estética marxista, en sentido político y moral, que puede dar un panorama de esas estéticas que yo llamaría ultrakantianas es el trabajo de Stuart Sim: “*Marxism and Aesthetics*” (Hanfling, 1994).

⁴ Algunos, muy pocos, ejemplos de estas obras de estética marxista son los siguientes Adorno, T. W., *Estética* (2013); Anguiano Lagos, Omar, *Jazz y marxismo*; Bazin, André Bazin, ¿Qué es el cine?; Debord, Guy, *Comments on the Society of the Spectacle*; Blackburn, Robin, “El barroco colonial como modernidad alternativa”; Karatani,

las sensaciones y percepciones; b) el análisis de la naturaleza y la materia, en su despliegue social, espacial y temporal; c) el estudio de las tecnologías de la creación y producción de estos objetos, y algo que ha sido muy importante en la historia de la estética marxista, d) la *historiación* de las percepciones y del arte.

Como puede observarse en este último índice, el estudio empírico recae sobre los objetos y las relaciones de intercambio, producción o consumo de dichos objetos, pero siempre en relación con el campo fenoménico de la experiencia humana que establece la modernidad. Es importante insistir en un punto. El objetivo sigue siendo estudiar el proceso autonómico y secular de la experiencia moderna, pero esto solo puede hacerse desde el despliegue de los bienes y los objetos. *Stricto sensu*, en el mundo mercantil. Recordemos esa premisa básica de los estudios críticos marxistas: el mundo aparece como un arsenal o almacén de mercancías (Marx, 2011). Por esa razón, para entender los procesos autonómicos modernos debemos estudiar esa constitución particular de los objetos y de los bienes: *las mercancías*.

Sin embargo, antes de que el estudio de la estética tome ese carácter marxista y crítico, ya Kant señala qué buscamos en los objetos estéticos, (en los fenómenos bellos o sublimes, desde su terminología). Buscamos entender cómo acontece *el proceso autonómico* del sentimiento del dolor y el placer. Cómo es que los intereses que conforman nuestras experiencias modernas del placer y el displacer son desinteresados frente a las relaciones ontológicas, sacras, metafísicas, morales, epistemológicas o religiosas en el mundo. Más aún, cómo es que en la base de nuestra sensibilidad y percepción existe una indiferencia, positiva y potente, que configura nuestra experiencia del placer y dolor. Kant, de cierta forma, está estudiando la condena y extravío del ser humano moderno en las esferas autonómicas. Insiste en que la constitución universal, necesaria y conceptual

de los fenómenos modernos es plenamente anti-heterónoma.

Este estudio kantiano de carácter esencialmente espacial y arquitectónico, pues al dar por hecho una constitución autonómica de lo moderno se da prioridad a la constitución de *hábitats* más que de relatos históricos, manifiesta un problema central: si todos y todas generamos procesos autonómicos, cuál es el elemento trascendental, la condición de posibilidad, que impide un caos en el despliegue de las autonomías. Como se sabe, este es el problema central de todo el trabajo crítico de Kant, buscar un elemento universal y necesario que contenga, en el campo de la ciencia, de la moral y del gusto, la entropía del comportamiento humano. Si en el caso de la ciencia y la epistemología ese trascendental es el lenguaje conceptual y en la moral la hipótesis de la libertad, en el caso del gusto es *la comunicación crítica del juicio*. La ilusión trascendental en la estética, el enlace de nuestro juicio del gusto, no queda disgregado y relativizado porque, sobre la misma autonomía, la estética occidental monta el principio comunicativo de la imaginación. Este es el centro de las estéticas de lo bello y lo sublime, al que no es ajeno la estética marxista. La última determinación es el mismo juicio crítico de la imaginación que puede ser comunicado y que mantiene como ideal regulativo la formación de un sentido común. El *sensus communis* de la crítica.

Dados pues el principio autonómico y el de la comunicación imaginativa de esa misma autonomía, la estética genera su punto más radical dentro de la modernidad: se convierte en una subjetividad formal, interna y particular del *juicio*. Realmente, en el campo estético y perceptivo del occidente moderno –y sus conquistas– el sentimiento del dolor y el placer estético y artístico ya no está necesariamente conectado a un sentimiento erótico, a un hecho metafísico o a una determinante teológica, moral, epistémica o sacra, como hemos

indicado. No, el juicio estético es un *juicio de gusto*, que impulsa la estructura citadina, civilizatoria y canónica del *buen gusto*, que se resuelve en la vida cotidiana como *sentido común*. La conexión simple y elemental, pero reificada en la poderosa formación del humanismo y el individualismo, se resume en una pregunta constante, relativa y afirmativa del yo: eso, aquello o esto, ¿te gustó?

Recordemos cómo Kant (2007) salva a esta trilogía –conformada por la autonomía, la comunicación y el juicio del gusto– de no caer en una atomización radical de la vida humana moderna. El autor de la *Crítica de la razón práctica* (2005) señala que el establecimiento del sentido común es precisamente la autonomía y autarquía para representar y comunicar esas representaciones. Por eso un juicio negativo es más importante que un juicio positivo, porque muestra el centro común de la autonomía de la imaginación. Este poder de imaginar, lejos de la sacralidad de los dioses, lejos de las determinaciones esenciales de la naturaleza, lejos de la configuración metafísica y ontológica del ser, es *la libertad*. Y la libertad, condición de posibilidad del juego de la imaginación con el entendimiento, permite, construye y robustece los juicios que expanden *la dignidad* de todos y todas, dirá Kant.

Se sabe que los párrafos centrales para reafirmar esta posición son los numerales 21 y 40 de la *Crítica del juicio*, pero todo esto se sostiene en el importante numeral 9, donde Kant abiertamente se pregunta qué acontece primero, el sentimiento de placer o el juicio sobre el objeto, y no duda en señalar que se trata del juicio, pues, de lo contrario, si se abriera la posibilidad platónica de que lo primero es el placer este podría suponer una determinante extrahumana, como la existencia del bien o de la verdad, y además implicaría (algo que ve Platón, en el *Hippias*), la imposibilidad de enlazar los sentimientos del placer en un sentido común. Escribe Kant:

Si el placer en el objeto dado fuese lo primero y sólo la universal comunicabilidad del mismo debiera ser atribuida, en el juicio del gusto, a la representación del objeto, semejante proceder estaría en contradicción consigo mismo, pues ese placer no sería otra cosa que el mero agrado de la sensación, y, por tanto, según su naturaleza, no podría tener más que una validez privada, porque depende inmediatamente de la representación por la cual el objeto *es dado*.

Así, pues, la capacidad universal de comunicación del estado espiritual, en la representación dada, es la que tiene que estar [como] la base del juicio del gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto (2007, p. 143).

En esa investigación absolutamente determinante para la historia de la estética occidental, Kant es enfático, la autonomía es la condición ontológica y metafísica del ser humano moderno y su única forma de conseguir un sentido común es el juicio crítico, que se genera en la flexibilidad estética del juicio subjetivo de la imaginación.

Crítica, estética e imaginación

Tenemos pues una estética que estudia la autonomía del ser humano en la modernidad occidental. Su trabajo sobre los fenómenos perceptivos, las sensaciones y las representaciones artísticas tiene como primer objetivo el estudio de las formas, desarrollos, historias y constituciones espaciales de lo humano, más allá de cualquier determinante metafísica. *Este principio metodológico es, a la vez, un principio antropológico que fundamenta el discurso crítico en la era del capital*. En el centro de sus posibilidades, la crítica

moderna contiene un principio autónomo, ligado a las sensaciones, percepciones y formas de representación del mundo moderno. *La crítica es una potencia autónoma.*

Su primera acción, propiamente dramática, es desatar un principio comunicativo, que se encuentra unido, de forma estructural, a la imaginación. Al tratarse de un ejercicio formal y no substancial, no puede comunicar una verdad, una norma moral o un mandato divino. La crítica comunica, en formas muy diversas, el principio de dignidad, que consiste en la posibilidad que tiene todo ser humano de hacer un libre juego de sus facultades de imaginación y entendimiento; comunica, siempre, de una u otra forma, el principio de *la libertad mercantil*, donde hipotéticamente todos tenemos la posibilidad de generar equivalencias y sostener la igualdad entre todos los seres humanos. Nadie vale más que otro y nadie está por encima del otro. Marx llamaba a esto el prejuicio de la igualdad:

El secreto de la expresión de valor, la igualdad y *la validez igual de todos los trabajos* por ser *trabajo humano en general*, y en la medida en que lo son, solo podría ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular (2011, p. 74).

Estructuralmente, este juicio crítico está ligado a la performación de la subjetividad. Solo se puede entender dentro de un campo civilizatorio que cree y desarrolla un humanismo individualista, egótico, personal. Donde las categorías de propiedad privada, división del trabajo o capacidad de elección democrática no son constructos simplemente económicos y políticos, sino estructuras constitutivas de una era particular y temporal de la condición humana. Por estas razones, el juicio crítico —que tiene la forma estructural del juicio estético del gusto— es particular, contextual, reflexionante y *no comunitario*.

Ahora, por sobre todas estas determinantes, la crítica moderna sigue siendo un juicio sensorial, esto es, una manifestación del placer y del dolor, por esto es tan fácil que se desvíe hacia un juicio moral. Sin embargo, como vimos que indica Kant: “La capacidad universal de comunicación del estado espiritual, en la representación dada, es la que tiene que estar [como] la base del juicio del gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto” (2007, p. 143).

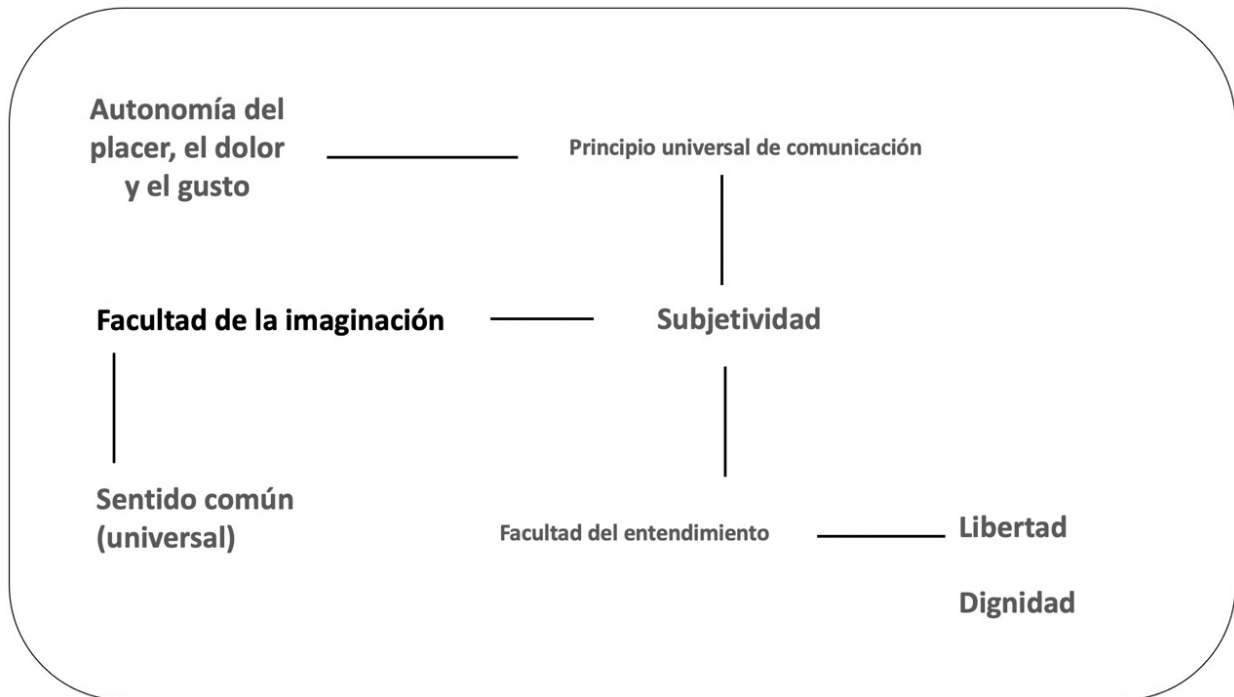
A partir de esta cita, se puede pensar, como hemos dicho, que se trata de un juicio relativo y disgregado, que compete solo a la individualidad o subjetividad. El mismo Kant insiste en que solo el conocimiento puro y práctico, en analogía con la naturaleza y la ley moral, bajo la hipótesis positiva de que existe la naturaleza y la presunción de una voluntad negativa que llamamos libertad, puede obligarnos a concordar en un juicio. Si es así, qué le da al juicio del gusto, al juicio crítico de la modernidad, la posibilidad de universalidad y necesidad. Justo esa capacidad de comunicación de la imaginación, universal, es el fundamento *vacío*, la ilusión trascendental, de la construcción de la subjetividad y del placer que se experimenta en los objetos. Si queremos llevar esto a los océanos del marxismo, bien podemos decir que son las tecnologías de la imaginación las que impulsan la subjetividad y construyen espacios y tiempos de placer y dolor *a través de nuestro trato con las mercancías*. Así, la universalidad de la crítica se establece en segundo grado, no es una derivación, como en el conocimiento científico, o un mandato, como en el hecho moral. El conocimiento crítico es reflexivo sobre particulares y nunca es determinante. La tesis marxista versaría así: *La crítica es un ejercicio de continuidad de la imaginación y el entendimiento, que sostienen a la libertad y a la dignidad como el sentido común límite de la modernidad, a través del despliegue de la forma mercantil.*

Veamos dos esquemas que diagraman el movimiento crítico, como un hecho formal que tiene en su centro la facultad de la imaginación;

facultad que potencia la creación de autonomías y los procesos de comunicación.

Figura 1

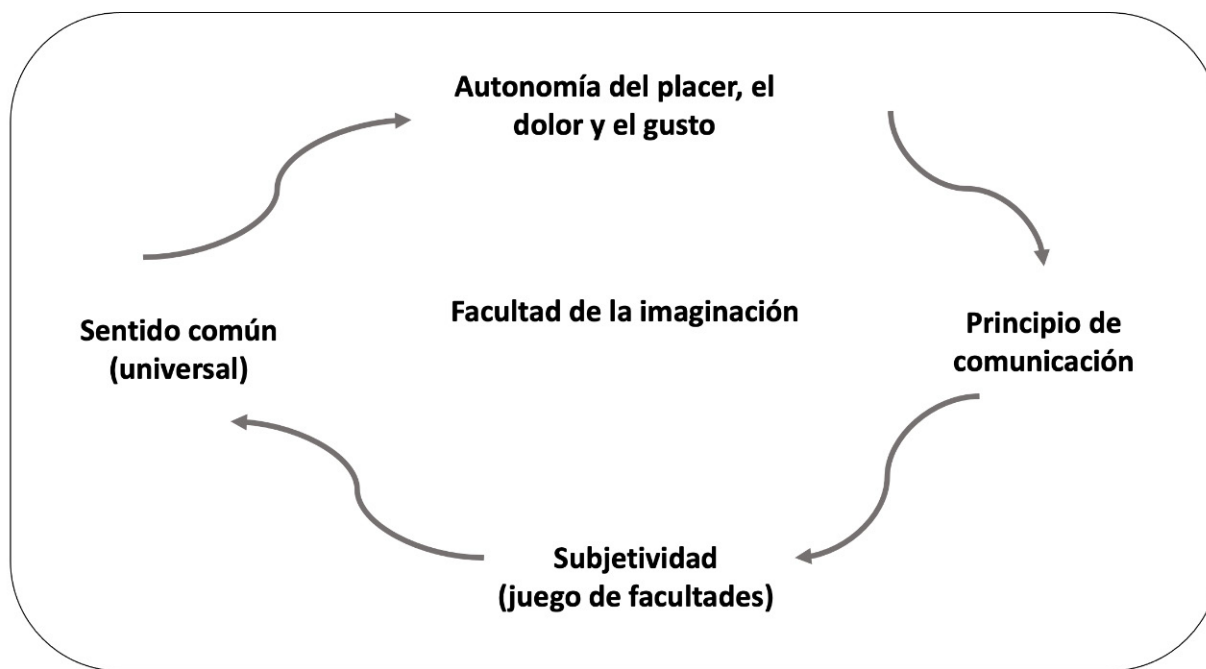
Imaginación y subjetividad



En este primer esquema (ver Figura 1), vemos el punto de arranque de lo moderno, la autonomía de las sensaciones y por lo tanto la construcción cultural independiente (y mercantil) del gusto. Esa mónada o ese ejercicio solipsista o regional se desata y desarrolla a través de intercambios poderosos que establecen un principio de comunicación con pretensiones históricamente globales, esto genera esa estructura de comprensión y acción en el mundo, la subjetividad humanista e individual. Podemos

incluso decir que si esa subjetividad se exagera da paso a un dominio de la facultad del entendimiento y a establecer los dos ideales regulativos de la razón práctica: *la libertad y la dignidad*. Si en cambio esa subjetividad acentúa un proceso crítico, también de carácter universal, potencia mediante la memoria escrita y la potencias *logocráticas*, generalmente, un sentido común que produce diversas poliformas autónomas.

Figura 2
Autonomía e imaginación



En este segundo esquema (ver Figura 2), lo que vemos es la centralidad de la imaginación –y por lo tanto el despliegue apoteótico de la imagen, nuclear desde el cristianismo hasta la fecha– dentro del movimiento moderno de la civilización occidental. En torno a ella, como una espiral que mantiene imanes en movimiento, giran las autonomías, la comunicación, los constructos subjetivos y, utópica e idealmente, un sentido común universal. La imaginación, pues, constituye el centro de la crítica moderna.

Estética marxista

El gran aporte de Marx a los estudios sobre los fenómenos modernos es señalar que los objetos y los propios sujetos, en su proceso de

constitución y socialización, de identidad y de diferencia, responden y se configuran dentro de una estructura de segundo orden: *la forma mercantil*. En la época civilizatoria de la modernidad capitalista, los seres aparecen como mercancías. Esta subsunción violenta a todas las entidades que entran en el proceso de reproducción de la riqueza como capital: las formas vegetales, animales, minerales y humanas. Todas tienden a constituirse como mercancías, con un valor de cambio que subsume, en el proceso de socialización, su valor de uso. Esta es la criba que el marxismo inserta dentro de las estéticas formales de corte kantiano. Si bien el proceso autónomo que desata la modernidad es inevitable y, posiblemente, irreversible, este no descansa en las facultades subjetivas del ser humano, ni siquiera, como lo indica Kant, en la potencia utópica del cultivo de la lectura, y

el libro, como fuente de educación y pedagogía crítica contra el poder: *el homo legens*. La articulación determinante que propone Marx en torno a la mercancía y la vida mercantificada implica el punto de arranque para toda estética marxista: el estudio de la reproducción fetichista de la realidad y sus dos constituciones “imaginativas” nodales, *la forma mercantil* y *la forma dinero*. Este es el punto de diferencia de las estéticas marxistas con las estéticas kantianas. Hay que decir que el problema no es ajeno a Kant, pero él plantea una salida externa y racional, al llevar las experiencias de lo bello y lo sublime al campo de la razón práctica. Justo en el momento en que constituyen un sentido común, que siempre se encuentra en una permanente constitución crítica. Marx, en cambio, nos hace ver que esa razón práctica, el sentido común, ya está imantada por la forma mercantil y, específicamente, por la mercancía eje: *el dinero*.

Aunado al esquema del fetichismo en el capital, que se desprende de la operación estructural que genera la forma mercantil y la forma dinero en los bienes y en su intercambio, algo estudiado de forma sistemática en las estéticas lukasiana y frankfurtianas, podemos indicar cuáles son los cuatro elementos fundamentales sobre los que trabajan las estéticas marxistas:

- a) El estudio de la forma mercantil de todo fenómeno moderno dentro del capitalismo. En consecuencia, su despliegue fetichista dinerario como un componente estructural de la obra de arte y de la experiencia estética moderna.
- b) El análisis de la representación, producción y reproducción del objeto artístico, de las sensaciones y de las percepciones. No solo desde el punto de vista de la autonomía humana y de la propia autonomía de la mercancía, en un sentido kantiano, sino fundamentalmente desde la heteronomía que causa el dinero.
- c) El estudio del despliegue del valor de uso, el valor y la plusvalorización de la obra de arte. El mismo proceso heterónimo del dinero, que implica que un valor por sí mismo se plusvaloriza, y sin embargo siempre choca con la concreción de la mercancía en sus formas de uso. Esa resistencia de los usos se remonta con esquemas de subsunción a través de la ley del valor y los fenómenos de cambio, apreciación, crédito y renta. Este hecho, crucial en la socialidad moral, es paradigmático en la obra de arte y en la experiencia estética. Porque el arte y la experiencia estética están unidas, incluso en la modernidad capitalista, a las formas comunitarias del dolor y el placer.
- d) La comprensión y crítica de los fenómenos de producción, intercambio y consumo del arte, de las sensaciones y de las percepciones, como un hecho orgánico del capital.

Sobre los cuatro elementos opera la estética marxista. ¿Cómo se muestran estos esquemas de forma empírica y “científica” en los trabajos sobre estética desarrollados a partir de las investigaciones de Marx y Engels (1976) o, incluso, en aquellos fragmentos que echan mano, dentro de otros cuerpos de investigación estética, de la investigación marxista? En primer lugar, los estudios sobre la estética, de una u otra forma, profundizan la investigación sobre la constitución mercantil y fetichista del mundo moderno en el capitalismo. No solo trabajan sobre la hechura de los objetos y sujetos, sino sobre las implicaciones y variaciones históricas que configura la constitución de la vida toda dentro de la forma mercantil.

En segundo lugar, desarrollan trabajos sobre la relación y el enlace de los objetos mercantiles artísticos y estéticos: sobre las implicaciones de la forma dinero en la historia de la estética y

de nuestro campo sensorial, perceptivo y social dentro del capital. No es pues solo un estudio de las sensaciones y los objetos u obras de arte, sino que este estudio recrea los sistemas de enlace, relación e intercambio de la experiencia estética. Tenemos pues que lidiar, dentro de una estética marxista, siempre con el problema de que la relación de la obra con la o el espectador tiene un soporte mercantil –dinerario, acumulativo, crédito, enajenante o de explotación y renta– que hace valer sus presupuestos en las mismas percepciones, en la constitución de la obra y en el emplazamiento de la canónica que regula el gusto y el sentido común.

Finalmente, estos estudios suelen tener como objetivo preciso, dentro de las estéticas marxistas, el mostrar la constitución del arte, de las sensaciones y de las percepciones dentro del modo de reproductibilidad técnica del capital, y todas las implicaciones sociales que tiene esta reproducción mercantificada de la vida.

Podemos pues diagramar, a modo de hipótesis, algunos de las investigaciones centrales que han realizado las estéticas marxistas en más de un siglo y medio desde que, en 1867, se publicara *El capital*. En primer lugar, han establecido en diversos ensayos, opúsculos, tratados y obras de análisis una teoría estética conceptual sobre las sensaciones, percepciones y obras de arte dentro de la esfera mercantil.⁸ Han profundizado en los estudios formales

sobre la naturaleza estética de la mercancía y las relaciones de subsunción, explotación y despojo de la forma natural y humana en las esferas sensibles y perceptivas que desata el capitalismo.⁹ Finalmente, han establecido historias y estudios espaciales sobre la percepción, sensación y el arte en el capitalismo, así como las posibilidades de establecer formas de percepción y sensación postmercantiles y postcapitalistas; lo han hecho a través del análisis y establecimiento de topologías, paisajes, mapas y cartografías del arte y la percepción dentro de las tecnologías del capital.¹⁰

La estética *crítica y formal* marxista ha diagramado de manera precisa miles de espacios de explotación, despojo y fetichización de las formas naturales y humanas, por más de cinco siglos, en la dinámica dañada del capitalismo. A la vez, ha mostrado que otras formas de vida son posibles y que nuestra experiencia

⁸ Señalaré algunos pocos textos que dan cuenta de estas investigaciones. Una compilación relevante para la estética marxista es la de Karl Marx and Frederick Engels. *On Literature and Art* (Progress Publishers, Moscow, 1976). Ahí se encuentran los dos brevísimos textos, que sumados al capítulo 1 de *El capital*, pueden considerarse las bases de esta estética: las primeras páginas de “A Contribution to the Critique of Political Economy”, (pp. 82-84 de esa compilación) y la carta de Engels a Margaret Harkness, en la que anota su defición de realismo. Posteriormente, las obras que sintetizan e inauguraron propiamente una estética marxista son los trabajos de Lukács, pienso *El alma y las formas*; *La teoría de la novela*; y *Aportaciones a la historia de la estética*. Quizá el autor que ha sintetizado de forma más acabada una estética marxista desde entonces sea Theodor W. Adorno. Véanse sus cursos *Estética (1958/59)* y *Teoría estética*. Puede consultarse además la compilación de la editorial Verso: *Aesthetics and Politics* (Adorno, et al, 2007).

⁹ Sobre este segundo punto, quiero detenerme en obras más específicas, en torno a estéticas marxistas sobre cinematografía, música y modernidad. Pienso en las influyentes y determinantes obras de Georges Sadoul, *Historia del cine mundial. Desde los orígenes*; André Bazin, *¿Qué es el cine?*; Walter Benjamin, *El autor como productor*, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán* y *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Los trabajos contemporáneos de Jun Fujita Hirose, *Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias*; Paul Virilio, *War and Cinema. The Logistics of Perception*; Attali, Jacques, *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. Y cuatro obras que nos dan una idea, en gran parte construida desde la estética, de lo que es la modernidad: Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*; Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración*; Silvia Federici, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*; y Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad*.

¹⁰ Menciono, por último, obras –casi todas contemporáneas– que han diagramado gran parte de la historia moderna desde la estética marxista: Arnold Huaser, *Historia social de la literatura y el arte*; Christine Buci-Glucksmann, *Baroque Reason. The Aesthetics of Modernity*, y *Estética de lo efímero*; Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*; Bolívar Echeverría, *La modernidad barroca*; Kojin Karatani, *Nation and Aesthetics*; John Kraniuskas, *Capitalism and Its Discontents: Power and Accumulation in Latin-American Culture*, y “A Monument to the Unknown Worker: Roberto Bolaño’s 2066 (2004) as Noir and as Installation”; Jacques Rancière, *El malestar en la estética*, y *The Politics of Aesthetics*; Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*; y Paul Virilio, *Estética de la desaparición*.

humana autónoma, no es necesariamente una vida ligada a la libertad y dignidad mercantil, sino que es posible experimentarla como una autonomía lúdica, sensorial, perceptiva y en extremo crítica y formal, lejos del paradigma autonómico de la modernidad capitalista: la acumulación de poder, riqueza y capital.

Referencias

- Adorno, T. W. (1991). *Teoría estética*. Paidós.
- Adorno Theodor W. (1995). *Sobre Walter Benjamin. Recensiones, artículos y cartas*. (Carlos For- tea, Trad). Editorial Cátedra.
- Adorno, T. W. (2013). *Estética* (S. Schwarzböck, Trad.). Las Cuarenta. (Obra original publica- da en 1958/59).
- Adorno, T. W., Benjamin, W., Bloch, E., Lukács, G. y Jameson, F. (2007). *Aesthetics and poli- tics*. Verso.
- Anguiano Lagos, O. (2020). *Jazz y marxismo*. UNAM.
- Attali, J. (2017). *Ruidos: Ensayo sobre la economía política de la música* (A. M. Palos, Trad.). Si- glo XXI.
- Bazin, A. (2014). *¿Qué es el cine?* Rialp.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (A. E. Wikert, Trad.; B. Echeverría, Introd.). Ítaca.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor* (B. Echeverría, Trad.). Ítaca.
- Benjamin, W. (2007). *El origen del Trauerspiel alemán* (A. B. Muñoz, Trad.). Abada.
- Berman, M. (1997). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad* (A. Morales, Trad.). Siglo XXI.
- Blackburn, R. (2015). El barroco colonial como modernidad alternativa. En R. Serur (Comp.), *Bolívar Echeverría: Modernidad y resistencias*. UAM-ERA.
- Buci-Glucksmann, C. (1994). *Baroque reason: The aesthetics of modernity*. Sage.
- Buci-Glucksmann, C. (2006). *Estética de lo efímero* (S. E. Espinosa, Trad.). Arena Libros.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes* (N. Rabotnikof, Trad.). La balsa de Medusa.
- Debord, G. (1998). *Comments on the society of the spectacle* (M. Imrie, Trad.). Verso.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue: Leibniz y el barroco* (J. Vázquez y U. Larraceleta, Trans.). Paidós.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad barroca*. Era.
- Federici, S. (2014). *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*. Autonomedia.
- Fujita Hirose, J. (2014). *Cine-capital: Cómo las imágenes devienen revolucionarias* (S. Puente, Trad.). Tinta Limón.
- Hanfling, O. (1994). *Philosophical aesthetics: An introduction*. The Open University.
- Hauser, A. (1951–1969). *Historia social de la literatura y el arte* (Vols. I–III). Guadarrama.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. (Joaquín Cha- morro Mielke, Trad). Akal.
- Jameson, F. (1996). *Teoría de la posmodernidad* (C. Montolío & R. del Castillo, Trans.). Trotta.

- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio* (M. García Morente, Trad.). Espasa Calpe.
- Karatani, K. (2017). *Nation and Aesthetics* (J. E. Abel, D. H. Tsen y H. Yoshikuni, Trans.). Oxford University Press.
- Karatani, K. (2020). *Transcrítica: Sobre Kant y Marx* (A. Torres Gaxiola, Trad.). UNAM.
- Kraniauskas, J. (2012). *Políticas literarias: Poder y acumulación en la literatura y el cine latinoamericanos*. FLACSO.
- Kraniauskas, J. (2019). A monument to the unknown worker: Roberto Bolaño's 2066 (2004) as noir and as installation. En E. Segre (Ed.), *Mexico noir: Rethinking the dark in contemporary writing and visual culture*. Peter Lang.
- Lukács, G. (1970). *El alma y las formas; La teoría de la novela* (M. Sacristán, Trad.). Grijalbo.
- Lukács, G. (1966). *Aportaciones a la historia de la estética* (Obras completas, Vol. 17). Grijalbo.
- Lyotard, J.-F. (1993). *Lessons on the analytic of the sublime* (E. Rottenberg, Trad.). Stanford University Press.
- Marx, K. (2011). *El capital: Crítica de la economía política* (Vol. 1, P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1976). *On literature and art*. Progress Publishers.
- Monsiváis, C. (2008). ¿Cómo se dice OK en inglés? (De la americanización como arcaísmo y novedad). En B. Echeverría (Comp.), *La americanización de la modernidad* (pp. 97–121). UNAM-ERA.
- Platón. (1986). Hipias mayor. En *Diálogos III* (M. Martínez Hernández, Trad.). Gredos.
- Rancière, J. (2004). *The politics of aesthetics* (G. Rockhill, Trad.). Continuum.
- Rancière, J. (2012). *El malestar en la estética* (M. Petrecca, L. Vogelfang y M. G. Burello, Trans.). Clave Intelectual.
- Sadoul, G. (2010). *Historia del cine mundial: Desde los orígenes* (F. M. Torner, Trad.). Siglo XXI.
- Virilio, P. (1989). *War and cinema: The logistics of perception* (P. Camiller, Trad.). Verso.
- Virilio, P. (1998). *Estética de la desaparición* (N. Benegas, Trad.). Anagrama.
- Virilio, P. (2006). *Ciudad pánico: El afuera comienza aquí* (I. Kon, Trad.). Libros del Zorzal.

Simpoiéticas Espectrales: Acontecimientos, Tramas y Compostaje de Vida

Spectral Sympoiesis: Happening, Schemes and Life Composting

Recibido: 28/02/2026 Aceptado: 02/06/2026

María Paula Vanegas

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0009-0002-7280-2822>
mpvanegasf@gmail.com

Xavier Alejandro Karolys Yáñez

Universidad de Buenos Aires - Buenos Aires, Argentina
<https://orcid.org/0000-0003-1985-9651>
jkarolys88@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9736>

Resumen

El siguiente escrito hace el intento de relatar las otrxs narrativas que se posibilitan por fuera del lenguaje dado. Dejamos que surjan vidas-muerte siempre entrelazadas en los intersticios de la letra, en lo que adviene bajo el nombre de simpoiéticas-espectrales. Arriesgamos la seguridad que nos da la lengua, la clausura de la comodidad, para desplazar posibilidades (im)posibles de lo que se articula en los marcos que nos configuran. Recuperamos la imaginación de otrxs sucesos que insisten y desbordan toda formulación, sobrevivir-con, vestigios espectrales de sutiles gestos que se entretejen en la fragilidad. Se vuelve insostenible decir -Yo- cuando emerge con otrxs, de nombrar a lo individual sin la intra-acción, o de perpetuar la ilusión del hombre por encima del resto.

Palabras clave: Simpoiesis, espectralidad, narrativas, intra-acción, acontecimiento.

Abstract

The following document attempts to convey other narratives that are only made possible outside the given language. We let the life-death continuum emerge always interwoven in the interstice of the letters, in what arrives under the name of spectral-sympoiesis. We risk the security that our language brings us, the discontinuation of commodity, to displace (im)possible possibilities of what can be articulated within the frameworks that define us. We recover the imagination of other events that insist and flood all attempts at formulation, survive-with, spectral vestiges of subtle gestures that are woven in fragility. It becomes unsustainable to say «I» when other emerge with it, to name individuality without intra-action, or perpetuate the illusion that mankind is on top of the rest.

Keywords: Sympoiesis, spectrality, narratives, intra-action, happening.

Introducción

Para esta investigación nos ubicamos en un híbrido entre dos teorías, un híbrido que nos ayuda a hablar de las cosas que realmente nos importan, un híbrido que nos permite tejer la posibilidad de una nueva escritura; una escritura no mortífera, no individualizante, no servil a los sentidos del poder que problematiza el habitar el mundo a nuestro alcance. Hacemos un híbrido entre el posestructuralismo y los nuevos materialismos, establecemos una coexistencia entre la teoría de Derrida con la de Haraway y Barad; entre la crítica a la metafísica occidental y sus sentidos, y la materialidad de la lengua y la agencia de los objetos.

Simpoiesis es un término que nace de la necesidad de nombrar algo distinto a la autopoiesis, la necesidad de hablar de sistemas colectivos que no obedecen a límites espaciales y temporales autodefinidos. Es la imposibilidad de la existencia de organismos individuales que se sustenta no solo en fundamentos filosóficos, sino desde la biología y la física cuántica. La vida no existe flotando en vacío, sino en un sistema complejo de dependencia y sostén-con el resto de cosas. Haraway (2019) nos habla de la simpoiesis como estos sistemas que cambian nuestro paradigma individualista. De manera similar, Barad trabaja este hecho diciendo que las entidades y acontecimientos solo surgen de y por la intra-acción (no interacción) que hay entre ellxs¹. La diferencia entre los agentes se da únicamente en sentido relacional, no en un sentido absoluto, «las agencias solo son distintas en relación con su entrelazamiento mutuo; no existen como elementos individuales» (Barad, 2010, p. 6). La existencia sería, entonces, indeterminada y discontinua. Cambia constantemente y nunca adquiere una forma definitiva;

lo cual implica que la identidad del sí-mismo que llamamos «propia» es un imposible.

Por otro lado, si tuviéramos que arriesgar alguna definición de lo espectral señalaremos que la vida transcurre a condición de muerte. Cuya finitud, frágil-mortal, sobrevive en el asedio de lo póstumo. Derrida señala que todos somos espectros porque transcurrimos entre la vida y la muerte, y en cuanto mortal para otrxs mortales donde ya estamos muriendo, la presencia es desplazada; nunca presente como tal porque devenimos en la inminencia del acontecimiento. Esta aparición furtiva se despliega en varios tiempos, desde el sobrevivir-con hasta el ser-con-los-espectros. Alianzas de una promesa que no es secreta, una promesa que convoca antes de tiempo donde se teje un «estar ahí» no sincrónico, el cual posibilita las fuerzas de continuidad, antes y después de toda despedida.

Proponemos entonces el término «simpoiéticas espectrales» para atender a la vida no como una propiedad individual ni exclusivamente humana, sino como una micropolítica de la fragilidad que emerge de entramados materiales heterogéneos. Desde esa exposición compartida de la finitud, el «estar ahí» deviene en una práctica relacional de sostén mutuo desde la cual la supervivencia se torna posible. Buscamos desplazarnos hacia aquello más-que-humano, allí, donde las categorías de sujeto y objeto, interioridad y exterioridad, dejan de operar como verdades naturales para mostrarse como ficciones al servicio de una racionalidad antropocéntrica, colonial y extractivista. La simpoiética espectral no busca constituirse como un concepto cerrado, sino como una apertura ético-política hacia la vida misma, hacia un lugar donde el Yo deja de ocupar el lugar de soberanía.

Siguiendo las huellas del posestructuralismo derridiano, esta investigación se aproxima a la deconstrucción no como un método rígido, sino como una práctica crítica de lectura y escritura orientada a interrogar las formas

¹ El uso de lenguaje inclusivo en este trabajo responde a una decisión ético-política orientada a desestabilizar las formas binarias y androcéntricas del lenguaje, tensionando los regímenes de inteligibilidad que producen, ordenan y jerarquizan vidas.

tradicionales de organización del conocimiento y a desestabilizar las oposiciones binarias heredadas de la metafísica occidental. En diálogo con la propuesta de los nuevos materialismos, esta perspectiva permite pensar la existencia desde entramados relacionales donde cuerpos, afectos, materialidades y territorialidades emergen de manera intra-activa y mutuamente constitutiva. En este sentido, siguiendo a Karen Barad (2010), aquello que podría interpretarse como una «falta de certeza epistemológica» remite, más bien, a una «indeterminación ontológica», es decir, a la imposibilidad de concebir la existencia como plenamente dada, estable o clausurada.

Lenguaje, colonialidad y producción del sujeto en la metafísica occidental

«En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios» (Juan 1:1-14). Cuando nombro Yo y aparece el Otro por fuera de mí, se forja la diferencia. El Otro me mira desde su lejanía corporal que tiene bordes claros y estables. Hacemos relación y somos nosotros, pero es una falsa conjunción, hasta cuando el Otro me deje y, por fin, vuelva a ser Yo. Siempre Yo, desde mi nacimiento. Yo, hasta el día de muerte, donde mi identidad se reproducirá como lo mismo hasta la eternidad. ¿A dónde va el Yo cuando muere?

El lenguaje es lo que ha posibilitado nombrar al Yo, dentro de sus letras se encuentran las huellas de su identidad. El lenguaje nos separa de los animales, dicen, y es la prueba de que somos seres intelectualmente superiores. El hombre crea la lengua, dicen, y en la lengua nos creamos. Pero hay cosas implícitas en este lenguaje, cosas siniestras que no son evidentes. El lenguaje dice nombrar todo lo existente, cuando nombramos algo significa que lo conocemos, lo atrapamos, pero ¿qué es lo que el

lenguaje atrapa realmente del existente? Nuestro lenguaje le quita la agencia a todo eso que es Otro: lo animal, lo vegetal, lo mineral, lo racializado, lo queer, lo extraño. Y, de la misma manera, nuestro lenguaje carece de palabras, incluso de letras, para hablar estas cosas. Lo nombra solo como una diferencia, lo limita y lo esconde. Todo con la finalidad de seguir reproduciendo la misma cosa: El hombre moderno y todo lo que él implica; Un-sentido.

¿Por qué de dónde proviene nuestro lenguaje? Nosotrxs, hispanohablantes hablamos de «nuestro» lenguaje. El español que nos enseñan desde niños, la ortografía y la gramática. Llevamos diccionarios de la lengua española en nuestras mochilas del colegio. Fuimos corregidos por pronunciar «haiga» o «entendistes». Nos retaron por decir «guagua» y «achachay», porque tenemos que hablar «bien». Ahora nos dicen que corrompemos el lenguaje cuando decimos «elle» u «otrx». ¿Qué es hablar bien? «Nuestro», si es que puede ser nuestro, lenguaje es herencia de la colonización, de la violencia del progreso y del modernismo. Hablar «bien» es seguir las leyes de este amo, es aceptar su sentido ya sea en la cotidianidad, en la ciencia o en la academia. «Nuestro» lenguaje vino en barcos, nos obligó a olvidar otras lenguas y nos prohíbe imaginar lenguas nuevas. Hay quienes mueren en nuestro lenguaje; hay quienes ni siquiera aparecen en él. Hay flujos de vida-muerte inmensos en los silencios entre las palabras, vidas ocultas, potenciales borrados; pero las huellas, las marcas quedan. Marcas imborrables, como las letras de una lápida gastada o como lo que se lleva una ola, escrito en la arena.

Antes de comenzar, donde el inicio se difiere, arriesgaremos el aliento al borde de los labios; destino extrañamente desplegado desde la sobre-vida, como aquella confesión que habla y habita desde el estremecimiento. Al filo de este escrito, en la heterogeneidad de lo que se discute, expone y reflexiona, alberga «más de una lengua»; espacios (in)finitos pero a la vez

finitos en la entonación de los sonidos, del canto, de los gestos y de las palabras. Esto nos lleva a preguntarnos ¿quién habla cuando digo estas palabras? Hablan nuestras historias, los afectos, las huellas, las cicatrices, nuestros muertos, nuestra cultura, la geografía, es decir, quien menos habla es él Yo. No hay Un-Sujeto de la enunciación sino que se trata de espacios correlativos mundanos, extraordinariamente parasitados, que conllevan la impronta de la promesa en la multiplicidad que los reside; ahí, en el flujo de mundxs donde los acontecimientos anudan tejidos y humedecen el movimiento de vida-muerte, como si habláramos en lenguajes espectrales.

Evocar al espectro no conlleva aludir a un discurso idealista o dicotómico, en el que nos referimos a lo abstracto en contraposición a la materia. Hablar de lo espectral es hablar de la materialidad, de la vida en su intensidad. Este asedio es la condición constitutiva de la finitud, como lo dijimos anteriormente, es esa aparición furtiva del sobreviviente cuya posibilidad viene de antemano, todxs nosotrxs la transitamos; estamos entre la-vida-la-muerte, sobreviviendo en la apertura del acontecimiento, pero también de la promesa. Señala Derrida (2007) que: «somos supervivientes con la sentencia en suspenso» (p. 22), es así que esa (re) aparición disloca la metafísica de la presencia deconstruyendo toda ontologización. De ahí que la espectralidad señala el pensamiento del acontecimiento, de la huella, que no es sino huellas de huellas, tanto del pasado como del por-venir; lo que nos lleva a señalar que todo vínculo está atravesado entre la-vida-la-muerte y, en esa posibilidad del «entre», el asedio está antes y después de todo adiós.

En sí, nuestros vínculos siempre-ya están atravesados por la muerte, por lo cual, en todo lenguaje hay un resto que conlleva la ausencia en su exposición. Y, en esa experiencia fugitiva de alguna intimidad errante, las relaciones recorren su intensidad haciendo visible el origen tachado de una sola lengua, porque

ella se encuentra extremadamente parasitada. Derrida (1997), arriesga dos proposiciones: «nunca se habla más que una sola lengua. Nunca se habla una sola lengua» (p. 19). Aunque el enunciado parezca contradictorio, hace recaer en que la lengua es la lengua del otro. No hay propiedad porque ella está afectada por la misma ex-apropiación al remitir siempre a otra parte. Si bien la experiencia podría considerarse «autónoma», todo lenguaje señala la hetero-convocatoria que hace posible la articulación, no solo de la marca, sino del pliegue que se desplaza en el espacio de relación.

En la medida en que se piense que las palabras son dadas, la lengua del amo ha triunfado. Vivimos en el automatismo de la letra, pensando en ella como algo natural, como algo que existe por nosotrxs y que cumple la función de comunicar algo, sin percibir más profundamente sus implicaciones para la existencia de un sujeto que está-ya sujetado a ella. Tal es el caso que acatamos sus normas sin problematizarlas, asumiendo sus formas, marcas y significados.

Fallamos en entender que en ella existe el sello de la metafísica occidental que plantea Un-sentido, ya que, históricamente, se ha centrado en la remisión de una realidad «objetiva», una realidad originaria, naturalizando así una violencia jerárquica desde el resguardo de lo identitario. Un-sentido, incuestionable, indiscutible, homogéneo y estable. Una ficción. En el marco de esta operación se desvía la dimensión política del lenguaje en aras de servir al biocapitalismo bajo una ficción que oculta su repercusión; esta captura y se arroga el derecho de administrar la vida al hablar en clave dicotómica.

La (im)posibilidad, el asedio del espectro en la lengua

«Sí, no tengo más que una lengua; ahora bien, no es la mía» (Derrida, 1997, p. 14). El

lenguaje teje flujos de vida-muerte justamente porque hay vidas ocultas en estos tejidos y muertes cuyos restos pueden encontrarse en los intersticios de las letras; restos que buscan ser desaparecidos y que resultan imposibles de ser recuperados. Sin embargo, no nos interesa resucitarlos, no queremos un retorno (im) posible de lo que ha muerto. Queremos discutir en estos intersticios y conversar con los espectros para posibilitar tejer, a partir del acontecimiento, algo en la letra que nos permita reconciliarnos con eso que ha muerto, y que fue necesario que muriera para la letra. Letra muerta, texto asesino y espectralidades que proyectan otrxs vidas posibles.

Advierte Frantz Fanon (1983) que el mundo colonizado es un mundo cortado en dos; esta es una asignación histórica en la que se ha infiltrado un modo de lo común sangriento bajo la estructura colonial al contraponer lógicas binarias como lo Uno y lo Otro. Donde lo Uno se erige como soberano y lo Otro queda excluido, pero servil a las estructuras de poder. Este régimen de opresión consigue disfrazar la violencia y la exclusión al proclamar la idea «universal» de lo humano, pero si consideramos unos rasgos mínimos de aquella concepción antropocentrista, nos vamos a encontrar con que se habla de un humano en específico: el único que posee agencia, que puede hacer uso de la razón y que tiene el poder. El varón heterosexual hijo de la modernidad.

El lenguaje, su lenguaje, nos propone alternativas infernales que dan la ilusión de la elección y libertad, sin embargo, lo que propone es siempre lo mismo. Cuando hablamos de Un-sentido, nos referimos a esta falsa ilusión de elección. El lenguaje siempre reproducirá ese sentido, esa identidad, ese varón. «Aceptar se ha vuelto un imperativo» (Stengers y Pignare, 2018, p. 62). Abrir las posibilidades de nombrar eso que no aparece como posible en el lenguaje, es abrir la posibilidad de una verdadera elección, de un nuevo mundo posible. Sin

embargo, esto no es lo deseable a los ojos del poder. La falta de imaginación para nombrar cosas nuevas es parte de nuestra sujeción, y no solo eso, sino que descartamos inmediatamente cualquier cosa distinta como lo (im)posible.

De manera comparable ocurre cuando escuchamos «Ese idioma es la llave para abrir las puertas del mundo», ahí podemos preguntarnos ¿Qué mundo?, y si se asume que hay una llave. ¿Qué implica eso? Resulta importante señalar los múltiples signos de Un-mundo-colonial que se infiltran masivamente, reforzando el sometimiento y que responde claramente a un modo de producción concreto. De ahí, por ejemplo, que cuando hablamos de propiedad inmediatamente se relaciona con propiedad privada y no colectiva. Ahora pensemos en libertad, ¿Qué evoca esto? Por un lado, cae como trueno la libertad de mercado cuando podríamos haberla pensado como libertad de toda enajenación. De este modo, lo que se evidencia es un extractivismo de la palabra que censura su polisemia para usarla de una manera muy particular, adaptándose a determinadas narrativas cómplices del status quo.

La vida, por otro lado, se manifiesta en la imposibilidad. La materia se organiza y se reorganiza constantemente en entrelazamientos que posibilitan la existencia y que sobrepasan por mucho las concepciones binarias que heredamos de la metafísica de Occidente. Las relaciones entre múltiples estados de la materia son relaciones irreductibles. Karan Barad (2010) analiza a nivel cuántico esta existencia: «No hay una línea divisoria fija entre «yo» y «otro», «pasado» y «presente» y «futuro», «aquí» y «ahora», «causa» y «efecto»» (p. 38). Si los elementos de un conjunto son solo distintos a nivel relacional, la propia estructura individual del sujeto moderno no es más que una ficción relacional. Ante el orden del sentido, los flujos de vida-muerte son des/orden; ante la continuidad mecanicista de la lógica y de la razón, las partículas están sujetas a dis/continuidades;

ante la estabilidad de la identidad humana, la materia está dispuesta a una in/estabilidad. El sujeto humano, sujetado al único sentido de sus lenguas, da forma a una identidad imposible, siempre estable, siempre dominante, pero cómo dice Paul Klee citado por Ingold (2011) «La forma es el fin, la muerte. Dar forma es movimiento, acción. Dar forma es vida» (p. 1).

La espectralidad se manifiesta en esta (im)posibilidad que desborda la letra más allá de toda materia inerte y de toda presencia plena. La escritura nombra, pero al mismo tiempo deja lugar para aquello que se retira, la huella de lo indeterminado, la x que desorganiza el dualismo del a/o y fractura toda pretensión de identidad estable. La espectralidad habita la temporalidad de aquello que nunca termina de presentarse, la presencia del otro en el Yo, las marcas de las garras de un animal sobre el lodo seco. Allí, la escritura deja de pertenecer exclusivamente a lo humano y se abre a una red de huellas, afecciones y coexistencias que vuelven imposible pensar el Yo como unidad autónoma.

Estamos obligadxs a existir dentro del pensamiento de la metafísica de la presencia, solitaria e individualizante con una forma determinada, terminada y presuntamente eterna. El sujeto que deja de creer en dios se encuentra con que no hay nada después de la muerte. El hombre muere hombre y nunca fue, ni será, nada más. Sin embargo, si aprendemos a leer estos intersticios en la letra, estos espacios que escapan a la lógica de Un-sentido, nos toparemos con los espectros. Espectros siempre en mí, indisociables, imposibles, nunca presentes, pero nunca ausentes, que nos insertan en otrx tipo de pensamiento, en un sobrevivir-con que, a diferencia del hombre moderno, no puede prescindir del resto para ser en el presente.

El otro, la espectralidad y otrxs posibilidades de existencia

Todo es relación, todo es intra-acción. Incluso esto que consideramos lo más íntimo ya está plagado de espectros ajenos, otrxs, que nunca podremos incorporar como propios por completo. Es imposible para el Yo expulsar en su totalidad al Otro, ya que yo es por el otro. En la misma diferencia que expulsa lo ajeno se tejen las coordenadas de nudos, encuentros y espasmos que no pueden ser desenredados entre sí. La ficción autopoética del hombre es el verdadero imposible. «Los bichos se interpenetran unos a otros, se rodean en bucles y se atraviesan mutuamente, se comen entre sí, se indigestan, se digieren y se asimilan parcialmente, estableciendo arreglos simpoiéticos conocidos como células, organismos y ensamblajes ecológicos» (Haraway, 2019, p. 100).

Cuando la voz tiembla, cuando se entrega al riesgo de la vibración, como quien se desarma al borde de sí mismo, ese estremecimiento nos recuerda también las intensidades que recorren; por ello, habría toda una micropolítica que palpita o delira desde agentes colectivos de enunciación: comunidad-ensambles-territorios-lenguas. Qué pasaría sí, como Deleuze (1996) advirtió, el tartamudeo no se trata de un diagnóstico de trastorno de fluidez verbal sino de creación, donde las reverberaciones desmantelan la opresión conceptual para dar cuenta de su polisemia, por lo tanto, de su potencia. De hecho, Monique Wittig (2006) comparte esta idea señalando que los balbuceos dan un rodeo para reactivar constantemente letra y sentido, ya que, la conciencia de la opresión no es solo una lucha contra la opresión, sino que supone también una transformación política de los conceptos. Quizás, al balbucear reinventamos otrx lengua que acoge en esa desaceleración desplegando pulsos, flujos, pliegues y fugas; dis/continuas e intermitentes pero hospitalarias.

Incluso, nos atrevemos a decir, por medio del estremecimiento de la fragilidad como de su potencia, que la experiencia del lenguaje se abre anunciando las vidas-muertes de historias y de alianzas que intra-accionan, cuya posibilidad se trenza sobreviviendo-con antes de su primera aparición. Aquella compañía da lugar a otrxs lenguajes tentaculares, desestabilizando así la narrativa especista porque en los nudos poliespaciales y politemporales se encuentran otrxs registros, otrxs relatos que llaman en la promesa. Y si la promesa es la condición misma del lenguaje, podríamos hablar de relaciones *simpoiéticas-espectrales* para aludir a la vida misma, donde los vínculos de devenir-con asedian in-tempestivamente, abriendo espacios para que broten las humusidades compostables que tanto Haraway (2019) enfatiza; aquella sobrevida, ese vivir-con después de la muerte que promete continuar hasta la última palabra de la frase.

Otrxs letras, otrxs palabras, otrxs lenguajes, otrxs vidas que se encuentran clausuradas, aisladas, externalizadas, automatizadas, demovidas, oprimidas, violentadas y así hasta el infinito. Vidas que existen, pero se ignoran, huellas que re-escriben en la intra-acción, sistemas complejos que viven, sobreviven y se destruyen constantemente. Diferentes horizontes de posibilidad.

Los Mundos Mortales no se crean a sí mismos; no importa la complejidad ni los múltiples niveles de los sistemas; no importa cuánto orden pueda llegar a producirse del desorden, en generativas y autopoieticas averías y reactivaciones del sistema a mayores niveles de orden. Los sistemas autopoieticos son interesantísimos (...).

Pero no son buenos modelos para mundos vivos y agonizantes y sus bichos. (Haraway, 2019, p. 63)

De ahí que tal vez sea necesario devolver la palabra a los fantasmas...

Simpoesis-espectral, tramas afectivas de la cotidianidad.

Hablar de simpoiética-espectral, de sobrevivir-con es una conversación constante con todx lo existente, un desdibujar de temporalidades, formas, sentidos y aprender a existir en conjunto con lo que nos rodea, no sobre ello. Un nuevo lenguaje, multi-lenguaje, una multitemporalidad. La posibilidad de cederle la palabra a bichos, rocas, raíces, espectros.

Si el hombre ha escrito historias de sus héroes, sus conquistas y sus proezas durante siglos, estas historias no nos han traído nada más que domesticación en forma de entretenimiento y pretensión de verdad. «Es el relato lo que hace la diferencia. El relato que ocultó mi humanidad de mí misma, el relato de los cazadores de mamuts contó sobre golpear, empujar, violar y matar...» (Le Guin, 2022, p. 35). Lo que la simpoiética-espectral pone en cuestión no es solamente un relato, sino la arquitectura misma que hizo pensable al Yo como centro autosuficiente, dejando entrever las tramas de exposición, dependencia y apertura que ya habitan toda existencia.

Pero para ejemplificar esto y no caer en la alta abstracción filosófica de la metafísica occidental y comprobar que efectivamente esto que decimos es mundano, es cotidiano y está en todas partes, enfatizamos que los humanos no son los únicos que escriben. Hay escrituras que se remontan al nacimiento de nuestro universo, a un tiempo profundo y son huellas que anudan tejidos incesantes, (in)finitos.

Lxs rocas portan relatos, seres aparentemente inanimados, aburridos e inconsecuentes y nos daremos cuenta de que ellxs escriben acerca del mundo, el pasado, las posibilidades de la existencia, el futuro y escriben también de nosotrxs.

La piedra caliza es una roca sedimentada, testigo silencioso del sedimento que la forma, espectros. Ellx está en un proceso de

intra-acción intempestiva que escribe constantemente en su cuerpo. Podemos encontrar fósiles de animales, vegetales y minerales dentro de su corporalidad sedimentada, todo un entramado de vida-muerte que nos cuenta de tiempos inmemorables y se escribe en la materia. Ahora, si uno se encuentra en el lugar correcto, podrá encontrar una franja de barro oscuro entre la roca, a esta la conocemos como el límite K/T. Si hiciéramos el ejercicio consciente de interesarnos por estas rocas y su relación en el mundo y con el mundo que la rodea, si pudiéramos pensar en ellas como más que seres inertes, en fijarnos en lo particular de la franja oscura que la atraviesa, podríamos darnos cuenta de que por encima de la franja la piedra ha sedimentado fósiles que nos cuentan de eras de antaño, pero que por debajo todo esto desaparece inmediatamente. Podríamos también caer en cuenta del hecho bizarro de que la franja contiene cantidades absurdas de iridio o cuarzo chocado.

El límite K/T es una escritura *simpoiética-espectral* que relata el fin del periodo cretácico y el inicio del período paleógeno, la era de extinción de los dinosaurios. ¿Pero por qué, aparte de su aporte a la geología y al saber científico, nos interesan tanto estas rocas? Generalmente relegamos a la ciencia este tipo de lecturas, vemos el valor en explorar a los objetos solo en la medida en que estos nos aportan conocimiento. Usamos luego este conocimiento para ejercer nuestro lugar como soberanos sobre lo existente. Y sin embargo, las rocas se dejan leer de otros modos: como poesía, como relato.

La historia que se escribe en su cuerpo nos cuenta del balance de la vida en la Tierra que se viene escribiendo desde hace siglos, sin una finalidad, sin pretensión de saber, solo existe, deviene en intra-acción con todo y muestra las marcas de espectros de un mundo intensamente interconectado. A pesar de ser una escritura que nos narra la historia, esa no es la finalidad del relato de las rocas. De hecho, no hay

finalidad en su escritura. Las rocas no escriben para generar conocimiento o para hacer conversación con nosotros. Ellas ya se encuentran en relación con todo lo existente y la escritura se genera a partir de allí como un resto.

Generalmente vemos en los objetos solo en la medida en que podemos atrapar algo de ellas, siempre en externalidad, ejercemos nuestro lugar como soberanos en este gesto. Pero la trama de las escrituras *simpoiéticas-espectrales* son relatos vida-muerte, de existir siempre-con, de la imposibilidad de la existencia individual de una forma de la materia. El reverso del relato que conocemos. Entendemos en su escritura la fragilidad de la existencia, de la forma y de la inminencia del cambio; afectaciones que le suceden a las bacterias más insignificantes, hasta los grandes mamíferos. Entendemos aquí la imposibilidad de un Yo sin el Otro. Se marca en el iridio del límite K/T la polisemia de la vida.

Si las rocas nos invitan a pensar otros lenguajes, otra agencia, percibamos también lo que la tierra murmura, sostiene y transforma. Allí, entre la tierra donde palpita otro tipo de acontecimiento: no el de la permanencia, sino el del entramado viviente. Nos referimos a la red micorrízica, esa asociación simbiótica donde raíces, microorganismos, hongos y animales se entrelazan en vidas compartidas.

No hablamos de elementos aislados, sino de cuidado, de comunicación e interdependencia. Lo que acontece no puede reducirse a un esquema funcional porque no hay un centro, ni un orden determinado. Hay flujo, afectación, contaminación y alianzas en movimiento que se rehacen constantemente sobreviviendo-con otros. Por ejemplo, cuando un árbol enferma, otros lo sostienen enviándole nutrientes, agua y compuestos a través de esta red. Incluso, cuando una amenaza se acerca, se esparce una especie de alarma para resistir y acompañar en posibilidades de vida.

De esta manera, cuando un hábitat ha sido violentado, por ejemplo, con extracción minera

o incendios, el suelo pierde gran parte de sus nutrientes y, por lo tanto, de vida que se solía sostener. Acá es donde intra-acciona este rizoma viviente para conectar y ayudarse mutuamente a sobre-vivir en condiciones de ruinas capitalistas, como diría Ana Tsing (2023).

Por ello, habría algún lenguaje ya-diferido, desplazado y espectral; archi-escritura que lleva consigo la huella de otrx. Colectividades inestables, frágiles que acompañan ante la muerte, comunidad acontecimental de algún estar-ahí en el intersticio del contagio. Complicidad porosa, contaminante, que despliega la posibilidad misma de la apertura incondicional al otrx, otrx que me habita desde siempre, siempre otrx, más que otrx.

En el texto del antropólogo Tim Ingold (2022) «Devolviendo la vida a las cosas», un pasaje dice lo siguiente:

Supongamos que focalizamos nuestra atención en un árbol particular. Allí está, arraigado a la tierra, el tronco erguido, ramas extendidas, meciéndose en el viento, con o sin brotes y hojas (...) ¿es el árbol, entonces, un objeto? En tal caso, ¿cómo deberíamos definirlo? ¿qué es árbol y qué no-árbol? ¿dónde termina el árbol y comienza el resto del mundo? (...) ¿es la corteza, por ejemplo, parte del árbol? Si tomo un pedazo encontraré sin duda que está habitado por muchas pequeñas criaturas que excavaron por debajo de ella e hicieron sus hogares. ¿Son ellos parte del árbol? ¿Y qué sucede con las plantas que crecen en la superficie exterior del tronco? Incluyendo al pájaro que construye su nido allí, o el viento que mece sus ramas y resuena el crujido de las hojas. (...) me lleva a concluir que el árbol no es un objeto, sino una cierta reunión de los hilos de la vida (p. 4).

Quizás, lo que se deja entrever es aquella red de filamentos que permite el flujo o incluso la donación, acontecimiento y don que arriesga a cada instante, acontecimiento de vida que rompe con la idea de organismos individuales y autónomos. Más bien, se posibilita la percepción de que siempre-ya acontecen relaciones contaminantes desde la vulnerabilidad. Pensar en términos de vulnerabilidad es pensar en la vitalidad misma de la vida-muerte que se sostiene desde el cuidado-con.

No queremos plantear que hemos descubierto algo nuevo, tampoco que es posible para nosotrxs plantear crear algo similar a lo que ya existe previo al lenguaje que llamamos propio. Nosotrxs podemos percibir, a pesar de nuestra condición humana, de nuestras letras limitadas y de nuestro saber sesgado. Podemos aprender a leer y escribir en los tejidos de lo existente, lo que requiere de un esfuerzo deconstructivo de la metafísica occidental que plaga los sentidos de nuestrx pensamiento. Se posibilitan aperturas de flujos y tejidos no a través de conocer el mundo como objeto, sino de estar atravesadxs en un *simpoiética-espectral*, hacia, lo que, es más-que-humano, inserto en una vida-muerte, lo que nos impide nombrar un yo individual, o lo que nos impide decir Yo por fuera del Otro. Esto que se sostiene en la trama de la vida, no como una acción sino como la operación colectiva de algo que ya está constantemente sucediendo. Esta trama está siempre intra-accionando, es decir, hilando relaciones con otrxs; no porque queremos posibilitar algo distinto, sino porque es desde allí que la vida logra sostenerse. Este tejido relacional configura otrxs modos de estar en el mundo. Percibir que toda existencia acontece relacionalmente abre la posibilidad de imaginar/recomponer modos plurales de lo vivible, allí donde la existencia continúa recomponiéndose entre ruinas, materia y afectaciones.

Referencias

- Barad, K. (2010). Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. Trad. Alejo Stark. *Derrida Today*: 3(2), 240–268. <https://livingbooksaboutlife.org/pdfs/barad.pdf>
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y Clínica*. Editorial Anagrama. https://esquizoanalisis.com.ar/wp-content/uploads/2022/11/deleuze_critica_clinica.pdf
- Derrida, J. (1997). *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Ediciones El Manantial.
- Derrida, J. (2007). *Aprender por fin a vivir*. Amorrortu.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. https://materiales.untrefvirtual.edu.ar/documentos_extras/1027_Problemas_de_historia_politica/Lecturas_Clase_2/Fanon_Frantz.pdf
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición Consonni.
- Ingold, T. (2011). *Devolviendo la vida a las cosas: Enredos creativos en un mundo de materiales*. (A. Auteri, Trad.). Realities Working Papers, 15.
- Le Guin, U. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción*. Rara Avis Editorial.
- Stengers, I y Pignare, P. (2018). *La brujería capitalista*. Hekht libros.
- Tsing, A. (2023). *Los hongos del fin del mundo*. Caja Negra Editora.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. EGALES. https://om.juscatamarca.gob.ar/libros/Monique_Wittig_-_El_pensamiento_heterosexual_y_otros_ensayos.pdf

Entre la nube y la tierra: la materialidad de lo digital en disputa

Between the Cloud and the Earth: The Materiality of the Digital in Dispute

Recibido: 16/03/2026 Aceptado: 21/04/2026

Isaac Carbajal

Universidad Católica del Maule - Talca, Chile
<https://orcid.org/0009-0001-7022-4822>
isaac.carbajal@alumnos.ucm.cl

Pablo Ruiz Osuna

Universitat Rovira i Virgili - Tarragona, España
<https://orcid.org/0000-0001-5510-8981>
pablo.ruiz@urv.cat

Santiago Andrés Ullauri Betancourt

Universidad Hemisferios - Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0003-0858-3178>
santiagou@uhemisferios.edu.ec

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9797>

Resumen

El presente artículo redefine la pregunta por la materialidad de lo digital a partir de una genealogía del dualismo filosófico occidental. La aparente inmaterialidad de lo digital constituye la continuación de la visión dualista bajo nuevas formas técnicas. A través del diálogo crítico con diversas perspectivas filosóficas, fenomenológicas y materialistas, el artículo sostiene que lo digital es materia mediada, y que la diferenciación ontológica entre lo material y lo digital es un constructo teórico errado. Esta diferenciación se vuelve vaporosa e irrisoria cuando nos adentramos en el futuro de lo digital como son los mundos virtuales y el metaverso demostrando que cuando la interacción digital alcanza suficiente inmersividad, las categorías heredadas pueden quedar superadas. Por último, el artículo concluye con la necesidad de repensar las categorías existentes, a fin de construir categorías genuinamente nuevas, capaces de dar cuenta de entidades que son, simultáneamente, materia y código, cuerpo y dato, territorio y red.

Palabras clave: digital, material, inmaterial, mundo virtual, metaverso, bot, robot.

Abstract

This article redefines the question of the materiality of the digital by tracing the genealogy of Western philosophical dualism. The apparent immateriality of the digital constitutes a continuation of the dualist vision under new technical forms. Through critical engagement with various philosophical, phenomenological, and materialist perspectives, this article argues that the digital is mediated matter and that the ontological differentiation between the material

and the digital is a mistaken theoretical construct. This differentiation becomes vague and trivial when we delve into the future of the digital, such as virtual worlds and the metaverse, demonstrating that when digital interaction reaches sufficient immersion, inherited categories can be surpassed. Finally, the article concludes by emphasizing the need to rethink existing categories to build genuinely new ones capable of accounting for entities that are simultaneously matter and code, body and data, territory and network.

Keywords: digital, material, immaterial, virtual world, metaverse, bot, robot.

Introducción

La pregunta por la materialidad de lo digital no nace con internet ni con la computación. Hunde sus raíces en una de las operaciones filosóficas más persistentes y consecuentes de la tradición occidental: la separación entre aquello que piensa y aquello que ocupa lugar en el mundo. Antes de que existiera un bit, ya existía la convicción de que hay dos tipos de realidad irreductibles entre sí. Platón había establecido que el alma obedece a una naturaleza de orden distinto y superior a la del cuerpo. Es a través de ella como el ser humano puede alcanzar la verdad, pues la razón libera al sujeto de las limitaciones de la materia sensible (Ebrey, 2017).

Por ende, abordar la pregunta de si lo digital es también material exige, en primer lugar, resistir la tentación de tratar lo digital como un dominio radicalmente separado de la materia (Carbajal, 2025a). La digitalización no surge de la nada: es un proceso histórico irreversible que emerge tras varios siglos del llamado «capitalismo industrial». Digitalizar la información del mundo no disuelve la materia; únicamente la reorganiza y transforma. Los servidores consumen energía y requieren grandes espacios en constante refrigeración. Lo mismo ocurre con los procesadores y las tarjetas gráficas, que exigen materiales específicos, normalmente escasos y valiosos. Lo digital, en este sentido, no suprime la materialidad, sino que se manifiesta en su reconfiguración bajo una nueva lógica operativa; entenderlo como continuidad del materialismo histórico implica reconocer que cada bit tiene

un sustrato físico, un coste energético y una cadena de trabajo humano detrás (Libertson et al., 2021). Por otra parte, Byung-Chul Han ofrece una crítica a la lógica interna de lo digital. La sociedad digital no solo produce nueva información, sino que cambia nuestra percepción de la realidad. Se produce una compulsión hacia la transparencia que disuelve toda negatividad, toda resistencia, todo lo que no puede ser cuantificado ni exhibido. En esta línea, se ha subrayado que, para Han, el entorno digital aplanla la realidad y la convierte en datos plenamente disponibles, transparentes y homogéneos (Bellver Capella y Romero Wenz, 2023). Sin embargo, esta crítica estética y fenomenológica no resuelve por sí sola la pregunta sobre lo material: la pretendida transparencia de lo digital no es tal, pues requiere una infraestructura opaca, una auténtica *black box*. Los centros de datos, los algoritmos, las cadenas de código y otras tecnologías de lo virtual parecen invisibles, pero son todo lo contrario; el desconocimiento de su funcionamiento lleva a imaginar lo digital como una realidad etérea. La paradoja es evidente: lo digital produce la ilusión de la inmaterialidad precisamente porque su base material queda sistemáticamente oculta. Al mismo tiempo, la complejidad de las llamadas «nuevas tecnologías» imprime en la mente de muchos de sus usuarios la idea vaga de que se trata de algo artificioso, volátil y carente de base material (Velkova y Plantin, 2023). Han diagnostica el síntoma con precisión, pero es necesario ir más allá de su fenomenología para rastrear las condiciones materiales que lo producen.

Donde Han se detiene, Kate Crawford avanza. En *Atlas of AI* (2021), Crawford desmonta metódicamente el mito de la nube como metáfora de ligereza e imponderabilidad, pues nos encontramos, en realidad, con una industria extractiva. Lo digital, argumenta, tiene un peso geológico pues esta es «corpórea y material, hecha de recursos naturales, combustible, trabajo humano, infraestructuras, logística, historias y clasificaciones» (Crawford, 2021, p. 7). Las minas de litio en el Atacama, los depósitos de cobalto en el Congo, los vertederos electrónicos en Ghana son la materialidad de cada dispositivo inteligente, Crawford introduce así una epistemología materialista de la tecnología digital que reconstruye su cadena de extracción, producción y descarte. La digitalización, en su lectura, es inseparable del extractivismo y de las relaciones coloniales de trabajo (Crawford, 2021). Esta perspectiva permite articular la pregunta filosófica con una crítica política: preguntar si lo digital es material no es solo una cuestión ontológica, es también una pregunta sobre quién porta el peso de esa materialidad y quién se beneficia de su invisibilización.

Por otra parte, Yuk Hui (2020) introduce una dimensión que los otros autores no desarrollan con suficiente amplitud: la pregunta por la pluralidad de las formas en que lo digital puede existir. Su concepto de *cosmotécnica* plantea que la tecnología siempre está inscrita en una cosmología particular, en una relación específica entre el humano, el cosmos y los objetos técnicos. Frente a la universalización del modelo digital occidental, que tiende a presentarse como la única forma posible de digitalización, Hui propone interrogar las condiciones filosóficas bajo las cuales otras tradiciones podrían relacionarse con lo digital de manera diferente (Hui, 2020). En términos materialistas, esto significa que la materialidad de lo digital está modulada por contextos históricos, culturales y geopolíticos. En este contexto, no existe una sola materialidad digital definida, y esta se manifiesta

en múltiples formas de inscripción material según las cosmotécnicas que las sostengan.

Análogamente, Luciano Floridi (2014) introduce las nociones de *infosfera* y *onlife*, Floridi argumenta que la distinción entre lo digital y lo físico ha dejado de ser operativa, pues vivimos en una realidad informacional en que muchas tecnologías digitales están integradas en nuestros quehaceres diarios. No se trata de que lo digital sea material o inmaterial, sino de que ambos dominios se han fusionado en un único entorno informacional donde los agentes, humanos y artificiales, actúan sin solución de continuidad entre el espacio *online* y el *offline* (Floridi, 2014).

Esta posición tiene el mérito de capturar una experiencia contemporánea real: la ciudad instrumentada con sensores, el cuerpo medido por *smartwatches*, las decisiones judiciales asistidas por algoritmos (Floridi, 2014). Sin embargo, desde una perspectiva materialista, la propuesta de Floridi corre el riesgo de disolver la asimetría de poder que estructura esa fusión. Que lo digital y lo físico se entrelacen no significa que lo hagan en condiciones simétricas, algunos cuerpos son más datos que sujetos, algunos territorios son más infraestructura que lugar. El colapso de la distinción que Floridi celebra exige, pues, ser leído también como un problema político y no solo como una condición ontológica.

La herencia del dualismo: alma y cuerpo, mente y extensión ¿Una necesaria superación en los tiempos de la digitalización de la existencia?

Una de las tradiciones filosóficas de más rancio abolengo en la historia de la filosofía es el dualismo, que sostiene que existen dos órdenes o tipos fundamentales de realidad. El ser humano está formado por cuerpo y mente —o cuerpo y alma—, y la mente no puede reducirse por completo al cerebro ni a los procesos materiales.

Hay una realidad sensible, esto es, física, y otra inteligible, no material, que puede conocerse gracias al alma y a la razón (Kraut, 2004). Esta jerarquía del alma sobre el cuerpo pretende jerarquizar el valor de la experiencia humana, de esta manera se buscaba establecer unos criterios claros sobre qué conocimiento, por la belleza del alma, debía ser preservado y qué podía ser descartado, explotado o, directamente, ignorado.

Todo lo que tiene una naturaleza perecedera, como el cuerpo, la tierra o, directamente, la materia en su conjunto, por ser cambiante y corruptible, quedó del lado inferior de esa división. Lo que permanece, lo que es universal, lo que permite la abstracción y la idealización, es asimilado como lo «verdaderamente real», quedando del lado del *nous*, del *logos* y del alma (Kraut, 2004).

Esa distinción será reformulada más adelante por René Descartes. La distinción entre *res cogitans* —la cosa que piensa, sin extensión, sin lugar, sin masa— y *res extensa* —la cosa que ocupa espacio, que puede ser medida, dividida y manipulada mecánicamente— fundó la epistemología moderna y a su vez produjo una imagen del sujeto (Descartes, 1641/2011). El cuerpo, en Descartes, es una máquina; pero la mente no puede limitarse solo a esta realidad, también intenta escapar a los procesos mecánicos como algo emergente, no medible, ni cuantificable.

Esta escisión tuvo consecuencias que se extienden hasta hoy: estableció que lo más propio del ser humano es precisamente aquello que no tiene materia. Pensar, calcular, razonar: actividades que parecen no requerir sustrato físico (Descartes, 1641/2011). Cuando siglos después los ingenieros de la computación describen el *software* como algo separado del hardware, cuando los teóricos de la información hablan de datos que fluyen independientemente de su soporte, estarán repitiendo, con nuevo vocabulario técnico, la misma partición cartesiana. Lo digital hereda, sin siempre saberlo, la *res cogitans*.

Pero un análisis sosegado de cuanto tiene que ver con lo digital permite, a nuestro juicio, afirmar precisamente lo contrario, esto es que toda creación digital se sustenta en una realidad material. Esta afirmación, adquiere mayor profundidad cuando se la confronta con la obra del filósofo Byung-Chul Han, cuyo diagnóstico de la sociedad contemporánea permite comprender no solo que lo digital es material, también por qué esa materialidad resulta tan difícil de percibir. Para Han (2021) existe un «orden terreno» que está compuesto por cosas que adquieren una forma duradera y proporcionan un entorno estable donde habitar; las cosas, en esta acepción filosófica cumplen una función ontológica fundamental que logra estabilizar la vida humana de tal manera que le asigna continuidad, otorgando un suelo desde el cual orientarse. Esto se explica con ejemplos simples, relojes, mesas o libros son elementos tangibles que conectan al individuo configurando su historia y narrativa tomando sentido acorde a la existencia de lo material o su representación.

Heidegger (1954/1994), en su célebre conferencia sobre la jarra, sostiene que la *cosa* no es un simple recipiente funcional, puesto que en dicha jarra se condensan relaciones entre la tierra que proporcionó la arcilla, el cielo bajo el cual fue cocida, los mortales que la usan y la dimensión sacra (lo divino) hacia la cual se vierte la libación. La cosa, así entendida concentra en su forma material una trama de relaciones que excede con mucho su utilidad inmediata.

Posteriormente se puede trasladar esta intuición al presente para señalar que las cosas del orden terreno poseen permanencia, que es la cualidad que la información digital no puede replicar. Las cosas envejecen acorde al paso del tiempo acumulando marcas de historia a la par de quien las usa y es precisamente en ese envejecimiento donde reside su capacidad para estabilizar la existencia. Frente a ese orden terreno, el orden digital no se compone de cosas con forma

duradera, se configura a partir de la información y estímulos que se disipan sin un rastro claro en las manos de quien las recibe (Han, 2021).

«Ya no habitamos la tierra y el cielo, sino Google Earth y la nube. El mundo se torna cada vez más intangible, nublado y espectral.» (Han, 2021, p. 7). De hecho, el año 2002 puede considerarse el inicio de la era digital, porque fue el primer año en que la capacidad mundial de almacenamiento digital superó a la analógica, y para 2007, aproximadamente el 94% de la capacidad de almacenamiento ya era digital (Hilbert y López, 2011). Sin embargo, la cuantificación exacta del volumen mundial de datos generados diaria o anualmente sigue siendo metodológicamente inestable y a menudo depende de estimaciones no homogéneas, como advierten Clissa, Lassnig y Rinaldi (2023).

No obstante, sí podemos advertir que nuestras vidas están cada vez más vinculadas a lo digital. No dejamos de «digitalizar» aspectos de «lo humano», hasta el punto de que, en un futuro quizá no muy lejano, nuestra vida en el mundo físico podría tener su correlato en el mundo digital o, expresado, en otros términos, nuestra existencia en la vida real dejará una huella en el plano digital (Ferrer-Conill et al., 2023).

De este modo, se puede evidenciar una mutación ontológica de la forma misma de habitar. Desde la perspectiva heideggeriana que Han recoge, el habitar circunscribe una relación con el cuidado, el permanecer y el estar arraigado en un lugar que acoge, dejando de lejos la aproximación de simplificar el habitar como una ocupación en el espacio. Lo que Han (2021) sugiere es que el orden digital erosiona esa forma de arraigo, al parecer no niega esta relación frontalmente, lo que hace es reemplazarla por otra con el entorno mediado enteramente por información, una relación en la que la cercanía con las cosas se desmaterializa en la inmediatez y en la cercanía con lo óptico.

Si lo digital también es material, entonces la percepción de intangibilidad es un efecto

producido. Lo digital parece intangible, nublado y espectral no porque carezca de sustrato físico, parece así porque el orden digital ha desarrollado mecanismos sumamente eficaces para ocultar su propia base material. Según Crawford (2021), es una operación retórica que disuelve la imagen de los cables submarinos, los depósitos de cobalto y los centros de datos en una evocación de ligereza e imponderabilidad. Esa ligereza poco a poco se convierte en fenómeno político y material.

La transparencia como forma sofisticada de ocultamiento

Actualmente en la sociedad contemporánea se establece un nuevo imperativo que fecunda en la transparencia, encaminada a que todo debe ser visible, accesible, cuantificable, siendo exhibido constantemente, creando «el infierno de lo igual» en este contexto la opacidad se percibe como sospechosa y el secreto se interpreta como falla. Esta ambigüedad se considera un obstáculo para la eficiencia del sistema debido a que «es una coacción sistémica que se apodera de todos los sucesos sociales y los somete a un profundo cambio. El sistema social somete hoy todos sus procesos a una coacción de transparencia para hacerlos operacionales y acelerarlos» (Han, 2013, p. 7), dejando como consecuencia que la negatividad, entendida en narrativas de resistencia, profundidad, misterio o distancia, sea eliminada sistemáticamente, de tal forma que todo lo que no puede ser traducido a información positiva y accesible queda excluido del sistema.

La transparencia se inmiscuye y cultiva en la sociedad contemporánea, generando una sociedad pornográfica en el sentido estricto del término. No porque se dedique a la exhibición sexual, y más bien porque suprime toda distancia entre el observador y lo observado, elimina el misterio, el velo, el juego entre lo visible y lo

oculto que constituye la base de toda experiencia estética y de toda relación genuina con el otro (Han, 2013).

Este diagnóstico tiene implicaciones directas para el debate sobre la materialidad de lo digital. Se debe entender que la transparencia que Han describe no opera solamente en el plano de las relaciones interpersonales o de la política institucional, va más allá operando también, y de manera decisiva, en la relación que los sujetos establecen con la infraestructura tecnológica. La interfaz digital se presenta como transparente en un doble sentido, por un lado, se ofrece como superficie lisa que no opone resistencia a la mirada ni al gesto. El usuario desliza el dedo sobre la pantalla y la información aparece, aquí no existe la fricción, no hay demora ni opacidad.

Por otro lado, esa transparencia de la superficie funciona como mecanismo de ocultación de todo lo que está debajo. Los centros de datos son «prácticamente invisibles, no forman parte del paisaje urbano, y solo en los últimos años han cobrado protagonismo en la esfera pública» (El Mostrador, 2025 parr. 3). La transparencia de la pantalla produce, así, la opacidad de la infraestructura. Cuanto más lisa es la experiencia digital, más invisible se torna su base material. (Ullauri et al., 2024). Es por ello por lo que se dan varias situaciones anómalas o paradójicas cuando interactuamos con lo digital.

Por un lado, la extrema trazabilidad, explicabilidad y transparencia que se pretende para los datos y las IA parece imposible, pero, aun pudiéndose lograr, podría ser dañina para lo humano, que siempre ha convivido con lo misterioso, con la libertad y el secretismo de los pensamientos, o con la imposibilidad de cuantificar y rastrear la «acción humana». Como ejemplo, véase que ya existe un modelo computacional del cerebro de la mosca *Drosophila* construido a partir de su conectoma adulto (Hulse et al., 2021), que se está utilizando para recrear un organismo virtual a modo de réplica digital del ser en cuestión por EON Systems

(2026). Esto implica, al menos potencialmente, que los secretos y misterios del mundo están siendo analizados, preservados y revelados al mismo tiempo que se convierten en datos del mundo digital (Lavazza y Farina, 2023).

Por otro lado, la creación de «nuevo conocimiento» por las IA también debería hacernos reflexionar sobre la posible indistinción futura entre lo real y lo digital. Hablamos, por supuesto, de las simulaciones de entrenamiento: se alimentan de datos históricos humanos, pero a partir de ellos generan datos sintéticos. Esos datos nunca han existido en «nuestro mundo» y, sin embargo, existen en el mundo de las máquinas lo que recuerda a la existencia «vaporosa» de los seres feéricos en el folclore popular (Ruiz Osuna, 2025a). Estos datos, como enseguida veremos, son cruciales para la creación de los llamados «mundos virtuales» y para la creación de futuro de esos mundos: el metaverso (Carbajal, 2025a).

La ruptura de los límites entre lo físico y lo digital: ¿Qué es real? Un análisis ontológico de los mundos virtuales.

Como hemos venido advirtiendo *ad supra* hablar de algo «material» o «inmaterial» para establecer una distinción entre cuando algo es real o irreal, puede presentarse como aventurado en el estado de la ciencia. Un ejemplo claro de cuanto decimos lo conforman los llamados «mundos virtuales». Un mundo virtual puede definirse como «una red sincrónica y persistente de personas representadas mediante avatares, facilitada por ordenadores conectados en red» (Bell, 2008, p. 2). En ellos, los jugadores son capaces de reflexionar acerca de los valores del sistema y de los propios, tanto en el juego como en la vida real (Moscardi, 2021). De hecho, conforme la tecnología permitió juegos de mayor durabilidad e inmersividad fueron estableciéndose reglas éticas dentro de dicha realidad.

Esta realidad es conocida como *ludic phronesis*, definida como la «sabiduría práctica que guía los procesos de toma de decisiones basados en argumentos morales en el contexto de experiencias de juego» (Sicart, 2013, p. 31). Diferentes estudios han mostrado cómo, poco a poco, van surgiendo aprendizajes morales en estos entornos virtuales a medida que la tecnología avanza y permite nuevas formas de jugabilidad a los usuarios. Ello implica que estos escenarios provocan en sus usuarios reacciones físicas, psicológicas, emocionales —e incluso morales— que no podemos obviar cuando efectuamos una crítica en torno a si, como pretendemos demostrar, lo digital es (también) real (Gee, 2007; Sicart, 2009; Flanagan, 2009).

A mayor abundamiento, encontramos situaciones dentro de los videojuegos en que se crean de forma consuetudinaria por los propios usuarios normas y leyes propias de esos ecosistemas que, en principio, nunca fueron aprobadas y promulgadas por sus desarrolladores. Podemos traer a colación de una de las primeras manifestaciones de instituciones consuetudinarias en un entorno virtual. Hablamos del videojuego «Habitat» de Lucasfilm, 1980 que fue una de las primeras obras que pretendían crear una comunidad *online* antes de la popularización de internet (Morningstar y Farmer, 1991). Los desarrolladores no establecieron unas normas claras sobre qué podía (o no) hacerse dentro del entramado del juego, por lo que «asaltar», «robar» o «matar» al *avatar* del jugador no estaba estrictamente prohibido, extremo que desencadenó discusiones entre los distintos jugadores.

En este sentido, los desarrolladores implementaron una práctica que se ha ido popularizando con los años. Se instauraron zonas libres de violencia, en que los avatares no podían ir armados. Normalmente, estas zonas coincidían con los lindes de las ciudades o poblados. Sin embargo, y esto es muy relevante a efectos de cómo la comunidad puede autorregularse en entornos

virtuales, uno de los principales defensores del punto de vista antiviolencia se sintió motivado a abrir la primera iglesia de *Habitat*, la «Orden de la Sagrada Nuez» (en la vida real era un sacerdote ortodoxo griego) (Morningstar y Farmer, 1991). Esta orden prohibía a sus miembros cualquier tipo de violencia e incluso portar armas. Este ejemplo resulta clarificador, mostrando cómo, cuando la interacción con este mundo «artificial» resulta cada vez más inmersiva y realista, los internautas establecen pautas de comportamiento semejantes —si bien adaptadas a las particularidades de dichos ambientes— a las del «mundo real» y dejan de considerar su experiencia como «solo un juego» (Castronova, 2005; Taylor, 2006).

Estos mundos virtuales permiten unas relaciones entre los jugadores a través de códigos de comportamientos, reglas y formas de vida que hacen surgir una nueva identidad, un «yo online». Uno de los ejemplos recientes más notables es el juego multijugador online World of Warcraft (en adelante WoW). Se trata de un videojuego comercial de rol, es decir, un juego en el que el jugador elige a su personaje, lo caracteriza a su gusto y le pone un apodo o *nickname* (Quesada Bernaus, 2016). En este videojuego pronto empezaron a surgir formas de autoorganización entre los jugadores. Una forma especial de colaboración eran las «raids», una serie de misiones conjuntas con tus compañeros de hermandad para matar a un mismo Boss (monstruo del juego): «Una hermandad es un grupo de al menos diez personas que se asocian con el fin de alcanzar a completar niveles de dificultad elevados dentro del videojuego» (Asiain, 2018, p. 12).

Gracias al interés que despertaban los llamados «botines», esto es, la posibilidad de conseguir objetos únicos para el juego, experiencia adicional, dinero virtual, etc., los jugadores de WoW fueron capaces de idear sistemas de compensación y reparto de esos botines para que los jugadores quisieran participar. Como vemos, las fronteras entre lo real y lo imaginario sólo operan en marcos teóricos, pues los humanos que

participan en ambos escenarios —el mundo real y el virtual— pueden experimentar sensaciones semejantes en uno y otro sistema indistintamente (Boellstorff, 2008). De hecho, en el contexto de los mundos virtuales, muchos bienes cumplen funciones asimilables a los objetos que representan en el mundo material, lo cual demuestra que, al menos de forma intuitiva, los usuarios tienden a materializar cognitivamente los objetos virtuales y tratarlos como si poseyeran propiedades funcionales análogas a las de los bienes físicos (De la Iglesia Chamorro, 2021).

La complejidad de los mundos, su riqueza visual y narrativa, así como la mejora progresiva de las conexiones de banda ancha en internet permitió que, paulatinamente, se pudieran adquirir todo tipo de «bienes virtuales» en dichos escenarios, dando lugar a economías digitales basadas en la compraventa de objetos, recursos y servicios dentro de los propios mundos virtuales (Lehdonvirta, 2009). Por ejemplo, en diferentes videojuegos tanto *single player* como *online* es posible comprarse una casa o refugio. En la misma el personaje se encuentra seguro (no puede ser atacado ni se le pueden robar las pertenencias) y además puede decorarla a su gusto y establecer un complejo mecanismo de «invitaciones» y «prohibiciones» para entrar a la misma.

Estas viviendas o habitaciones compradas o alquiladas «legalmente» (siguiendo las reglas del juego marcadas por los desarrolladores) cumplen una función parecida a las viviendas del «mundo real»: son espacios privativos y excluyentes (del resto de jugadores), son espacios de seguridad donde el avatar puede descansar y recuperar energía, donde puede guardar sus bienes muebles con seguridad (ej. en cofres). Dichas situaciones permiten que los jugadores interioricen una superposición de realidades en que el yo físico y el «yo virtual» se complementan (o incluso se confunden) permitiendo al usuario «experimentar otras vidas» (Ruiz Osuna, 2025c).

Si este argumento no da suficiente peso sobre cómo el mundo físico y el virtual tienden a confluir y confundirse, podemos traer a colación las economías virtuales que en ocasiones se fundamentan en el llamado *Real Money Trading* (RMT) entendido como «*the practice of spending real money for digital goods such as game items, characters, gold, or other such features or services*» (Rodríguez, 2015, p. 14). Parecería extraño negar la realidad de un bien virtual que ha sido adquirido con dinero real, pues, además, nuestro Derecho protege diversos tipos de bienes y derechos de carácter inmaterial, como la propiedad intelectual, la propiedad industrial o incluso determinados bienes jurídicos vinculados a los sentimientos —por ejemplo, los sentimientos religiosos (Bernal del Castillo, 2021).

Así las cosas, no parece descabellado un futuro en que la pregunta: ¿Qué es real?, sea intrascendente, pues el mundo material y el virtual estarán entrelazados a tal punto que resulten indistinguibles, tal y como se pretende que sea el llamado «metaverso» en el futuro. El concepto metaverso apareció por primera vez en 1992 en el libro de ciencia ficción escrito por Neal Stephenson titulado *Snow Crash* (Serrano Acitores, 2023, p. 10). El metaverso es un entorno virtual persistente e inmersivo que combina la realidad física y digital en tiempo real (Ríos Ruiz, 2024), aunque debemos ser conscientes que se trata de un «meta concepto», pues conforme la tecnología avanza, nuevas funcionalidades y oportunidades surgen dentro de este escenario (Dolata y Schwabe, 2023).

Así las cosas, podemos citar un escenario en el que lo virtual y lo material se fusionan. Nos referimos a los metaversos «realistas» o «gemelos digitales», donde las plataformas replican digitalmente espacios del mundo real, creando *digital twins* de ciudades, infraestructuras o inmuebles. En este tipo de metaverso se pretende que las acciones llevadas a cabo en el entorno virtual tengan su contrarréplica en el mundo físico, interconectando así ambos

planos de realidad mediante representaciones digitales dinámicas del mundo material (Batty, 2018; Fuller et al., 2020). Por ahora, esto está lejos de ser una realidad. Sin embargo, el objetivo último del metaverso sería que un usuario pudiera experimentar sensaciones similares a las del mundo físico —como la percepción del tacto— mediante el uso de tecnologías como la realidad aumentada o háptica, hasta el punto de que lo que suceda en el metaverso pueda tener una réplica o correspondencia en el mundo *offline* (Ball, 2022).

En cuanto a la «existencia» del metaverso debemos recordar que:

la infraestructura tecnológica que sostiene el metaverso, incluidos los centros de datos y los procesadores de alta potencia, genera un alto consumo de energía que podría afectar negativamente al medio ambiente, a menos que se implementen medidas de optimización energética y el uso de energías renovables. (Bolarín Miró et al., 2025)

Aunque las personas cuando entran en un mundo virtual pueden tener la sensación de que «están en ninguna parte», esto está lejos de ser cierto.

Toda creación digital se sustenta en una realidad material. Un ejemplo paradigmático es la IA (Carbajal y Ruiz Osuna, 2025) que ya está transformando nuestra realidad. Lo cierto es que los debates en torno a la ontología de la IA han suscitado numerosas controversias a tal punto que no hay acuerdo sobre si la IA es «algo o alguien» (Ruiz Osuna, 2025b) aunque sea evidente que actúa en nuestro entorno material (Carbajal, 2025b). Esto es especialmente relevante cuando interactuamos con los llamados grandes modelos de lenguaje.

Para el usuario, la sensación puede ser la de estar interactuando con algo —o con alguien— situado en «ninguna parte». Sin embargo, cada vez que damos una instrucción (*prompt*) al

sistema, este ejecuta la tarea en grandes servidores de datos, consumiendo considerables recursos de cómputo y energía para su funcionamiento y refrigeración. Estas operaciones se realizan en infraestructuras físicas conocidas como centros de datos, que albergan centenares de superordenadores equipados con decenas de miles de tarjetas gráficas de gran potencia (Crawford, 2021).

Negar que la diferenciación entre lo digital y lo material es, hasta cierto punto, artificial, puede llevarnos a situaciones problemáticas. Esto puede verse claro en materia de robótica. Cuando interactuamos con un autómatas inteligente, no lo hacemos solo con su soporte físico, la interacción se establece con su propio *software*. La red neuronal del robot no es un ente etéreo que no existe en ningún lugar, esta se encuentra atada al *hardware*. No estamos ante un dualismo, a no ser que entendamos que se trata de un ente de dos naturalezas, como se creía en las tradiciones animistas (Ruiz Osuna y Reñé Quiles, 2021). En este sentido, un robot es tan real como cualquier otro objeto del mundo físico: existe en la realidad material y, por ende, forma parte de la materia que, como establece la física, no se crea ni se destruye, sólo se transforma (Tipler y Mosca, 2008).

En este sentido, debemos recordar que, incluso los datos que se usan para entrenar los bots, han sido extraídos del mundo material, a fin de que las diferentes IA intenten, en la medida de lo posible, imitar formas de creatividad o comportamiento humano. Los bots en los mundos virtuales no se han caracterizado por una IA demasiado avanzada. Sin embargo, la tecnología de las IAs no supervisadas ha avanzado notablemente, hasta el punto de que ya se han podido programar bots que autogestionan, por ejemplo, una localidad virtual. Recientemente un grupo de investigadores ha desarrollado un pueblo virtual gestionado enteramente por bots: Smallville. Este pueblo cuenta con 25 bots con modelos de lenguaje

avanzados y con la capacidad de aprender. El resultado es impresionante:

Los agentes en Smallville forman nuevas relaciones con el tiempo y recuerdan sus interacciones con otros agentes. Por ejemplo, al principio, Sam no conoce a Latoya Williams. Mientras pasea por el Parque Johnson, Sam se encuentra con Latoya y se presentan. Latoya menciona que está trabajando en un proyecto de fotografía: «Estoy aquí para tomar algunas fotos para un proyecto en el que estoy trabajando». En una interacción posterior, las interacciones de Sam con Latoya indican un recuerdo de esa interacción, ya que él pregunta: «Hola, Latoya. ¿Cómo va tu proyecto?» y ella responde: «¡Hola, Sam. Va bien!» (Park et al., 2023)

El pueblo de Smallville es virtual, pero material al mismo tiempo. Los datos con los que se entrenó a los diferentes NPC son cadenas de código almacenadas en formato físico en servidores. La generación del mundo en el que se desarrolla la acción es posible gracias a una potente memoria RAM y a una conexión estable a la red eléctrica y a Internet. Es más, aun cuando los bots y los robots se vuelvan completamente autónomos, generando su propio conocimiento mediante la producción de los llamados datos sintéticos, cabe recordar que estarán basados en datos históricos del mundo físico, por lo que también tendrán un fundamento material (Kitchin, 2014). Esto nos coloca en una posición de frontera, fronteras que parecen borrarse (Carbajal, 2025a).

El cyborg como figura material-semiótica cuando lo material y lo virtual se funden con lo humano

La figura del *cyborg* que Donna Haraway introduce en su *Manifiesto para Cyborgs* (1985) ofrece un complemento interpretativo fundamental para el debate presentado antes,

precisamente porque opera en el cruce entre lo orgánico y lo técnico sin resolver esa tensión en ninguna de las dos direcciones. El *cyborg* no es ni puramente material ni puramente informacional: es una figura que habita la frontera y la vuelve productiva (Haraway, 1985). Esto permite articular lo que los cuatro autores anteriores dejan en suspenso de maneras distintas.

Frente a Han, cuya fenomenología de la transparencia tiende a lamentar la pérdida de una profundidad previa, Haraway no postula ningún origen orgánico que haya sido corrompido por lo digital: el *cyborg* nace contaminado, híbrido, sin inocencia (Haraway, 1985). No hay un afuera de la tecnología desde el cual denunciar su avance. Esta postura obliga a reformular los supuestos: si lo digital también es material, es en parte porque los cuerpos que lo producen y lo habitan son ellos mismos entidades materiales transformadas por lo técnico, no sujetos previos que luego son intervenidos por la digitalización.

Sin embargo, la contribución al debate contemporáneo de Haraway se enmarca en una contienda política y metodológica marcando distancia de la ontología. Su insistencia en los *conocimientos situados*, la idea de que todo saber es producido desde una posición corporal, histórica y social específica, constituye un correctivo directo a los riesgos que cada uno de los autores revisados corre a su manera. Floridi tiende hacia una ontología de la infosfera que, al universalizar la fusión entre lo digital y lo físico, puede invisibilizar las posiciones desde las cuales esa fusión se experimenta de forma radicalmente desigual. Hui da paso a la diversidad cosmotécnica, aunque no siempre conecta esa diversidad con cuerpos específicos y ubicados. Crawford, quien puede ser la más parecida a Haraway, rehace la cadena material de lo digital desde una epistemología que continúa siendo esencialmente ajena a los sujetos que retrata.

Haraway, difiere de lo anterior, pues exige que la crítica de lo digital sea ofrecida con la unión de lo cibernético (*cyborg*): Es de esa

unión con la tecnología cuando los cuerpos se vuelven parcialmente técnicos, y surgen nuevas subjetividades que no pueden reducirse únicamente a lo orgánico. De cierto modo, el cyborg se transforma de una metáfora de la hibridación contemporánea hacia una posición epistémica desde la cual es posible evaluar la materialidad de lo digital sin caer ni en el dualismo que la niega ni en el holismo que la disuelve.

El recorrido por Han, Crawford, Hui, Floridi y Haraway permite trazar una posición argumentativa propia. Lo digital no es inmaterial: es materia mediada, esto es, materia cuya condición física ha sido sistemáticamente ocultada por las ideologías que la producen y la distribuyen. Han pone en entredicho la ocultación como un efecto estético de la transparencia; Crawford la reconstruye como una acción política de invisibilización de una industria extractivista; Hui la pluraliza al demostrar que no hay sólo una manera de inscribir lo técnico materialmente; Floridi la radicaliza al eliminar las fronteras entre lo digital y lo físico, fusionándolos en un solo entorno operativo, y Haraway pide que esa disolución se considere desde cuerpos situados y no desde una única ontología abstracta.

Lo que emerge de esta convergencia es una tesis: la pregunta por la materialidad de lo digital no puede responderse sólo en términos ontológicos porque es, simultáneamente, una pregunta histórica sobre cómo Occidente ha construido la ilusión de que el pensamiento, la información y el código pueden existir sin peso, sin territorio y sin cuerpo. Esa ilusión tiene una genealogía larga, y es precisamente ahí donde el debate exige ser anclado.

Conclusiones

La pregunta por la materialidad de lo digital no puede responderse sin antes interrogar la

tradición que la hace posible. El dualismo que atraviesa el pensamiento occidental contemporáneo se inscribe como una estructura que sigue operando en el vocabulario técnico: cada vez que se habla de la nube, del flujo de datos o de la IA como si fueran fenómenos sin peso ni territorio, se está repitiendo, con nuevo léxico, la vieja convicción de que lo más elevado del pensamiento puede existir sin cuerpo. Dejando así un germen fecundo sobre la condición necesaria para comprender qué es, efectivamente, lo digital.

Lo que el análisis desarrollado permite sostener es que lo digital no se sustenta en la negación de la materia, apuesta por su reconfiguración bajo una lógica que tiende sistemáticamente a ocultar sus propias condiciones de existencia. La transparencia de la interfaz, lejos de revelar, encubre; la ligereza de la experiencia digital descansa sobre cadenas extractivas, consumos energéticos y trabajos invisibilizados. En este sentido, afirmar que lo digital también es material no equivale simplemente a señalar que los servidores pesan o que los cables tienen grosor, bajo esta lógica se extiende reconocer que la ilusión de inmaterialidad es ella misma un fenómeno producido, con costos distribuidos asimétricamente que cuenta con beneficiarios concretos.

Sin embargo, los mundos virtuales, el metaverso, los agentes artificiales y los cuerpos instrumentados por sensores no son simplemente materia disfrazada de información: son entidades que habitan un umbral donde las categorías heredadas: real e irreal, físico y digital, sujeto y objeto, pierden su poder. Cuando los jugadores de un mundo virtual establecen normas consuetudinarias, cuando un pueblo de agentes artificiales construye memoria e historia, o cuando la experiencia del tacto puede ser replicada digitalmente, podemos decir que nos encontramos ante formas de existencia que los marcos conceptuales disponibles no alcanzan a describir con precisión.

Ahí es donde radica el auténtico desafío filosófico que supone lo digital, no se trata solo de

superar el dualismo cartesiano o de acabar con el materialismo histórico a través de una nueva teoría de la infraestructura digital, sino de crear categorías auténticamente nuevas que puedan explicar entidades que son, al mismo tiempo, cuerpo y dato, red y territorio, materia y código. Esas categorías no pueden ser desarrolladas desde fuera de la condición híbrida que describen,

ni desde una ontología abstracta que generalice únicamente un modo de existir digitalmente. Exigen, en cambio, un pensamiento situado, atento a las asimetrías y dispuesto a reconocer que la frontera entre lo físico y lo digital no es una frontera que se borra, más bien se transforma en un umbral que se habita y que habitarlo exige, antes que ninguna otra cosa, pensarlo.

Referencias

- Asiain, J. (2018). *Efectos en la socialización secundaria que implican cambios en la red social personal a través de la participación en World of Warcraft* (Trabajo final de licenciatura, Universidad de Belgrano). 10.13140/RG.2.2.11808.33282.
- Ball, M. (2022). *The metaverse: And how it will revolutionize everything*. Liveright Publishing.
- Batty, M. (2018). Digital twins. *Environment and Planning B: Urban Analytics and City Science*, 45(5), 817–820. <https://doi.org/10.1177/2399808318796416>
- Bell, M. W. (2008). Toward a definition of «virtual worlds». *Journal of Virtual Worlds Research*, 1(1), 1–5. <https://jvwr-ojs-utexas.tdl.org/jvwr/article/view/283>
- Bellver Capella, V. y Romero Wenz, L. (2023). Byung-Chul Han: la sociedad transparente digital o el infierno de lo igual. *Scio. Revista de Filosofía*, 23, 151-184. <https://riucv.ucv.es/handle/20.500.12466/2869>
- Bernal del Castillo, J. (2021). Protección penal de los sentimientos religiosos y delito de escarnio. *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (55).
- Boellstorff, T. (2008). *Coming of age in Second Life: An anthropologist explores the virtually human*. Princeton University Press.
- Bolarín Miró, E., Carmona Martínez, M. y López Arranz, A. (2025). Metaverse and Virtual Reality: Technological innovation for a sustainable business future. *XIV International Conference on Economic Development and Social Sustainability (EDaSS 2025)*.
- Carbajal, I. (2025a). Epistemología sin sujeto: desubjetivación y saber en la era de la inteligencia artificial. *Estudios de Epistemología*, 22(1), 52–61. <https://estudioepistemologia.ct.unt.edu.ar/article/view/491>
- Carbajal, I. (2025b). Explorando las fronteras digitales de la religión: Un análisis de las fronteras de la Inteligencia Artificial y la Teología. *Cuadernos De Teología*, 17, e6558. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6558>
- Carbajal, I. y Ruiz Osuna, P. (2025). Inteligencia artificial: convergencias, desafíos y transformaciones en el mundo contemporáneo: Nota de los editores. *Colloquia: Academic Journal of Culture and Thought*, 12(1). <https://doi.org/10.31207/colloquia.v12i1.207>
- Castronova, E. (2005). *Synthetic worlds: The business and culture of online games*. University of Chicago Press.

- Clissa, L., Lassnig, M. y Rinaldi, L. (2023). How big is Big Data? A comprehensive survey of data production, storage, and streaming in science and industry. *Frontiers in Big Data*, 6, Article 1271639. <https://doi.org/10.3389/fdata.2023.1271639>
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press.
- De Bruijn, H., Warnier, M. y Janssen, M. (2022). The perils and pitfalls of explainable AI: Strategies for explaining algorithmic decision-making. *Government Information Quarterly*, 39(2), 101666. <https://doi.org/10.1016/j.giq.2021.101666>
- De la Iglesia Chamorro, A. (2021). *Derecho y metaverso: cuestiones jurídicas de los mundos virtuales y la economía digital*. Tirant lo Blanch.
- Descartes, R. (2011). *Meditaciones metafísicas* (J. A. Millán Alba, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1641).
- Dolata, M. y Schwabe, G. (2023). What is the metaverse and who seeks to define it? Mapping the site of social construction. *Journal of Information Technology*, 38(3), 239–266. <https://doi.org/10.1177/02683962231159927>
- El Mostrador. (2025, 2 de diciembre). *Data centers salen de las sombras: la infraestructura invisible que sostiene nuestra vida digital*. <https://www.elmostrador.cl/agenda-pais/agenda-digital/2025/12/02/data-centers-salen-de-las-sombras-la-infraestructura-invisible-que-sostiene-nuestra-vida-digital/>
- Ebrey, D. (2017). The asceticism of the Phaedo: Pleasure, purification, and the soul's proper activity. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99(1), 1–30. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0001>
- EON Systems. (2026). *How the Eon Team Produced a Virtual Embodied Fly*. <https://eon.systems/updates/embodied-brain-emulation>
- Ferrer-Conill, R., Karlsson, M. y Löfgren Nilsson, M. (2023). The datafication of everyday life. *Journalism Practice*, 17(1), 1–10.
- Flanagan, M. (2009). *Critical play: Radical game design*. MIT Press.
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press.
- Fuller, A., Fan, Z., Day, C. y Barlow, C. (2020). Digital twin: Enabling technologies, challenges and open research. *IEEE Access*, 8, 108952–108971. <https://doi.org/10.1109/ACCESS.2020.2998358>
- Gee, J. P. (2007). *What video games have to teach us about learning and literacy* (2.^a ed.). Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230605954>
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia* (R. Gabás, Trad.). Herder.
- Han, B.-C. (2021). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Taurus.
- Haraway, D. (1985). A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80, 65–108.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad.). Serbal. (Obra original publicada en 1954).
- Hilbert, M. y López, P. (2011). The world's technological capacity to store, communicate, and compute information. *Science*, 332(6025), 60–65. <https://doi.org/10.1126/science.1200970>
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro: Ensayos sobre tecnodiversidad*. Caja Negra Ediciones.

- Hulse, B. K., Haberkern, H., Franconville, R., Turner-Evans, D., Takemura, S. Y., Wolff, T., Noorman, M., Dreher, M., Dan, C., Parekh, R., Hermundstad, A. M., Rubin, G. M., & Jayaraman, V. (2021). *A connectome of the Drosophila central complex reveals network motifs suitable for flexible navigation and context-dependent action selection*. *eLife*, 10, e66039. <https://doi.org/10.7554/eLife.66039>
- Kitchin, R. (2014). *The data revolution: Big data, open data, data infrastructures and their consequences*. SAGE Publications.
- Kraut, R. (2004). Plato. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/plato/>
- Lavazza, A., Farina, M. (2023) Infosphere, Datafication, and Decision-Making Processes in the AI Era. *Topoi* 42, 843–856 . <https://doi.org/10.1007/s11245-023-09919-0>
- Lehdonvirta, V. (2009). Virtual item sales as a revenue model: Identifying attributes that drive purchase decisions. *Electronic Commerce Research*, 9(1–2), 97–113. <https://doi.org/10.1007/s10660-009-9028-2>
- Libertson, F., Velkova, J. y Palm, J. (2021). Data-center infrastructure and energy gentrification: Perspectives from Sweden. *Sustainability: Science, Practice and Policy*, 17(1), 153-162. <https://doi.org/10.1080/15487733.2021.1901428>
- Morningstar, C. y Farmer, F. R. (1991). The Lessons of Lucasfilm's Habitat. En M. Benedikt (Ed.), *Cyberspace: First Steps* (pp. 273–301). MIT Press. https://web.stanford.edu/class/history34q/readings/Virtual_Worlds/LucasfilmHabitat.html
- Moscardi, R. (2021). Comportamiento moral de jugadores de videojuegos: un abordaje desde la Ética. *Cuadernos del Centro de Estudios de Diseño y Comunicación*, 130, 51–65. <https://doi.org/10.18682/cdc.vi130.4890>
- Park, J. S., O'Brien, J., Cai, C. J., Morris, M. R., Liang, P., & Bernstein, M. S. (2023, October). Generative agents: Interactive simulacra of human behavior. In *Proceedings of the 36th annual acm symposium on user interface software and technology* (pp. 1-22). <https://arxiv.org/abs/2304.03442>
- Quesada Bernaus, A. (2016). *Identidad digital y videojuegos online: la construcción del yo virtual en los MMORPG*. Universidad de Zaragoza.
- Ríos Ruiz, Á. A. (2024). *Análisis jurídico del metaverso y sus implicaciones en el ámbito legal*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodríguez, P. R. (2015). *Economías virtuales: Real money trading en juegos MMORPG* [Trabajo académico no publicado] Universidad Externado de Colombia, Programa de Sociología. https://www.academia.edu/18119362/Real_money_trading_en_MMORPGs
- Ruiz Osuna, P. (2025a). *Duendes, diablos y espíritus familiares*. Nyktelios Ediciones. https://www.researchgate.net/publication/390607524_Duendes_diablos_y_espiritus_familiares
- Ruiz Osuna, P. (2025b). *La personalidad jurídica de los autómatas inteligentes*. Aranzadi La Ley. https://www.researchgate.net/publication/387951413_La_personalidad_juridica_de_los_automatas_inteligentes
- Ruiz Osuna, P. (2025c). ¿Quién soy yo? Una nueva aproximación al concepto de lo humano en la sociedad 5.0. *Estudios de Epistemología*, 22. https://www.researchgate.net/publication/399499462_Quien_soy_yo_Una_nueva_aproximacion_al_concepto_de_lo_humano_en_la_sociedad_50
- Ruiz Osuna, P. y Carrasco, A. (2025). *Gigantes: Tras las huellas del pueblo antiguo*. Maldragón Editorial.

- Ruiz Osuna, P. y Reñé Quiles, D. (2021). *Guía de los seres mitológicos españoles*. Editorial Círculo Rojo. https://www.researchgate.net/publication/385311609_Guia_de_los_seres_mitologicos_espanoles
- Serrano Acitores, A. (2023). *Metaverso y derecho*. Editorial Tecnos.
- Sicart, M. (2009). *The ethics of computer games*. MIT Press. <https://mitpress.mit.edu/9780262516624/the-ethics-of-computer-games/>
- Sicart, M. (2013). *Beyond choices: The design of ethical gameplay*. MIT Press.
- Stephenson, N. (1992). *Snow Crash*. Bantam Books.
- Taylor, T. L. (2006). *Play between worlds: Exploring online game culture*. MIT Press.
- Tipler, P. A. y Mosca, G. (2008). *Physics for scientists and engineers* (6.^a ed.). W. H. Freeman. <https://www.macmillanlearning.com/college/us/product/Physics-for-Scientists-and-Engineers/p/0716789647>
- Ullauri Betancourt, S. A., Rivas Plata, A. M. y Cáceres Silva, A. V. (2024). Lo político en la contemporaneidad: Aproximaciones desde la psicopolítica de Byung-Chul Han. *Ius Humani. Revista De Derecho*, 13(2), 370–410. <https://doi.org/10.31207/ih.v13i2.377>
- Velkova, J. y Plantin, J.-C. (2023). Data centers and the infrastructural temporalities of digital media: An introduction. *New Media & Society*, 25(3), 451–460. <https://doi.org/10.1177/1461444822114994>

Biopolítica de la excepción y cuerpos prescindibles: guerra interna y gobierno de la vida en Ecuador.

Biopolitics of Exception and Expendable Bodies: Internal War and the Governance of Life in Ecuador.

Recibido: 24/02/2026 Aceptado: 19/05/2026

María José Gutiérrez Guzmán

Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0001-8452-8379>
mjgutierrez@uce.edu.ec

Mayra Cristina Cachaguay Obando

Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0009-0007-0531-8893>
mccachaguay@uce.edu.ec

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9724>

Resumen

Este ensayo analiza la reconfiguración del gobierno de la vida en el siglo XXI a partir de la articulación entre biopolítica, necropolítica y estado de excepción. Desde un enfoque crítico, se examina cómo la militarización y la securitización reorganizan la relación entre derecho, violencia y soberanía, produciendo jerarquías diferenciadas de vulnerabilidad. Tomando como estudio de caso el Ecuador entre 2024 y 2025, se sostiene que la declaratoria de «conflicto armado interno» no constituye una ruptura democrática, es una técnica ordinaria de gobierno que legitima la exposición selectiva de ciertos cuerpos al daño. A través del diálogo con Foucault, Butler, Mbembe y perspectivas decoloniales, se argumenta que la violencia contemporánea se materializa en corporalidades históricamente marcadas por desigualdad, racialización y género. El análisis muestra que la excepción se estabiliza como racionalidad permanente, administrando la vida mediante su gestión diferencial.

Palabras clave: Biopolítica, necropolítica, estado de excepción, militarización, colonialidad del poder.

Abstract

This essay analyzes the reconfiguration of the government of life in the 21st century, focusing on the articulation between biopolitics, necropolitics, and the state of exception. From a critical perspective, it examines how militarization and securitization reorganize the relationship between law, violence and sovereignty, producing differentiated hierarchies of vulnerability. Using Ecuador between 2024 and 2025 as a case study, the paper argues that the declaration of an «internal armed conflict» does not constitute a democratic rupture; rather, it serves as an ordinary technique of government that legitimizes the selective exposure of certain bodies to harm. By engaging in a dialogue with Foucault, Butler, Mbembe and decolonial perspectives, the study contends that contemporary violence materializes in corporalities historically marked by inequality, racialization and gender. The analysis demonstrates that the exception has stabilized as a permanent rationality, administering life through its differential management.

Keywords: Biopolitics, necropolitics, State of exception, militarization, coloniality of power.

Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Introducción

En las primeras décadas del siglo XXI, la vida se ha convertido en el centro de la disputa política. El debate ya no se limita al cuidado o a la administración sanitaria y demográfica de la población; se ha desplazado hacia las formas en que la vida es jerarquizada, administrada y expuesta al daño en contextos atravesados por violencia estructural, incertidumbre y crisis permanente. En este escenario, democracia y modernidad conviven con lógicas de excepción que adquieren estabilidad dentro de los mecanismos ordinarios de gobierno. América Latina constituye un espacio especialmente visible de esta dinámica, expresada en profundas desigualdades socioeconómicas, violencia de género persistente e inacceso estructural a servicios básicos.

En la región, más de 200 millones de personas viven en situación de pobreza y cerca de 100 millones en pobreza extrema, entre ellas, las poblaciones afrodescendientes, indígenas y la niñez presentan mayores probabilidades de experimentar condiciones de privación estructural (Chang et al., 2024). Estas desigualdades no constituyen únicamente indicadores sociales; configuran el terreno material donde se inscriben las formas contemporáneas de gestión diferencial de la vida. La privación económica muestra efectos significativos en el aumento de delitos y violencia, mientras los procesos de acumulación de capital refuerzan dualismos que estructuran la organización de la vida tanto al interior de los Estados como en sus relaciones geopolíticas, mediante el poder militar, económico y político.

Los datos regionales evidencian la magnitud de la violencia en curso, entre los años 2023 y 2025 se registraron 9489 femicidios en América Latina y el Caribe; la mayoría de las víctimas tenía entre 21 y 30 años, aunque los registros incluyen desde niñas menores de un año hasta mujeres de 94 años (MundoSur, 2025). En paralelo, el informe *Crimen organizado y violencia en América Latina y el Caribe* señala

que las tasas de homicidio en la región triplican el promedio mundial en victimización y lo superan ocho veces en homicidios vinculados al crimen organizado (Maloney, Meléndez y Morales, 2025). Estas cifras no describen episodios aislados, revelan patrones persistentes de exposición desigual a la violencia letal.

En estos escenarios, la biopolítica contemporánea opera mediante una valoración desigual de las vidas ya que algunas son protegidas e incorporadas plenamente al orden social, mientras otras quedan expuestas al daño sin generar conmoción pública ni responsabilidad política. Esta situación se vincula con dinámicas de acumulación capitalista que profundizan la devastación social y ambiental. Justin McBrien (2016) denomina a este momento histórico «Necroceno», mientras Nancy Fraser (2023) lo describe como un «capitalismo caníbal» que devora la democracia, el planeta y las condiciones mismas de existencia.

En este marco, el control de la vida y de la muerte se instala en el Estado como función estructural. Lazzarato (2022) advierte que la mundialización de los Estados democráticos y del capital no ha reducido la violencia, sino que ha intensificado la articulación entre producción y destrucción. La guerra deja de comprenderse exclusivamente como conflicto interestatal y se desplaza hacia conflictos internos atravesados por clase, género y etnicidad, y a su vez, la paz se redefine bajo el lenguaje de la seguridad, y la seguridad se convierte en una lógica permanente de gestión de amenazas.

En estos contextos, la seguridad se instala como principio rector del espacio social, donde se redefine los límites de la ciudadanía y habilitan intervenciones intensivas sobre cuerpos y territorios previamente estigmatizados como amenazantes o improductivos. Allí donde el capital requiere garantizar condiciones de expansión, el Estado actúa como soporte político y militar, ejerciendo soberanía territorial sobre la población y ofreciendo legitimidad al uso de la fuerza (Lazzarato, 2022). En esta lógica, la

guerra aparece como solución securitaria mediante la militarización y el uso ampliado de mecanismos coercitivos. El derecho no desaparece, se reorganiza selectivamente para someter a determinadas poblaciones a vigilancia constante y violencias legitimadas por el discurso estatal.

Este artículo se inscribe en un enfoque cualitativo de carácter teórico-crítico con estudio de caso, orientado a analizar la reconfiguración del gobierno de la vida en el Ecuador contemporáneo. Metodológicamente, se articula un análisis documental e interpretativo de fuentes secundarias provenientes de repositorios oficiales y organismos especializados. En particular, se examinan: (i) decretos ejecutivos vinculados a la declaratoria y renovación de estados de excepción un total de 17 decretos emitidos entre 2024 y 2025 obtenidos del archivo oficial de la Presidencia de la República del Ecuador; (ii) bases de datos e informes estadísticos sobre homicidios intencionales producidos por el Ministerio del Interior y la Policía Nacional, sistematizados en boletines analíticos del Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OEEO); (iii) reportes sobre violencia y afectación a niñas, niños y adolescentes elaborados en el marco del proyecto Crime-Lab (PADF/OEEO), y (iv) informes de organizaciones de derechos humanos relativos a la situación del sistema penitenciario y a casos de violaciones graves, incluyendo desapariciones forzadas.

El tratamiento de la información se realizó mediante una estrategia de codificación temática y análisis interpretativo, orientada a identificar patrones de intensificación de la violencia, transformaciones en la gestión estatal de la seguridad y desplazamientos en las formas de regulación de la vida y la muerte. Para ello, se establecieron categorías analíticas derivadas del marco teórico, particularmente las nociones de biopolítica, necropolítica y estado de excepción que permitieron articular el análisis de los dispositivos normativos con la evolución empírica de la violencia letal.

Con el fin de fortalecer la validez analítica, se realizó una triangulación de fuentes que contrastó datos oficiales, informes técnicos y reportes independientes, permitiendo identificar consistencias, tensiones y posibles subregistros en la producción de información. Este enfoque no busca establecer relaciones causales directas, sino comprender las racionalidades políticas y los dispositivos de poder que configuran el actual régimen de gobierno de la violencia en el Ecuador.

El periodo 2024–2025 fue seleccionado debido a que concentra la declaratoria de «conflicto armado interno», la expansión territorial de los estados de excepción y el incremento más acelerado de homicidios intencionales registrado en el país durante las últimas décadas. Si bien el estudio se apoya principalmente en fuentes documentales y estadísticas secundarias, se reconoce como limitación la ausencia de trabajo de campo directo con poblaciones afectadas, aspecto que futuras investigaciones podrían profundizar.

La intensificación de las políticas de seguridad durante este periodo ofrece un escenario propicio para examinar la articulación entre excepcionalidad, control social y ejercicio del poder estatal, ya que la declaratoria de «conflicto armado interno» y la expansión de mecanismos extraordinarios de seguridad permiten observar una política que combina dispositivos legales, militares y mediáticos para administrar la vida bajo discursos de urgencia. El caso ecuatoriano no constituye una anomalía regional; más bien, refleja tendencias observables en diversos países de América Latina, donde la excepcionalidad deja de concebirse como una respuesta temporal a la crisis y se consolida como una técnica recurrente de gobierno.

En este entramado, el cuerpo emerge como categoría analítica central. La biopolítica se materializa en cuerpos atravesados por relaciones de clase, etnia, género y territorio. Son estos cuerpos históricamente subordinados los que enfrentan controles intensificados, detenciones

arbitrarias y despojo en nombre del «orden». La noción de «cuerpos bajo excepción» permite visibilizar cómo la gestión de la vida produce vulnerabilidades persistentes y distribuye de manera desigual la protección estatal.

La «guerra interna» constituye una modalidad específica de este proceso. Al articular biopolítica y necropolítica, el Estado administra la vida y la muerte de manera diferenciada, normalizando la violencia en territorios específicos. El miedo funciona aquí como un afecto político que facilita la aceptación social de medidas extraordinarias.

Desde un diálogo entre teoría crítica y análisis situado, este trabajo busca aportar a la comprensión de las transformaciones contemporáneas del poder. Pensar desde Ecuador implica interrogar las formas actuales de gobierno de la vida en sociedades donde la militarización y la crisis se han convertido en parte de la experiencia cotidiana.

Biopolítica y gobierno de la vida en el siglo xxi

La biopolítica del siglo xxi se caracteriza por su capacidad de producir diferencias internas dentro de la población. El poder biopolítico no actúa de manera homogénea; distribuye de forma desigual la protección, el cuidado y la exposición al daño. Algunas vidas son objeto de inversión y reconocimiento, mientras otras quedan sujetas a vigilancia intensificada, coerción y abandono institucional. Esta gestión diferencial constituye uno de los núcleos del poder contemporáneo, pues define qué vidas son consideradas valiosas y cuáles pueden ser expuestas a la violencia sin generar responsabilidad política (Butler, 1993).

Desde esta perspectiva, la gubernamentalidad debe entenderse como una capacidad estratégica del Estado para organizar las relaciones de fuerza que atraviesan la sociedad.

Lazzarato (2022) sostiene que la consolidación del poder estatal implica una transformación histórica del uso de la violencia. En tiempos de guerra, esta se legitima como acción directa del Estado; en tiempos de paz, se internaliza en prácticas cotidianas, afectos y dispositivos normativos. La violencia no desaparece, sino que cambia de forma y se integra a la organización de la vida social.

En *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault propone evitar generalizaciones sobre las formas de control estatal basadas exclusivamente en los castigos o dispositivos penales utilizados. El análisis debe dirigirse hacia la función táctica que dichos mecanismos cumplen dentro de determinadas relaciones de poder (Foucault, 1973). Desde esta perspectiva, la biopolítica contemporánea puede entenderse como una racionalidad situada que organiza la vida mediante estrategias específicas de control y regulación.

En el siglo xxi, la biopolítica se entrelaza estrechamente con la relación Estado-capital. Lazzarato (2022) plantea que esta articulación revela el contenido ideológico del «hacer vivir» y del «dejar morir». La paz funciona como intervalo estratégico para la reorganización económica y la recomposición de las violencias gubernamentales. Así, la administración de la vida queda vinculada a los ciclos de acumulación y al control territorial.

En este contexto, el estado de excepción se convierte en una herramienta privilegiada del gobierno contemporáneo. No constituye únicamente una suspensión temporal del orden jurídico frente a circunstancias extraordinarias; opera como una tecnología política que reorganiza la relación entre derecho, violencia y vida. La excepción habilita intervenciones intensivas sobre cuerpos y territorios definidos como amenazantes.

Cuando la crisis se transforma en condición permanente de gobierno, la excepción tiende a estabilizarse (Agamben, 1995). El derecho no desaparece, se reconfigura para permitir la

suspensión selectiva de garantías, la ampliación del uso legítimo de la fuerza y la concentración del poder decisional en el Ejecutivo.

Leída desde una clave biopolítica, la excepción produce umbrales diferenciados de vulnerabilidad. No todos los cuerpos quedan igualmente afectados por la suspensión de derechos. Se trazan fronteras internas dentro de la población que delimitan quién permanece bajo protección y quién ingresa en zonas de precariedad extrema. Gómez-Pineda y Martínez-Vargas (2023) muestran que la racionalidad liberal transforma la ley en norma técnica y que la excepción intensifica la regulación bajo el lenguaje de la seguridad.

Configuración territorial de la violencia letal en Ecuador (2024-2025)

En Ecuador, esta racionalidad se hizo visible a partir del 8 de enero de 2024 con la declaratoria de estado de excepción por grave conmoción interna y el reconocimiento del «conflicto armado interno». Entre 2024 y 2025 se emitieron 17 decretos relacionados con estados de excepción y sus alcances territoriales, desplazando progresivamente su aplicación desde el ámbito nacional hacia provincias costeras como Guayas, Manabí, Santa Elena, El Oro y Los Ríos. Esta territorialización de la excepcionalidad evidencia que la gestión de la vida se distribuye geográficamente, concentrando la suspensión de garantías en espacios específicos.

El comportamiento reciente de la violencia letal en Ecuador no solo evidencia un incremento sostenido en el número de homicidios, sino también la consolidación de un patrón de distribución territorial altamente desigual. De acuerdo con el *Boletín Anual de Homicidios Intencionales 2024* elaborado por el Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OECO, 2025), el país registró 7.033 homicidios

intencionales en ese año. Esta cifra se incrementó significativamente en 2025, alcanzando 9.216 homicidios y una tasa de 50,9 por cada 100.000 habitantes, según el boletín analítico más reciente del mismo observatorio.

A nivel subnacional, los datos muestran una concentración sistemática de la violencia en provincias específicas. En 2024, la provincia de Guayas concentró aproximadamente el 46 % de los homicidios registrados a nivel nacional, seguida por Manabí y Los Ríos, confirmando la centralidad del litoral en la dinámica de la violencia letal. Sin embargo, el análisis comparativo con 2025 evidencia un desplazamiento del epicentro de la violencia hacia la provincia de Los Ríos, que pasó a registrar las tasas más elevadas del país, revelando una reconfiguración territorial de los focos de violencia.

Este desplazamiento se relaciona con la reorganización de economías ilícitas y corredores estratégicos asociados al narcotráfico. La expansión de estas economías y la intensificación de la violencia armada producen efectos que exceden el incremento de homicidios o la disputa territorial. Sus impactos recaen directamente sobre las condiciones de reproducción social de poblaciones históricamente vulneradas, particularmente niñas, niños y adolescentes que habitan territorios atravesados por precarización económica, debilitamiento institucional y violencia estructural.

En Ecuador, el reclutamiento y utilización de niñas, niños y adolescentes por organizaciones criminales se ha convertido en una de las expresiones más visibles de esta crisis. El estudio elaborado por el Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OECO, 2025) advierte que las provincias con mayores niveles de violencia letal coinciden con territorios donde existe mayor exposición de adolescentes a dinámicas de captación criminal. El informe identifica factores estructurales asociados a estos procesos, entre ellos pobreza, deserción escolar, fragmentación

familiar, exclusión social y limitada presencia estatal en términos de protección integral.

La deserción escolar constituye un elemento central dentro de estas dinámicas de vulnerabilidad. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 2024) señala que América Latina registra un incremento sostenido del abandono escolar en contextos marcados por violencia, desigualdad y crisis económica. En Ecuador, esta situación adquiere especial gravedad en sectores populares y provincias costeras afectadas por economías ilícitas, militarización y precarización social. La exclusión progresiva del sistema educativo debilita las redes de protección social y aumenta la exposición de adolescentes a circuitos de violencia y control territorial armado.

A ello se suman las afectaciones sobre la salud mental derivadas de la exposición continua a contextos de inseguridad y violencia. La Organización Panamericana de la Salud (OPS, 2023) advierte que niñas, niños y adolescentes expuestos de manera prolongada a escenarios de violencia presentan mayores niveles de ansiedad, estrés postraumático, depresión, miedo persistente y deterioro de vínculos comunitarios. Estas afectaciones se intensifican en territorios donde la militarización reorganiza la vida cotidiana bajo controles permanentes y una lógica constante de amenaza.

Estos procesos permiten advertir que la gestión contemporánea de la vida no opera únicamente mediante dispositivos coercitivos orientados al control territorial. También produce formas diferenciadas de precariedad y vulnerabilidad, donde determinados cuerpos quedan más expuestos al abandono institucional, la violencia y las economías criminales. La administración desigual de la protección social revela que la excepción no actúa solo a través de la suspensión jurídica de derechos, sino mediante el debilitamiento progresivo de las condiciones materiales que hacen posible sostener la vida.

El informe de 2025 señala que aproximadamente el 72 % de los homicidios se concentran

en zonas logísticas clave para economías ilegales, particularmente en provincias del litoral como Guayas, Manabí y El Oro. Esta concentración permite identificar un patrón en el que la violencia letal no se distribuye de manera homogénea, sino que se territorializa en espacios donde convergen rentas ilícitas, disputas por control territorial y dinámicas criminales complejas. Véase Figura 1.

Adicionalmente, el análisis provincial muestra que varias jurisdicciones superan ampliamente los promedios regionales de violencia. En 2024, al menos nueve provincias registraron tasas de homicidios por encima del promedio latinoamericano, evidenciando la intensidad diferenciada de la violencia a nivel subnacional. Este comportamiento revela una estructura persistente de desigualdad en la exposición a la violencia letal.

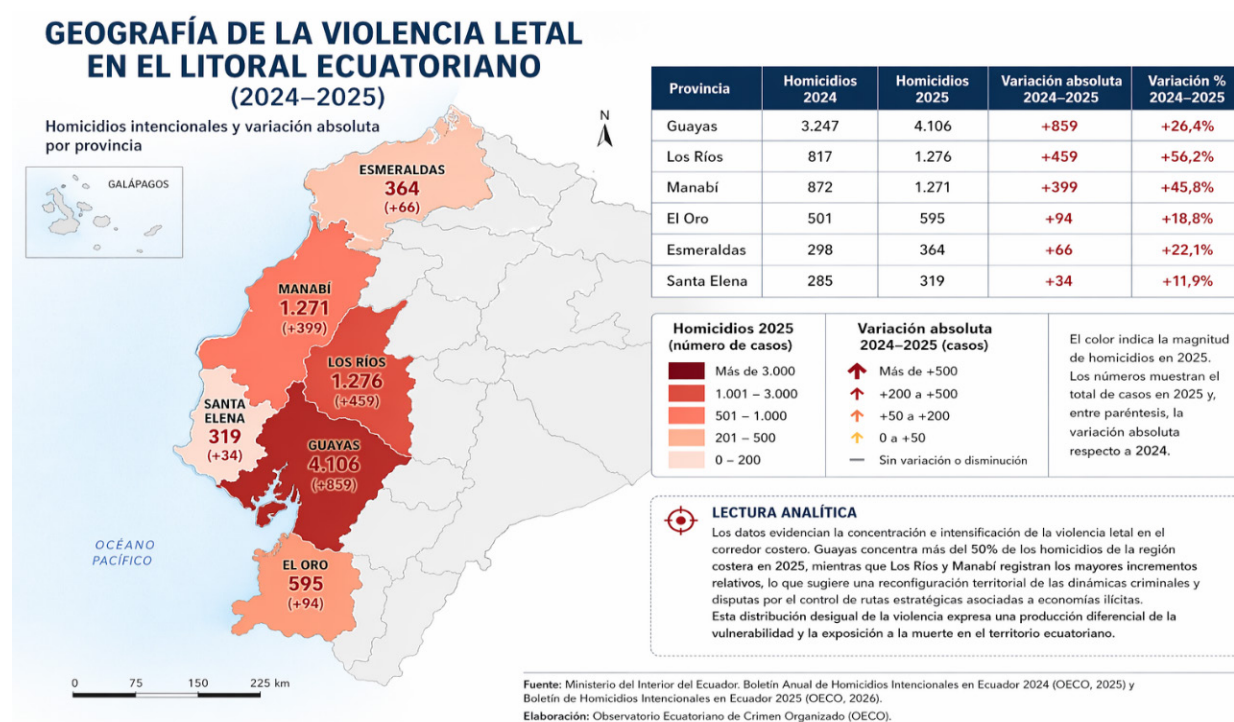
La securitización del espacio social acompaña este proceso. La seguridad se presenta como lenguaje legitimador que transforma la violencia estatal en una respuesta necesaria frente a amenazas construidas como permanentes. El gobierno de las poblaciones se organiza en torno a la gestión del riesgo y la anticipación del peligro, habilitando intervenciones preventivas que se adelantan al daño (Foucault, 2008), en este marco, la excepción se integra como herramienta racional de protección colectiva, aun cuando sus efectos recaen de manera desproporcionada sobre determinados grupos sociales.

La normalización de la excepción se vincula estrechamente con la militarización de la vida social y la guerra deja de situarse fuera del orden interno y se convierte en matriz de gobierno. El enemigo se construye como una figura interna que debe ser neutralizada en nombre del orden común, esta lógica no se presenta como ruptura democrática, sino como defensa necesaria del cuerpo social. La guerra interna constituye así una modalidad específica de gestión política de la crisis (Lazzarato, 2022).

La excepción también produce efectos profundos sobre la experiencia de ciudadanía. Al

Figura 1

Geografía de la violencia letal en el litoral ecuatoriano (2024–2025)



Nota. Los datos usados corresponden al Boletín de homicidios intencionales en Ecuador, cuyos datos se contrastan con los presentados por el Ministerio de Interior del Ecuador.

redefinir los límites de la legalidad y de la protección, transforma la relación entre los sujetos y el Estado, instalando una lógica de sospecha permanente. La ciudadanía deja de ser una condición garantizada y se convierte en una posición contingente sujeta a verificación constante. En este contexto, el miedo cumple un papel central como efecto político que organiza la aceptación social de la excepcionalidad y de la violencia que esta habilita (Robin, 2009).

En América Latina, el estado de excepción ha funcionado de manera recurrente como mecanismo de gestión de conflictos sociales, desigualdades estructurales y crisis de legitimidad institucional. La excepcionalidad tiende a concentrarse en territorios empobrecidos y racializados, reforzando dinámicas históricas de

exclusión y violencia estatal (Ulloa, 2025). La excepción no se distribuye de manera homogénea, sino que se territorializa y produce espacios donde la suspensión de derechos se normaliza en la vida cotidiana.

En el caso ecuatoriano, los estados de excepción muestran una clara concentración territorial en provincias del litoral como Guayas, Los Ríos, Manabí, Santa Elena y Esmeraldas. Esta focalización responde a la intensificación de dinámicas de violencia asociadas al crimen organizado en la costa. Sin embargo, lejos de constituir intervenciones puntuales y excepcionales, los decretos evidencian continuidad y reiteración, configurando un régimen de excepcionalidad prolongada.

En términos normativos, decretos ejecutivos como los N.º 76, 109, 134, 174, 175, 202

y 27 en 2025, así como los decretos N.º 275, 229 y 110 en 2024, reproducen una estructura argumentativa estandarizada: invocan la causal de «grave conmoción interna», justifican la intervención bajo principios de necesidad y proporcionalidad, y establecen la movilización de las Fuerzas Armadas en tareas de seguridad interna. Asimismo, habilitan la suspensión de derechos como la inviolabilidad del domicilio, la libertad de tránsito y, en algunos casos, la inviolabilidad de correspondencia.

Este patrón revela, por un lado, una homogeneización del discurso jurídico, donde distintos contextos territoriales son tratados bajo una misma lógica de excepcionalidad; y, por otro, una progresiva normalización del uso de la fuerza militar como herramienta central de gestión de la seguridad pública. Sin embargo, al contrastar estos decretos con evidencia empírica, se observa una tensión crítica: la militarización no ha implicado una reducción

sostenida de la violencia ni ha garantizado la protección de derechos. Por el contrario, el informe de Amnistía Internacional (2025) documenta graves violaciones de derechos humanos, incluyendo desapariciones forzadas. Véase Tabla 1.

La tabla evidencia que los casos documentados de desaparición forzada no se presentan como hechos aislados, sino que mantienen una relación temporal cercana con la vigencia y renovación de los estados de excepción. En particular, desde agosto de 2024 se observa una recurrencia de casos en la provincia de Los Ríos, coincidente con la continuidad de decretos focalizados en el litoral. Este comportamiento sugiere una relación sistemática entre la intensificación de la presencia militar y la emergencia de graves violaciones de derechos humanos.

El estado de excepción, entendido como tecnología de gobierno, permite comprender cómo la administración de la vida se articula

Tabla. 1
Relación temporal entre estados de excepción y desapariciones forzadas (Ecuador, 2024)

Datos de los decretos				Casos de desaparición forzada			
Fecha decreto	Nº decreto	Tipo	Alcance territorial	Fecha suceso	Caso	Provincia	Tipo de hecho
08-ene-2024	110	Declaración nacional	Nacional (incluye litoral)	—	—	—	Inicio de ilitarización
07-mar-2024	193	Renovación (30 días)	Nacional	04-abr-2024	Cirilo Minota	Esmeraldas	Detención militar + desaparición
19-abr-2024	229	Nacional (energía)	Nacional	—	—	—	Expansión del uso del estado de excepción
30-abr-2024	250	Focalizado	Guayas, Los Ríos, Manabí, Santa Elena, El Oro	—	—	—	Consolidación litoral
22-may-2024	275	Conflicto armado interno	Guayas, Los Ríos, Manabí, Santa Elena, El Oro	—	—	—	Escalamiento militar
02-jul-2024	318	Focalizado	Guayas, Los Ríos, Manabí, Santa Elena, El Oro	—	—	—	Continuidad territorial
30-ago-2024	377	Renovación (30 días)	Guayas, Los Ríos, Manabí, Santa Elena, El Oro	26-ago-2024	Dave Loor y Juan Santillán	Los Ríos	Detención militar + desaparición
—	—	—	—	03-sep-2024	Primos Álvarez	Los Ríos	Detención + tortura + desaparición
03-oct-2024	410	Focalizado	Guayas, Los Ríos, Manabí, Santa Elena, El Oro	20-oct-2024	Dalton Ruiz	Los Ríos	Detención militar + desaparición
02-dic-2024	469	Renovación	Mismas provincias + Quito	08-dic-2024	Caso Malvinas	Guayas	Detención militar + ejecución

Nota. Información tomada de Amnistía Internacional (2025)

entre legalidad y violencia. La excepción no constituye un vacío normativo, sino una forma específica de regulación que habilita intervenciones sobre cuerpos definidos como prescindibles. Esta racionalidad resulta clave para analizar escenarios contemporáneos de militarización y guerra interna, en los que la gestión de la vida se sostiene sobre la normalización del daño y la precarización de determinadas existencias.

La violencia no se despliega únicamente mediante la fuerza física. También opera en el plano discursivo, donde se construyen amenazas, se produce al enemigo y se organiza legitimidad social alrededor del miedo. Lazzarato (2022) advierte que la guerra contemporánea se libra igualmente en el lenguaje, a través de narrativas mediáticas que ordenan aquello que debe ser temido y combatido.

Butler (2004) sostiene que el lenguaje posee una dimensión performativa en la medida en que produce sujetos y delimita marcos de inteligibilidad. En este sentido, la declaración de «conflicto armado interno» no se limita a describir una situación, sino que inaugura un régimen discursivo que habilita determinadas formas de violencia y legitima la expansión de la intervención militar. Esta performatividad se materializa en prácticas concretas de gobierno sobre los cuerpos.

El *Informe Preliminar sobre la situación de personas privadas de libertad en contexto de ocupación militar*, elaborado por el Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos (2024), documenta que la intervención militar en centros penitenciarios estuvo habilitada únicamente en los decretos iniciales de enero y abril de 2024. La permanencia posterior de las Fuerzas Armadas en estos espacios carecía de respaldo legal, configurando una ocupación prolongada de al menos 228 días sin base jurídica. El informe registra, además, la ocurrencia de prácticas de tortura física, psicológica y sexual, así como tratos crueles, inhumanos y degradantes.

En este contexto, el cuerpo construido como enemigo se convierte en un cuerpo disponible para la violencia estatal. La producción discursiva del enemigo encuentra su correlato material en la exposición diferencial al daño, la muerte y la precarización. Durante 2024 se registraron al menos 76 asesinatos de personas privadas de libertad en contextos de ocupación militar (Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, 2024).

La incorporación de la violencia como dimensión estructural del gobierno resulta inseparable de una transformación del tiempo político. La crisis deja de aparecer como acontecimiento excepcional y se consolida como condición permanente de gobierno. La anticipación del peligro legitima la expansión de dispositivos de control y la normalización de medidas extraordinarias. Cuando la excepción se estabiliza, el derecho no desaparece; se reorganiza para habilitar intervenciones selectivas sobre cuerpos previamente definidos como amenazantes (Agamben, 1995).

Gobernar la vida en el siglo XXI implica así producir umbrales diferenciados de vulnerabilidad. La violencia se redistribuye y se inscribe sobre cuerpos atravesados por relaciones de clase, etnia, género y territorio. La militarización y la guerra interna no aparecen como desviaciones del orden democrático; expresan una racionalidad política que organiza la vida a partir de su exposición desigual al daño.

Necropolítica y gestión diferencial de la vida

La noción de necropolítica, permite profundizar el análisis de aquellas formas de poder que gobiernan la vida a través de su exposición sistemática a la muerte (Mbembe, 2011). En contextos atravesados por la militarización, la guerra interna y la excepción permanente, el

ejercicio del poder soberano se expresa mediante la capacidad de decidir quién puede vivir y quién puede ser dejado morir. Esta decisión no se formula siempre de manera explícita, sino que se materializa en políticas, prácticas y omisiones que producen escenarios de vulnerabilidad extrema para determinados cuerpos y territorios.

La necropolítica no sustituye a la biopolítica, se articula con ella. Mientras la biopolítica organiza la vida mediante su regulación, optimización y control, la necropolítica introduce la muerte como una dimensión administrable del gobierno. En este sentido, el poder contemporáneo no se limita a producir vida, sino que integra la posibilidad de su destrucción como parte de su racionalidad, aquí la vida se gobierna a través de su exposición diferencial al daño, configurando un campo político en el que la muerte deja de ser un fracaso del poder para convertirse en uno de sus instrumentos.

En escenarios donde la excepción se estabiliza, la necropolítica se manifiesta en la producción de zonas donde la violencia se normaliza y la protección estatal se vuelve intermitente o selectiva. Estos espacios marcados por ocupación militar, suspensión de derechos y precarización de la existencia funcionan como territorios donde la vida se reduce a su condición más frágil (Mbembe, 2011). La soberanía se ejerce mediante la administración de la muerte lenta, el abandono institucional y la exposición constante a la violencia cotidiana.

En América Latina, esta dinámica debe leerse a la luz de la colonialidad del poder. Grosfoguel (2011) sostiene que el sistema-mundo moderno organiza jerarquías raciales y epistémicas. La producción de cuerpos sacrificables es continuidad histórica de esta matriz colonial. Así, la gestión necropolítica opera de manera diferencial, no todas las poblaciones quedan igualmente expuestas a estas formas de poder, la violencia se concentra sobre cuerpos atravesados por desigualdades históricas de clase, racialización, empobrecimiento y género. Esta

distribución del daño responde a una racionalidad que jerarquiza la vida y establece qué existencias pueden ser sacrificadas en nombre del orden y la seguridad, es allí donde algunas vidas son protegidas, otras son convertidas en soportes materiales de la violencia.

Desde esta perspectiva, la militarización del espacio social constituye un dispositivo central de la necropolítica contemporánea. La presencia permanente de fuerzas armadas, la expansión del uso legítimo de la fuerza y la naturalización del control territorial configuran un régimen donde la vida se gobierna bajo la gramática de la guerra. Lazzarato (2022) advierte que la guerra se consolida como racionalidad estructural del poder contemporáneo, utilizada para reorganizar el control social en contextos de crisis múltiples. La necropolítica no aparece como exceso desbordado del Estado; expresa una forma coherente de gestión política.

La articulación entre necropolítica y estado de excepción permite comprender cómo la suspensión selectiva de derechos habilita escenarios de impunidad llevando a la excepción donde se produce un marco jurídico y simbólico en el que la muerte, la desaparición y el daño corporal se tornan tolerables cuando recaen sobre cuerpos previamente definidos como peligrosos o prescindibles. La vida pierde su carácter inviolable y se convierte en variable sujeta a cálculo estratégico.

La necropolítica posee además una dimensión temporal que excede la muerte inmediata. Se expresa en formas de desgaste progresivo que atraviesan la existencia cotidiana: precarización del acceso a derechos, exposición constante a la violencia, incertidumbre estructural y erosión de las condiciones mínimas de habitabilidad. Estas dinámicas configuran una muerte diferida que se inscribe en los cuerpos y en las trayectorias vitales. La vulnerabilidad deja de ser evento excepcional y se convierte en condición estructural.

En este sentido, la necropolítica revela el reverso operativo de la biopolítica contemporánea. Gobernar la vida en el siglo XXI implica administrar la exposición al daño, distribuir la protección de manera desigual y normalizar la violencia como componente del orden social, la militarización y la guerra interna no representan rupturas del sistema político; expresan la racionalidad de un régimen que organiza la vida a partir de su gestión diferencial.

Cuerpo, abyección y materialización del poder

El cuerpo constituye el lugar donde las racionalidades biopolíticas y necropolíticas se vuelven tangibles, lejos de ser un soporte pasivo sobre el que el poder se inscribe de manera neutral, el cuerpo es producido, clasificado y jerarquizado a través de prácticas políticas, jurídicas y discursivas que delimitan los contornos de lo humano. En este sentido, el gobierno de la vida se materializa siempre en cuerpos concretos, situados histórica y socialmente, atravesados por relaciones de poder que determinan su grado de exposición a la violencia.

Judith Butler (1993) ha señalado que no todas las vidas son reconocidas como tales. Existen marcos normativos que definen qué cuerpos cuentan como vidas dignas de ser protegidas y cuáles quedan fuera del campo de lo inteligible y lo llorable. La abyección permite comprender este umbral de exclusión: ciertos cuerpos son constituidos como exteriores a la comunidad política, ubicados en una zona donde la violencia ejercida sobre ellos no produce escándalo ni convoca duelo público. La abyección no describe una condición natural; es un efecto político que delimita los límites de la pertenencia y organiza jerarquías de reconocimiento.

En este sentido, el cuerpo abyecto se convierte en figura central del gobierno contemporáneo

ya que se trata de cuerpos marcados por procesos históricos de racialización, empobrecimiento y feminización, contruidos discursivamente como amenaza, exceso o desorden, que lleva a que estos cuerpos concentran las intervenciones más intensas del poder, los controles policiales reiterados, militarización territorial, encarcelamiento masivo y violencia letal. La excepcionalidad se encarna en ellos, permitiendo que la suspensión de derechos y la exposición al daño se ejerzan sin poner en cuestión el orden político que las produce.

Pensar el cuerpo en América Latina implica reconocerlo como archivo histórico de violencias coloniales y republicanas. Morán (2014) propone entender la corporalidad como espacio donde se inscriben las jerarquías raciales, de clase y de género que han estructurado los proyectos nacionales. La biopolítica y la necropolítica no operan sobre cuerpos abstractos; actúan sobre corporalidades históricamente marcadas cuya vulnerabilidad es resultado de procesos prolongados de exclusión y dominación, es aquí que el cuerpo condensa múltiples temporalidades del poder y revela la continuidad entre colonialidad, modernidad y securitización contemporánea.

La materialización del poder sobre el cuerpo se expresa tanto en la violencia directa como en formas menos visibles de control y abandono; la militarización del espacio social intensifica esta inscripción, transformando el cuerpo en objeto permanente de sospecha, registro y disciplinamiento. En contextos de guerra interna y excepcionalidad prolongada, el cuerpo es tratado como potencial enemigo cuya neutralización preventiva se legitima en nombre de la seguridad colectiva, según esta lógica produce una experiencia corporal atravesada por miedo, incertidumbre y exposición constante al daño.

La feminización de la abyección adquiere su matiz más violento cuando se cruza con la variable de clase, transformando la precariedad económica en una vulnerabilidad ontológica. En el contexto latinoamericano, el cuerpo de

la mujer empobrecida no solo es objeto de la soberanía patriarcal, sino que funciona como el eslabón más frágil de la reproducción social bajo el asedio del capital extractivo y criminal. Como sugiere Gago (2020), la explotación contemporánea se ensaña con los cuerpos feminizados de los sectores populares, pues en ellos recae la gestión de la supervivencia en territorios donde el Estado ha delegado la soberanía a las economías ilícitas.

Desde esta mirada, la abyección es una operación de clase, donde las «vidas no llorables» (Butler, 2004) son mayoritariamente aquellas que habitan las periferias, donde la militarización del cotidiano no busca la seguridad del sujeto, sino el control disciplinario de la fuerza de trabajo excedente. La violencia femicida en estos contextos no debe entenderse como un «crimen pasional», sino como un mecanismo de disciplinamiento económico y político; se castiga a la mujer por su posición de desposesión, convirtiendo su cuerpo en el terreno donde el capital y el patriarcado negocian su dominio mediante la crueldad (Segato, 2016).

Comprender el cuerpo como lugar de materialización del poder permite advertir cómo la gestión diferencial de la vida se inscribe en la carne, en los gestos cotidianos y en las trayectorias vitales. La biopolítica y la necropolítica no operan únicamente a nivel institucional; producen cuerpos vulnerables, expuestos y descartables y la figura del cuerpo bajo excepción evidencia que la violencia contemporánea es profundamente encarnada, histórica y territorializada.

Conclusión

El recorrido desarrollado en este trabajo permite afirmar que el gobierno contemporáneo de la vida no puede comprenderse únicamente desde la biopolítica clásica como administración

de poblaciones. En el siglo XXI, la gestión de la vida se articula con regímenes de excepción estabilizados, racionalidades securitarias y dinámicas necropolíticas que reconfiguran la relación entre derecho, violencia y soberanía, de modo que la vida deja de ser protegida de forma universal y pasa a organizarse mediante jerarquías diferenciales.

El caso ecuatoriano entre 2024 y 2025 evidencia esta transformación. La declaratoria de conflicto armado interno y la reiteración de estados de excepción no constituyen interrupciones del orden democrático, sino formas contemporáneas de su funcionamiento, donde la excepción deja de ser un mecanismo transitorio y se consolida como técnica ordinaria de gobierno que habilita la militarización del espacio social y la exposición diferenciada de ciertos cuerpos al daño.

En este escenario, la biopolítica se articula con la necropolítica, configurando un régimen en el que gobernar la vida implica también administrar su vulnerabilidad, donde la muerte no aparece como falla del poder sino como resultado integrado de una racionalidad que organiza la seguridad a partir de la producción de amenazas internas, incorporando la guerra como matriz estructural del presente político.

El cuerpo constituye el lugar donde estas racionalidades se materializan, ya que las desigualdades de clase, etnia, género y territorio se inscriben en corporalidades que soportan de manera diferenciada la violencia estatal y social, lo que permite evidenciar que la violencia no es un fenómeno contingente sino una forma estructural de organización del poder.

Desde esta perspectiva, la crisis se ha convertido en una condición permanente de gobierno, donde la excepcionalidad se normaliza, los dispositivos securitarios se consolidan y la ciudadanía se redefine bajo lógicas de control y sospecha, por lo que la tarea crítica no se limita a describir estos dispositivos sino a analizar las formas de vida que producen y las jerarquías que sostienen.

En el caso de América Latina y particularmente de Ecuador, se observa que el gobierno de la vida opera mediante la administración desigual del daño y la distribución diferenciada de la protección, de modo que la biopolítica contemporánea no solo produce vida sino que decide qué vidas cuentan con garantías y cuáles quedan expuestas a la precariedad estructural, confirmando que la violencia no funciona únicamente como respuesta extraordinaria sino como componente estructural del gobierno contemporáneo.

En consecuencia, comprender estas transformaciones resultan trascendental para analizar los desafíos actuales de la democracia, los derechos humanos y la protección de poblaciones históricamente vulneradas en América Latina en un

contexto donde la militarización y la excepción han dejado de ser coyunturales para convertirse en formas estables de gestión de lo social.

Referencias

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Amnistía Internacional. (2025). *Son militares, yo los vi: Desapariciones forzadas en Ecuador a manos de las fuerzas armadas*. <https://www.amnesty.org/es/documents/amr28/0258/2025/es/>
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis.
- Chang, J., Evans, D. K. y Rivas Herrera, C. (2024). *Ten findings about poverty in Latin America and the Caribbean*. Inter-American Development Bank, Social Sector (SCL). file:///C:/https://publications.iadb.org/en/publications/english/viewer/Ten-Findings-about-Poverty-in-Latin-America-and-the-Caribbean.pdf
- Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos (CDH). (2025). *Informe del CDH sobre situación carcelaria – versión Nov 2024*. <https://www.cdh.org.ec/informes/652-informe-del-cdh-sobre-situacion-carcelaria-version-nov-2024.html>
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: Cómo nuestro sistema devora la democracia, el cuidado y el planeta*. Traficantes de Sueños.
- Gago, V. (2020). *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Traficantes de Sueños.
- Gómez-Pineda, J. y Martínez-Vargas, J. (2023). La biopolítica y el discurso de la regla. *Revista Colombiana de Investigaciones en Educación Matemática*, 13(2), 213–235. <https://doi.org/10.15332/19090528.8776>
- Grosfoguel, R. (2011). Descolonizar los estudios poscoloniales y los paradigmas de la economía política. *Tabula Rasa*, (14), 17–45. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600402>
- Lazzarato, M. (2022). *Guerra o revolución: Porque la paz no es una alternativa*. Tinta Limón.

- Maloney, W., Meléndez, M. y Morales, R. (2025). *Informe económico América Latina y el Caribe, abril 2025: Crimen organizado y violencia en América Latina y el Caribe*. Banco Mundial. <https://reliefweb.int/report/haiti/informe-economico-america-latina-y-el-caribe-abril-2025-crimen-organizado-y-violencia-en-america-latina-y-el-caribe>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- McBrien, J. (2016). Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene. En J. W. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (pp. 116–137). Oakland, CA: PM Press. https://www.researchgate.net/publication/332638524_Accumulating_Extinction_Planetary_Catastrophism_in_the_Necrocene
- Moraña, M. (2014). *Pensar el cuerpo: Historia, materialidad y poder*. Iberoamericana.
- MundoSur. (2025). *Informe regional sobre feminicidios en América Latina y el Caribe 2023–2025*. <https://mundosur.org/wp-content/uploads/2026/06/Informe-Anual-2025-MLF.pdf>
- Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OEEO). (2025). *Boletín anual de homicidios intencionales en Ecuador: Análisis estadístico 2024*. Pan American Development Foundation (PADF). https://oeeo.padf.org/wp-content/uploads/2025/06/Boletin-anual-de-homicidios-intencionales-en-Ecuador-ajustado_compressed.pdf
- Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OEEO). (2025). *Estudio sobre vinculación de niños, niñas y adolescentes a organizaciones criminales en Ecuador*. Pan American Development Foundation (PADF). <https://oeeo.padf.org/estudio-sobre-vinculacion-de-ninos-ninas-y-adolescentes-a-organizaciones-criminales-en-ecuador/>
- Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OEEO). (2025). *Informe estadístico sobre homicidios intencionales en Ecuador (enero–junio 2025)*. Pan American Development Foundation (PADF). <https://oeeo.padf.org/boletin-semestral-de-homicidios-intencionales-en-ecuador-semestre-2025/>
- Observatorio Ecuatoriano de Crimen Organizado (OEEO). (2025). *La creciente victimización de niños, niñas y adolescentes: Análisis estadístico anual de homicidios intencionales en Ecuador 2025*. Pan American Development Foundation (PADF). <https://oeeo.padf.org/homicidios2025/>
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2020). La salud mental de niñas, niños y adolescentes en contextos de violencia y vulnerabilidad social en América Latina. OPS. <https://iris.paho.org/server/api/core/bitstreams/bd6d4ad6-ced8-4c47-9f82-4c79f093e887/content>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (2024). Global education monitoring report 2026: Education and social vulnerability in Latin America. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000397618>
- Presidencia de la República del Ecuador. (2025). *Plataforma Minka: usuarios externos*. https://minka.presidencia.gob.ec/portal/usuarios_externos.jsf
- Robin, C. (2009). *El miedo: Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Ulloa, C. (Coord.). (2025). *Seguridad, paz y desarrollo*. UHEdiciones – Universidad Hemisferios. <https://doi.org/10.31207/uhediciones13>

Capitalismo, blanquitud y género¹

Capitalism, whiteness and gender

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 19/05/2026

Andrea Torres Gaxiola

Universidad Autónoma de México - Ciudad de México, México

<https://orcid.org/0009-0006-1838-8180>

atorresgaxiola@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9754>

Resumen

El objetivo será presentar una propuesta de lectura del concepto de blanquitud vinculándolo con el feminismo marxista, en particular con la tesis de la escisión del valor de Roswitha Scholz y con los estudios sobre la ética del trabajo de Kathi Weeks. De esta manera, nuestra hipótesis consiste en que la blanquitud, como identidad del capital, no solo opera como dispositivo de racialización, sino que es fundamentalmente un dispositivo de clase y género, ya que se sostiene en una ética del trabajo masculinizada y que apunta al dinero y la acumulación. Para ello, en primer momento vamos a estudiar la noción de identidad e identidad diferencial en la obra de Echeverría. Posteriormente, se estudia la identidad en el capital, la blanquitud y su estructura. Se analiza cómo opera este modelo en relación con el género y, por último, en relación con la racialización. Concluyo sintetizando esta propuesta.

Palabras claves: blanquitud, género, ethos, trabajo, identidad.

Abstract

The aim of this paper is to present a reading of the concept of whiteness in dialogue with Marxist feminism, particularly with Roswitha Scholz's thesis of value-dissociation and Kathi Weeks's studies on work ethics. Our hypothesis is that «whiteness», as the identity of capital, operates not only as a device of racialization but is fundamentally a device of class and gender, as it is sustained by a masculinized work ethic oriented toward money and accumulation. To this end, we will first study the notion of identity and differential identity in Bolívar Echeverría's work. Subsequently, we examine identity within capitalism, «whiteness», and its structure. We then analyze how this model operates in relation to gender and, finally, in relation to racialization. I conclude by briefly synthesizing this proposal.

Keywords: whiteness, gender, ethos, work, identity.

¹ Este artículo es producto del proyecto de posdoctorado "Capitalismo, blanquitud y género. Estudios sobre la obra de Bolívar Echeverría y sus cruces con el feminismo.", financiado por las becas para Estancias Postdoctorales por México 2022(1) de la SECIHTI

Introducción

La teoría de la blanquitud del filósofo Bolívar Echeverría ha sido fundamental en los estudios sobre racismo en México, una propuesta de la filosofía que ha impactado con fuerza a las ciencias sociales. Sin embargo, poco se ha escrito respecto de su relación con la corriente a la que pertenece: el marxismo y la teoría crítica. Su propuesta ha sido central pues ha permitido comenzar a vincular el racismo como sistema de opresión con otras formas de dominación, como lo es la explotación capitalista. Sin embargo, la teoría echeverriana es compleja porque contiene al menos dos tesis que describen dos fenómenos distintos. En efecto, esta propuesta, por una parte, describe la identidad del capital y por otra, ofrece una explicación a los mecanismos de segregación sistemática y la violencia genocida que genera el capitalismo como modelo económico sobre la base de dicha identidad. Si bien son dos tesis complementarias, cada una, sin embargo, es de suma complejidad. Intentaremos en este artículo concentrarnos en la primera, de manera que quisiéramos trabajar el argumento que Echeverría construye para defender la idea de que el capitalismo exige de sus miembros una determinada identidad, compuesta por determinados rasgos y comportamientos que insertan a los seres humanos dentro de la comunidad mercantil. A la vez, este conjunto de rasgos opera como «identidad diferencial» (Echeverría, 1984); es decir, como principio de jerarquización y segregación. Para entrar en este debate, y complementar la propuesta echeverriana, recuperaremos los estudios que dentro del feminismo marxista existen al respecto, particularmente, en torno a la carga identitaria de género que acompaña al sistema económico capitalista.

El objetivo será presentar una propuesta de lectura del concepto de blanquitud vinculándolo con el feminismo marxista, en particular con la tesis de la escisión del valor de Roswitha

Scholz (2016) y con los estudios sobre la ética del trabajo de Kathi Weeks (2020), pues creemos que en las propuestas de estas dos autoras encontramos elementos que se intersectan con la teoría echeverriana de la blanquitud. De esta manera, nuestra hipótesis consiste en que la blanquitud, como identidad del capital, además de operar como dispositivo de racialización, es fundamentalmente un dispositivo de clase y género, ya que se sostiene en una ética del trabajo masculinizada y que apunta al dinero y la acumulación. Por esto, la teoría de la blanquitud debe incorporar no solo al racismo, sino a la vez la dimensión económica y de género como constitutivas. Para Bolívar Echeverría, como para el feminismo marxista, la dominación del capital no se impone solamente en el orden económico, tampoco solamente por un orden colonial o patriarcal, sino que construye un entramado que está compuesto por los tres sistemas de dominación con el fin de conducir la reproducción social hacia la acumulación de capital. Los tres autores que trabajaremos en este trabajo, Echeverría (2010), Scholz (2016) y Weeks (2020), desde la filosofía social, analizan la manera en que opera la identidad del trabajo capitalista. Para Echeverría, se trata de la blanquitud asociada a la ética del éxito en el trabajo que es natural al sistema capitalista; para Weeks, se asocia a una ética del trabajo blanca y masculinizada; para Scholz, la identidad masculina asociada a la valorización de determinadas actividades en tanto que trabajo. De esta manera, este modelo nos permite trascender el planteamiento clásico del marxismo e insertar las vías críticas del género y la raza, como formas culturales y materiales del modelo capitalista.

Con el fin de alcanzar nuestro objetivo, proponemos realizar un estudio hermenéutico-conceptual a través del trabajo interpretativo del concepto de identidad y de la blanquitud, entendida como la forma que adopta la identidad en el capitalismo. No nos centraremos para

ello solamente en la propuesta de Echeverría y los autores que explícitamente refiere, sino que, más bien, el trabajo hermenéutico-conceptual consistirá en conectar conceptualmente su propuesta con otras, comenzando con Hegel y los *Principios de la filosofía del derecho* (1999) y posteriormente con autores que han trabajado el tema, particularmente, la relación entre la ética del trabajo, la identidad, la blanquitud y la sociedad capitalista. Así, nos interesa mostrar que la noción del individuo moderno como el *homo capitalisticus*, contiene una carga simbólica que impacta en el enclasmiento, generización y racialización de la sociedad y que es efectiva por el hecho de que se postula como una identidad formal vaciada de contenido y universal. En este sentido, nos interesa delinear los elementos fundamentales que conforman al concepto de blanquitud y su articulación con otros conceptos en los estudios sobre la modernidad capitalista, desde la selección de un corpus textual que está constituido por los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber (1985), el capítulo primero de *El capital* de Karl Marx (2011), la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno (2005), y posteriormente, en los últimos años, *Imágenes de la blanquitud* de Bolívar Echeverría (2010), *El problema del trabajo* de Kathi Weeks (2020) y *El patriarcado productor de mercancías* de Roswitha Scholz (2016), textos de los últimos veinte años que actualizan el primer corpus a la luz de los debates contemporáneos y la perspectiva interseccional con la que se reflexiona en torno a la realidad capitalista. Se trata de un instrumento epistémico que permite expresar teóricamente la forma en la cual el capitalismo moldea identidades de género y raciales que permiten la acumulación y la inserción del sujeto en la sociedad mercantil capitalista.

1. La estructura de la identidad

Para iniciar el estudio de la blanquitud como identidad del capital, nos interesa, en primer lugar, analizar esta categoría en la obra de Bolívar Echeverría, desde una perspectiva transhistórica, con el fin de delimitar el marco teórico sobre el cual estamos trabajando.

Para el filósofo ecuatoriano-mexicano, la identidad, si bien puede ser individual, es, antes que nada, un proceso que fragua en la reproducción de la comunidad, y en ese sentido, se define desde las relaciones sociales (Echeverría, 1984). Define la noción de identidad como una estrategia de reproducción que una determinada comunidad elige con el fin de reproducirse. Asimismo, insiste, influenciado por Sartre, en el hecho de que toda identidad es producto de la libertad como condición del ser humano, y al mismo tiempo, es el principio que permite reconocerse dentro de un proyecto reproductivo determinado y, por lo tanto, como perteneciente a un cuerpo comunitario específico (Echeverría, 1984). Esta estrategia o proyecto de reproducción dota a la especie de especificidad y la inserta dentro del movimiento metabólico mismo de la naturaleza (Echeverría, 1984). En este sentido, toda especie, sea animal o humana, está dotada de una cierta identidad. Sin embargo, en el caso específico de los seres humanos, este proceso de reproducción está a la vez determinado por una condición peculiar, que es la de no estar determinado en cuanto a la forma o figura que deba tomar dicho proyecto reproductivo. Así, la identidad surge de un acto electivo, en tanto toda humanidad no está condicionada a reproducirse de una determinada manera (Echeverría, 1984; 1995). Así, por ejemplo, sostiene: «Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente» (Echeverría, 1984, s/p). Más allá de la

caracterización de lo humano como ser libre, lo fundamental para nosotros dentro de esta primera definición de identidad es que lo humano está caracterizado por una pluralidad de estrategias a partir de las cuales se reproduce como sujeto gregario. Esta pluralidad permite asumir que la identidad emana de la organización espontánea de la comunidad. Si los animales están sometidos a una legalidad natural, los seres humanos, en cambio, están obligados a fundar y refundar una legalidad que trasciende su condición natural: se reproduce a través de la «transnaturalización» (Echeverría, 1995, p. 58).

Ahora, esta estrategia reproductiva consiste en la elección de la forma social-natural en la que se reproduce el ser humano, con lo cual supone una elección sobre la forma en la cual se establecen las relaciones del cuerpo colectivo en su relación con la naturaleza, en la clase de necesidades y capacidades de producción y consunción, y a la vez se trata de una estrategia respecto de la distribución de la riqueza que ha sido producida, se trata pues, de la fundación de una determinada forma de socialidad y de comportamiento social:

Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad implica, por lo tanto, instaurar —más allá del *acoplamiento* puramente natural— un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de *necesidades* de disfrute y un sistema definido de *capacidades* de trabajo. (Echeverría, 1984, s/p)

De manera que la identidad se entiende como un código de comportamiento social general y, a la vez, se compone de identidades diferenciales que norman la colaboración (producción) y el codisfrute (consumo), es decir, a partir de las cuales se establece el ordenamiento de los miembros de la sociedad, en lo que concierne al trabajo y al acceso a la riqueza producida. Estas identidades se construyen a través de la construcción de la diferencia en el interior de la comunidad, con el fin de establecer un orden en la producción y el consumo. Supone así la construcción de la otredad en el interior de la comunidad: «de un sentido de lo otro que siempre es pensado, caracterizado o imaginado desde el telón de fondo de lo propio: el otro definido desde el horizonte de una identidad específica» (Parra, 2015, p. 91). Implica por ello, como señala Echeverría, un compromiso de los miembros, para sostener el equilibrio entre la producción (sistema de capacidades) y el consumo (sistema de necesidades).

Por ello, la identidad se penetra en lo más elemental de lo humano, como es el intercambio sexual, a través del ordenamiento sexo-genérico, como condición de la reproducción de la comunidad. En lo productivo, es decir, en la transformación de la materia natural, a través no solo del horizonte natural con el que se enfrenta, sino de la elección técnica que le permite dicha transformación y de la división del trabajo. Es, también, una elección política, en tanto que supone una forma de organización en cuanto a la conducción del propio cuerpo colectivo y de distribución de la riqueza producida, y, por último, una elección ética que permite conectar la producción y reproducción con la conducción de la vida cotidiana de los individuos. De ella, por lo tanto, emana un ethos:

El término ethos tiene la ventaja de su doble sentido; invita a combinar la significación básica de morada o abrigo... [y] el concepto de ‘carácter, personalidad y

modo de ser?... que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo. (Echeverría, 1998, p. 162)

Es la dimensión en la que se cultiva el código cultural y la identidad. Es por ello, como refugio y principio de organización de la vida, un código compuesto por un conjunto de valores, reglas, visiones de mundo y modos de actuar.

Por otra parte, la identidad está cifrada tanto en el lenguaje como en lo que Echeverría denomina la dimensión semiótica de la reproducción social, es decir, en «la cultura técnica (la definición de su instrumentalidad, de sus contenidos y alcances), de la cultura ética o la cultura política» (Echeverría, 1995, p. 58). La cultura refiere así al cultivo de una determinada identidad en tanto que forma de vida. Esta se codifica en un conjunto de significados que, no obstante, es evanescente. Está siempre en movimiento. La identidad «si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde» (Echeverría, 1995, p. 61). Así, la identidad es ante todo «un estado de código» (Echeverría, 1995, p. 74), en el sentido en que no es nunca una forma acabada, sino que su reproducción supone siempre en su propia evolución; es «una realidad evanescente» (Echeverría, 1995, p. 74). Así, lo natural del ser humano, es su performatividad; es decir, la performatividad del código es su reelaboración. Esto es así, también, porque toda comunidad está siempre enfrentada con otras comunidades, porque debe establecer relaciones de reciprocidad o de violencia, y a este respecto:

Puede decirse, por ello, que la historia de las muchas 'humanidades' reales ha sido la historia de un mestizaje cultural permanente que ha acompañado a la guerra económica, política y militar de las naciones y la conquista y la sumisión de unos

pueblos por otros. El mestizaje cultural ha consistido en una codigofagia practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. (Echeverría, 1995, p. 61)

Pero existe, sin embargo, una forma de la identidad que, en cambio, parece presentarse como forma petrificada. Esta no surge de la espontaneidad humana; se trata más bien, de una forma artificial. No surgen tanto de la espontaneidad cultural, sino que, más bien, son dispositivos de dominación y exclusión de lo «otro»:

Se trata de un dispositivo que es capaz de reducir las formas de comportamiento más contrapuestas e incompatibles entre sí de las distintas comunidades humanas en el trabajo y el disfrute a un denominador común que las convierte inmediatamente en simples versiones opuestas, pero no excluyentes de lo mismo. (Echeverría, 1995, p. 64)

A este procedimiento, producto del intercambio mercantil, el filósofo ecuatoriano-mexicano lo denomina en este ensayo de 1995 «eurocentrismo subliminal» o «identidad europea de la modernidad capitalista» (p. 65); sin embargo, consideramos que más adelante, cambiará el concepto por «blanquitud» en su artículo «Imágenes de la blanquitud» (Echeverría, 2010).

Con la modernidad, la comprensión del otro y de la pertenencia se transforma (Echeverría, 1998, p. 23). La identidad parece fundarse en el concepto de lo «humano en general», que necesariamente abre la posibilidad de una relación violenta con otras culturas, rechazando, de principio, cualquier posible reciprocidad. Lo que prevalece no es la reciprocidad entre humanos, sino la igualdad, la igualdad que está codificada en el intercambio mercantil, en la mercancía en tanto que dispositivo de cuantificación del trabajo humano en general. Por ello,

toda diferencia es bloqueada, todo rasgo cualitativo disociado, en favor de la equivalencia de «tiempo de trabajo socialmente necesario» (Marx, 2011, p. 47). Si las sociedades pre-modernas lograban establecer relaciones pacíficas con otras culturas a través del don y el contradón, la sociedad moderna encuentra esta vía en el mercado, en la universalización de la sociedad mercantil que, sin embargo, requiere de una identidad artificial universalizable (Echeverría, 1995, p. 72). Lo que a Echeverría le interesa explicar con la idea de blanquitud o identidad de la modernidad capitalista es su fuerza excluyente y violenta. Su efecto jerarquizador, que dispone e invisibiliza a una parte de la humanidad al situarla en esa «otredad».² No se trata tanto de uniformar a la humanidad entera, sino más bien de clasificar, jerarquizar y excluirla, de acuerdo con un modelo, un arquetipo, de lo humano, funcional al capital (Echeverría, 1995, p. 64). A continuación, intentaremos mostrar de qué manera opera esta identidad artificial, como principio de jerarquización y exclusión.

2. La identidad de la blanquitud

De esta manera, y siguiendo la estructura que hemos propuesto anteriormente, la blanquitud opera como código que determina lo apropiado al capital y define identidades diferenciadas en su interior, entre las cuales está lo radicalmente otro. Se trata de un principio identitario de cribación que está fundamentado en el intercambio mercantil, es decir, en la idea de que toda cualidad puede abstraerse con el fin de obtener una cualidad que pueda valorarse cuantitativamente y permitir equiparar a los

individuos entre sí. Por ello, es tanto una identidad racial, una identidad económica, como una identidad de género. Vayamos así a mostrar los rasgos que componen a la blanquitud sobre esa base, cómo se entiende lo diferente.

Partimos del supuesto de que la identidad en el capitalismo está codificada, desde el intercambio mercantil, en el trabajo. El trabajo humano en el capital es la medida de la riqueza, el principio básico de la relación con otros; es también el principio que ordena el espacio y con ello la socialidad, como espacio público y privado, es decir, un espacio mercantil y espacio reproductivo, y, por último, el trabajo es también aquello que determina la temporalidad misma de la vida humana, desde la infancia hasta la vejez (Marx, 2011).

Ahora, de acuerdo con Echeverría, la blanquitud es la manifestación de la identidad del capital, en los términos del autor: «Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial...» (2010, p. 62). Se trata de la capacidad de mostrar la imagen, la forma visible, un conjunto de rasgos que expresan el ethos capitalista. Ethos que, ya sea realista o romántico, debe manifestar el ejercicio y la dedicación al trabajo.

Los rasgos de la blanquitud no son necesariamente fenotípicos o étnicos, a pesar de que se hayan originado en el norte de Europa y pertenezcan a las costumbres de comunidades de aquel lugar. Es por ello un «racismo identitario» el que se despliega de la blanquitud (Echeverría, 2010, p. 63). Se trata así de un racismo que discrimina desde la mirada del ethos realista. Es decir, realista en cuanto a que no se cuestiona por la posibilidad de una forma de vida distinta, sino que acepta el hecho de que el capitalismo sacrifica a un sector de la humanidad y de la naturaleza para alcanzar la acumulación y el modo de vida que promete. Por ello, la visión de la blanquitud es una visión en la que el individuo acepta que su forma de vida depende,

² Sobre el concepto de otredad en la obra de Bolívar Echeverría, resulta interesante el artículo: «El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría» de Andrés F. Parra (2015).

inevitablemente, de la explotación y violencia en contra de otros seres humanos y de la explotación de la riqueza natural. Pero, sin embargo, justifica su privilegio por el trabajo, por el trabajo en la empresa capitalista.

No obstante, no se trata solamente de una visión de mundo, sino también de un comportamiento, es decir, de la adscripción a determinadas creencias y prácticas que ordenan la vida cotidiana del individuo. En este nivel, la identidad del capital implica la aceptación de que la vida tiene que girar en torno al trabajo y a la productividad, al éxito personal y a la acumulación de capital. Admite que el trabajo debe responder a los principios de orden, eficiencia y productividad y derivar en el comercio de lo producido. Depende, así, de una represión de todo modo de disfrute de la vida; prioriza, en su lugar, el productivista (Echeverría, 2010, p. 58). Al respecto, señala Ángeles Smart: «La blanquitud arrasa así con todo aquello que se le opone o que amenaza el poder de su emporio: las pulsiones de vida, las tendencias lúdicas y creativas, los momentos de ocio, disfrute y libertad...» (s.f., p. 2). Podríamos sostener que se trata de un dispositivo (Oliva, 2025b)³ que inserta al individuo en la dinámica propia de la sociedad capitalista, al subsumirlo al principio de valorización, pero, en este caso, no desde una constitución comunitaria, sino desde la individual.

Como dijimos al inicio de este apartado, la identidad del capital surge del intercambio mercantil; es ahí donde se estructura. Es por ello que el sujeto de esta identidad es el propietario privado (Echeverría, 1995, p. 153). Esto significa que la blanquitud corresponde a una identidad que está construida sobre el mito del individuo moderno. Esta transición es la que permitió que

el trabajo se constituyera como principio de individuación, como principio de identificación, ya el mismo Hegel, en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, insiste en la importancia del trabajo como principio de inserción de la persona a la sociedad civil y de identificación con la sociedad (1999, párr.196). En efecto, para Hegel, el individuo se constituye sobre la base de su propiedad. El ser propietario es aquello que le permite a la voluntad manifestarse en tanto que persona y de ese modo ser reconocida por otros como miembro del contrato social (Hegel, 1999, párr. 41).⁴ La identidad del individuo se despliega, así, en dos niveles: en un primer momento, en la interioridad, como voluntad, es decir, a través del deseo de poseer, de comprar, de vender, de trabajar. Y en un segundo momento se concreta en su forma exterior, como manifestación de dicha voluntad, a la hora de tomar posesión, enajenar o consumir un valor de uso (Hegel, 1999, párr. 55- 57). De esta manera, la identidad es una esfera que está delimitada por el campo de acción del propietario privado (Hegel, 1999, párr. 41). Es decir, lo que delimita a la persona en tanto que sujeto de derecho es la propiedad como forma exterior de mi voluntad. Esta puede ser el resultado de la enajenación, es decir, del comercio o del trabajo. Por ello, para el filósofo de Jena, la personalidad es el primer momento de la libertad, de tal manera que lo esencial de la propiedad privada está en el hecho de que es a través de ella que somos reconocidos como seres de voluntad, como seres libres y que contribuimos con el fin de la sociedad civil: la de construir un mundo para la libertad (Hegel, 1999, párr. 245). Sin embargo, ya Hegel tenía claro que este sistema de organización social no permitía

³ Tomamos el concepto de «dispositivo de subsunción» del artículo de Carlos Oliva (2025b) «Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital. Acumulación, clase, género y raza en el capitalismo» en el que realiza un análisis sobre raza, clase y género como dispositivos de subsunción, a partir de los esquemas de intercambio mercantil en el capital y sus implicaciones simbólicas.

⁴ «La persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior. Puesto que la persona es la voluntad infinita existente en y por sí en su primera determinación aun totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de la libertad, se determina al mismo tiempo como lo inmediatamente distinto y separable» (Hegel, 1999, párr. 41).

la inclusión de todos sus miembros; siempre algunos quedarían fuera, reducidos a la pobreza y despojados de identidad por su incapacidad de acceder a un trabajo (1999, párr. 241).

Hegel describe con suma precisión lo que el capitalismo clásico exige de sus agentes económicos: que sean propietarios, que sean trabajadores, que comercien con su propiedad, y que, en última instancia, se constituyan como seres libres. Porque para el capital la libertad es esencialmente la libertad de comerciar y de acumular. De esta manera, la identidad capitalista *describe el hecho de que el mercado funciona como un complejo sintetizador de comportamientos humanos que son valorados*, distinguiéndolos de otros comportamientos o rasgos que, en cambio, son desechables. El mercado es un proceso de intercambio en el que lo que se valora son las mercancías. Pero es también un proceso en el que los comportamientos humanos, una vez cribados por el principio del valor, dan lugar a la construcción de una identidad abstracta que es funcional para el capital. En los términos de Carlos Oliva: «la identidad, como todos los fenómenos modernos, tiene una constitución mercantil» (2025a, p. 169).⁵ Si, como hemos señalado anteriormente, la identidad puede constituirse ya sea por medio del intercambio de reciprocidad o a través de un intercambio basado en la violencia; en el capitalismo se construye, más bien, a través del intercambio «equitativo» de valores mercantiles que equiparan el trabajo, que fetichistamente derivan en la construcción de identidades aptas para el mercado.

Aquí la igualdad es la identidad abstracta del entendimiento en la que cae el pensar

reflexivo, y con él la mediocridad del espíritu en general cuando se plantea la relación de la unidad y una diferencia. Aquí la igualdad de la persona abstracta como tal; fuera de la cae precisamente todo lo que concierne a la posesión, que constituye más bien el terreno de la desigualdad. (Hegel, 1999, párr. 49)

Así, sostenemos que la blanquitud es la manifestación de la identidad que se forma en la posición del dinero. No es Echeverría el primero en sostener algo similar. Tanto Georg Lukács (1985), como Theodor Adorno (2005) han reparado en la idea. Por ejemplo, en *Dialéctica Negativa*, Adorno sostiene que la multiplicidad de lo humano, es decir, toda la diversidad de los rasgos, comportamientos y formas de disfrute de la vida, caerían en aquello que denomina la no-identidad, como formas de lo humano divergentes y desvalorizadas.

El carácter fetichista de la mercancía no es imputado a una conciencia subjetivo-errónea, sino objetivamente deducido de la *priori* social, el proceso de canje. (...) El canje tiene como antecedente una objetividad real y es al mismo tiempo objetivamente lo no-verdadero, atenta contra su principio, el de igualdad; por eso crea necesariamente una conciencia falsa, los ídolos del mercado. (2005, p. 180)

La mercancía como principio de identidad, la pluralidad natural como no-identidad, como lo escindido. La teoría adorniana de la no-identidad nos permite comprender el poder que irradia desde el intercambio mercantil como un proceso que produce una identidad, reprimiendo el carácter plural y evanescente que es propio de la espontaneidad de las codificaciones culturales. El intercambio mercantil necesita, así, de un principio falso, una «falsa concreción» (Echeverría, 2010) de subsunción, dirá Echeverría,

⁵ Y más adelante precisa

De hecho, la forma mercantil genera una tecnocracia de la vida, del tiempo y de la muerte. Atada a ese principio abstracto de valorización, el que podemos llamar uso de nuestra personalidad también despliega toda una serie de identidades mercantiles que configuran un ethos técnico. (Oliva, 2025a, p. 170)

que garantiza la operatividad de igualdad, que es falso en la medida en que viola la naturaleza diversamente cualitativa de la forma natural (Echeverría, 1995). Y en el caso del intercambio entre individuos, la blanquitud se presenta, así como ese principio de equiparación. Es por ello el grado cero (Echeverría, 2010).

Con base en el análisis lógico que hemos presentado, ahora quisiéramos mostrar cómo se concreta esta identidad mercantil, en la sociedad. Funciona, como hemos dicho, a través de la disociación o exclusión (Scholz y Dimópulos, 2021) y, con ello, también, a través de la devaluación de los rasgos que no logran subsumirse a la blanquitud. Es decir, es un sistema de disociación que a continuación vamos a describir.

3. La blanquitud como identidad de género

¿Cómo operaría en el mercado la constitución de un sistema sexo-género apropiado para el capital y cuál es su función en la blanquitud?

Echeverría trabaja el tema en pocos pasajes en su obra. Sin embargo, en su texto «Queer, manierista, bizarro, barroco» señala que «la normalidad dominante en la que vivimos es, por el contrario, el reino de lo heterosexual, procreativista, de lo privado, lo represivo, lo productivista» (Echeverría, 1997, p. 4). De esta manera, en lo que refiere al género, en la modernidad capitalista prevalece la reproducción como norma que guía al ethos sexo-género. En efecto, siguiendo el planteamiento adorniano de la no-identidad, lo disociado tiene que ver con la pluralidad de formas en las que el género puede concretarse y la sexualidad vivirse. Y en lo que refiere al sistema sexo-género en la modernidad capitalista, la norma se impone con el fin de conducirlo hacia la reproducción. Para el catolicismo, la noción de otredad es más difusa que la del puritanismo, de tal manera que

acepta una noción de normalidad más abarcante (Echeverría, 1997, p. 4). A este respecto, es de provecho analizar de qué manera Hegel entiende el matrimonio y la identidad de género. La cual define de la siguiente manera: «La destinación de la mujer reside esencialmente en la relación matrimonial» (1999, párr. 164) y el matrimonio tiene como fin la reproducción de la vida y el vínculo del amor entre los sexos naturales (Hegel, 1999, párr. 161).

Aquí encontramos cruces interesantes que pueden postularse con el feminismo marxista, una corriente teórica que desde tiempo atrás había insistido en la importancia del control sobre la reproducción en la modernidad capitalista. Por eso, en este punto retomamos el análisis de la teórica alemana Roswitha Scholz (2005), que, como hemos señalado, coincide en la medida en que caracteriza la cultura del capital como una que valora el trabajo. Para explicar de manera precisa e insertar la categoría de género, la autora propone el concepto valor/escisión. Consideramos que su propuesta teórica es paralela a la del filósofo ecuatoriano-mexicano, y nos permite dar un giro de género a la propuesta de la blanquitud. La blanquitud, en tanto que manifestación del realismo capitalista, es también una representación del orden de género del capital.

Para la pensadora alemana, la sociedad de mercado es, por su forma mercantil, necesariamente androcéntrica. La forma valor, núcleo de socialización de esta clase de sociedad, implica necesariamente la escisión o disociación de todos los comportamientos que no pueden ser cuantificados, los cuales son atribuidos al espacio de lo privado y a la reproducción, considerados meramente como «actividades» (Scholz, 2019, p. 84). En este sentido, al no ser cuantificables, no son simbolizadas como trabajo. De manera que las actividades que se realizan en el espacio doméstico y que no producen mercancías son consideradas como actividades femeninas, mientras que las que sí producen son, en cambio, atribuidas a la

identidad masculina (Scholz, 2016).

Asimismo, la identidad de lo masculino estaría definida por atributos como la racionalidad, la competencia, la fuerza o la valentía; atributos que son asociados al principio productivista del capital (en particular la importancia de la competencia y la racionalidad con principios fundacionales de la lógica del mercado). Mientras que rasgos tales como la sensualidad, la emotividad, la debilidad, la pasividad y la dependencia son atribuidos a la feminidad. Esta última englobaría todo lo que no puede subsumirse bajo la lógica de la moral productivista del capital (Scholz y Dimópulos, 2021, p. 78). Por ello, en un nivel semiótico-cultural, la lógica del capital es androcéntrica, es decir, los rasgos propios del capitalismo son atribuidos a la identidad masculina: «El género del capitalismo es el género masculino» (Scholz, 2016, p. 50) señala Scholz de manera contundente en uno de sus artículos al respecto. Esta propuesta busca dar una respuesta a la cuestión de la opresión de género y el capital. Asimismo, a pesar de que el trabajo doméstico sea simbólicamente atribuido al género femenino y realizado en su gran mayoría por mujeres, las mujeres hemos y formamos parte de la fuerza laboral. Sin embargo, es posible constatar que el trabajo femenino está sistemáticamente desvalorizado frente al trabajo masculino. Al respecto, la autora insiste en su trabajo que esto es también producto de la forma de valor/escisión, la cual atraviesa el espacio público al desvalorizar todo trabajo feminizado (trabajos que requieren atributos proyectados a lo femenino, como el trabajo de cuidados) y valorar en menor grado, de manera estructural, el trabajo llevado a cabo por mujeres. Además, la crisis de cuidados provoca que las mujeres en su mayoría estén sometidas a una doble jornada de trabajo, pues el trabajar para el mercado no nos libera del trabajo doméstico. De esta manera, la disociación de lo femenino en el capital, opera como la «identidad diferencial» de la que habla Echeverría

cuando describía en términos transhistóricos la «forma natural de la reproducción social». Las mujeres en el capital representan esa alteridad que en el interior de la comunidad simbólicamente se hallan disociadas de lo público y, por lo tanto, del espacio mercantil:

La relación de valor se corresponde con la formación de una esfera pública y otra privada. Por consiguiente, la esfera privada está ocupada por un tipo ideal ‘femenino’ (familia, sexualidad, etc.) y, por el contrario, la esfera pública ... por uno ‘masculino’. (Scholz, 2019, p. 874)

La teoría de Roswitha Scholz presupone que el sistema binario de género, basado en dos identidades de género contrapuestas, emana del intercambio mercantil que requiere de una espacialidad pública (para el mercado) disociada de la espacialidad reproductiva. Esta necesidad de la estrategia mercantil se ha codificado en el nivel genérico, por lo cual, lo femenino es concebido como la dimensión «natural» de lo humano, que por ello no es subsumible al principio abstracto de la valorización. En su artículo más reciente, Roswitha Scholz sostiene que: «el trabajo (abstracto) y la ética protestante del trabajo que aquel conlleva son sin duda un punto de partida negativo para el análisis del sexismo, el racismo colonial y el antisemitismo» (Scholz y Dimópulos, 2021, p. 91). Como es posible constatar, esta autora también encuentra en la ética del trabajo protestante —el ethos realista de Echeverría— el núcleo del racismo y el sexismo del capital.

Por otro lado, Kathi Weeks (2020) estudia el carácter jerárquico del trabajo en su forma capitalista, y la función que éste cumple en el enclasmiento, racialización y generización de la sociedad. No se trata solamente del sistema mercantil y el valor como un modo de intercambio «androcéntrico», el trabajo es también un dispositivo a través del cual las mujeres performan

el género (Weeks, 2020, p. 100). En efecto, el trabajo doméstico, dentro de la estructura familiar, debe pensarse como condición misma de la posibilidad del trabajo, y en ese sentido: «la ética familiar siempre ha funcionado como complemento de la ética del trabajo, sirviendo para disciplinar no solo a las mujeres no asalariadas en el hogar, sino también a los trabajadores asalariados» (Weeks, 2020, p. 100).

4. La blanquitud como identidad racial

De acuerdo con Echeverría, la blanquitud surge en el norte de Europa, a partir de la confluencia de dos sucesos históricos: la Revolución industrial y la Reforma, que le dan consistencia y sentido a la vida comunitaria. El núcleo ético-religioso de la blanquitud está de alguna manera escondido tras la profesión calvinista, la forma más radical del protestantismo del siglo XVII. Así, al respecto, señala Echeverría:

[El puritanismo] un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales; en el encuentro inesperado de una moralidad que busca la salvación eterna a través de la entrega compulsiva al trabajo productivo. (2010, p. 96)

Basados en los principios de predestinación y estado de gracia, la religión calvinista asume que solo un grupo selecto de seres humanos podrá salvarse del pecado original y esto ya ha sido decidido de antemano. Este grupo debe, por ello, atenerse a una vida ascética destinada al trabajo, con el fin de mostrar a la comunidad y demostrarse a sí mismo su pertenencia. En el centro de la simbolización de esta religión se halla el éxito en el trabajo, (Echeverría, 2010,

pp. 95-98), que se manifiesta en la acumulación del dinero. Pero la importancia de los principios de predestinación y estado de gracia consiste en que el que profesa dicha religión acepta que el sacrificio de una buena parte de la humanidad es necesario y está ya decidido de antemano. Es decir, que no hay vuelta atrás; la realidad es la que es. La importancia de la ética del trabajo está, así, no en la posibilidad de la salvación, sino en la constatación cotidiana de que se pertenece al grupo de los elegidos de Dios (Weeks, 2020, p. 75). Además, la pertenencia a la comunidad depende tanto del provecho obtenido de una vida dedicada al trabajo, como también de la capacidad de manifestar dicho éxito. El lujo y la riqueza no son poseídos para su disfrute, sino para su exposición. La blanquitud es así también un juego proyectivo. Para el ethos realista y protestante no existe el tiempo del disfrute, del ocio o de la espontaneidad; se trata del «ethos de la autorrepresión productivista del individuo singular» (Echeverría, 2010, p. 57).

En este sentido, Kathi Weeks, considera que la importancia del ethos calvinista y del análisis weberiano es de orden genealógico más que propiamente histórico (Weeks, 2020, p. 68). Posteriormente, señala Weeks, se formará una ética del trabajo industrial, fordista y postfordista, en la que el origen religioso de la misma quedará secularizado, y para la cual el consumismo será igualmente fundamental que el productivismo de la primera época.

Weber (1985) muestra que el trabajo adquiere un matiz irracional si nos atenemos a una ética eudaimonista; es decir, la represión del disfrute que impone el ethos realista supuso una inversión en la lógica del trabajo. La nueva ética del trabajo permite invertir los medios y los fines, es decir, el trabajo se transforma en fin por sí mismo, más que en un medio para la reproducción social-natural. Para ello, la noción de predestinación de Calvino fue fundamental, en la medida en que se convirtió en una fuente de motivación para un trabajo no-instrumentalizado

(Weeks, 2020, p. 74). Por ello, el sometimiento al trabajo requirió de diversas estrategias, entre las cuales, la predestinación fue, de acuerdo con Weber, un instrumento sumamente poderoso. Pero, además, permitió, con ello, atacar la posibilidad de la formación de una conciencia de clase, es decir, atacar directamente la posibilidad de la formación de una identidad espontánea y colectiva que operara como estrategia de resistencia. Eso fue posible principalmente gracias a la racialización de la clase trabajadora, logrando con ello, la identificación de una parte de esta con las élites y, a la vez, permitiendo que una comprensión selectiva y cínica de la sociedad quedara enraizada en la identidad: en el sentido calvinista, solo algunos son los destinados a construir la obra divina; en el sentido secular, solo algunos poseen una verdadera ética del trabajo. La justificación de la desigualdad atraviesa siempre por la habilidad o inhabilidad de interiorizar una auténtica ética del trabajo, una ética capitalista que permita justificar la pertenencia a las élites, o incluso a una situación socioeconómica de cierta ventaja. De esta manera, la blanquitud es el dispositivo por el cual la clase trabajadora se identifica con la élite y se fractura, lo que provoca que la solidaridad entre los miembros no alcance a consolidarse.

En efecto, la posibilidad, en Estados Unidos, de que los trabajadores acordaran pactar por un salario y someterse a una ética industrial del trabajo atravesó políticas de racialización. Un ejemplo histórico de este proceso, es aquello que David Roediger describe en su libro *Los salarios de la blanquitud* y llama «salario psicológico»: «Los trabajadores blancos definieron y aceptaron su posición de clase gracias a la formación de una identidad en tanto que ‘no esclavos’» (2022, p. 13). En efecto, después de la Guerra Civil norteamericana, fue fundamental construir un «pacto» entre los eurodescendientes y las élites, con el fin de evitar el surgimiento de una cultura de clase que pudiera dar lugar a una lucha de clases. Al mantener segregados a

los eurodescendientes y a los afrodescendientes, sobre la base de una ideología de la blanquitud que permitía la identificación de los trabajadores con la clase capitalista, los obreros se sometieron al trabajo industrial y se mantuvieron distantes de las posibilidades de una rebelión.

Veamos ahora cómo la propuesta teórica que hemos esbozado puede funcionar para el caso mexicano. La teoría de la blanquitud, como identidad grado cero, se concreta, para Echeverría, en las determinaciones específicas propias de cada realidad nacional. Así, señala que la blanquitud opera también como dispositivo para la empresa de acumulación de capital que es cada Estado-Nación, es una identidad que permite que los sujetos se inserten al proyecto nacional como colaboradores y constructores del mismo:

En efecto, solo excepcionalmente las masas de la sociedad moderna son masas anónimas; por lo general son masas identificadas en la realización del proyecto histórico estatal de alguna empresa compartida de acumulación de capital, es decir, son masas dotadas de una identidad de «concreción falsa», como diría el filósofo Karel Kosík, pero concreta al fin, que tiene una consistencia nacional. (Echeverría, 2010, pp. 59-60)

La constitución del Estado-nación requiere formar y moldear a sus ciudadanos, pero este moldeamiento no es neutral, sino que se logra por medio de una falsa concreción que se constituye en la ideología nacional. Las características de esta identidad nacional definen quién forma parte del Estado nación y qué identidades deben quedar fuera. La primera, permite que los miembros de este Estado nación se identifiquen con las élites al compartir un proyecto de nación que trasciende la realidad cotidiana. Las segundas, son excluidas o borradas del proyecto de nación. En este sentido, el racismo no se estructura de la misma manera en cada nación capitalista. Es

necesario voltear a ver cómo se construye la identidad nacional y cuáles son sus determinaciones concretas.

En el caso mexicano, resultan de gran interés las investigaciones de la antropóloga Eugenia Iturriaga, ya que ha trabajado con profundidad el fenómeno del racismo en este país. Su investigación nos permite comprender con mayor claridad la manera en que opera la blanquitud a través de la ideología del mestizaje y del «mestizo» como la identidad que coincide con los elementos centrales de la blanquitud. La forma en la que se configura el mestizaje en el discurso nacionalista no coincide con la noción de mestizaje que defiende Echeverría y a la que hicimos referencia al inicio. No se constituye como un proceso de apertura al otro, sino que, más bien, se trata de un proceso de borramiento cultural. En efecto, la antropóloga mexicana argumenta que se trata de una ideología impuesta por «las élites gobernantes que anhelan una patria que eventualmente sería blanca» (Iturriaga, 2023, 42). El mestizaje es el camino hacia la blancura, hacia la formación de una sociedad europea. En el siglo XIX en México surge el proyecto de forjar el Estado-nación, después de la independencia, y con ello la necesidad de transformar a la población en ciudadanos modernos. Esta transformación necesitó, entonces, de una identidad, es decir, de un conjunto de rasgos que delimitaran a los mexicanos: «Después vino el Estado-étnico, y con él, la construcción de la identidad nacional. Fue con la construcción del Estado étnico que inició la narrativa del mestizaje.» (Iturriaga, 2023, p. 49). Así, el mestizaje fue la característica central en la construcción de la identidad nacional. Pero su efectividad radicaba en que el mestizaje permitió construir una patria en camino hacia la «blanquitud», por medio del borramiento de las diferentes culturas de la población indígena y afrodescendiente (Iturriaga, 2023, p. 50). Es decir, permitió homogeneizar y universalizar a la población dentro del territorio nacional al eliminar las diferencias,

particularidades y determinaciones concretas, y al optar por una identidad vacía y universalizable (Iturriaga, 2023, p. 51). La cual, sin embargo, siempre supuso un proceso de blanqueamiento (Iturriaga, 2023, p. 45). De esta manera, el mestizaje como ideología nacional opera como la identidad de la blanquitud, como falsa concreción que asocia valores éticos con un cierto grado de blancura relativizable: «En México es posible obtener blanquitud a través de la escuela, el capital económico, el buen gusto y la adopción de un estilo de vida burgués» (Iturriaga, 2023, p. 58). Por otra parte, tiene que ver con la promesa de «blanquiamiento» que ofrece la ética del *homo capitalisticus*, a través de la cultura del mestizaje, con lo cual, implícitamente, identifica al sujeto con la cultura de las élites. Esta identidad se fragua en el nivel simbólico-cultural y legitima las relaciones de poder (Iturriaga, 2023).

Sin embargo, resta comprender la función económica que cumple la identidad del mestizaje. Alfonso Forsells argumenta que el proyecto del mestizaje fue fundamental para lograr la proletarianización de la población, en un periodo de modernización de la economía mexicana y transformación de las relaciones de propiedad:

El mestizaje nacionalista, de tal manera, jugaría un papel elemental no solo en moldear y disciplinar a las emergentes clases trabajadoras, sino en mantener y justificar la organización social estamental fraguada en el periodo novohispano bajo el amparo ideológico de la uniformidad étnico-racial (Forsells, 2023, p. 181).

Pero, a diferencia de Iturriaga, Forsells considera que el proyecto surge como una identidad mercantil y es impulsado fundamentalmente por el capital, con el apoyo del Estado (Forsells, 2023, p. 191). Esta identidad cumple la doble función de insertar al sujeto en el mercado de trabajo, de disciplinarlo —infundir

una ética del trabajo—, después de que los pueblos fueran despojados de su territorio y sus costumbres, y permite legitimar la organización jerárquica de la sociedad al justificarla sobre la base de una ideología racial: «En la construcción de su propia genealogía, es posible desenterrar las raíces de la ideología del mestizaje como una categoría abstracta de ciudadanía universal, detrás de la cual se oculta su contenido intrínseco de clase y raza» (Forsells, 2023, p. 187). Una identidad que se postula como neutra y universal, pero que supone una adecuación a las demandas del capitalismo y que se asocia con lo «blanco». Su imposición fue posible en el periodo posrevolucionario a través del corporativismo sindical. En consecuencia, el mestizaje como identidad permite establecer un pacto de clase con las élites a través del corporativismo sindical al ofrecer una vida laboral en una nación democrática que garantiza los derechos civiles (Forsells, 2023, p. 188). Por ello, para Forsells, la historia del surgimiento del capitalismo y la acumulación originaria en México es, a la vez, la historia de la formación de la clase mestiza, y, al mismo tiempo, la historia de la resistencia en México es la de la defensa de la tierra y del derecho al autogobierno y la autodeterminación de los pueblos originarios (Forsells, 2023, p. 184).

Conclusión

En este trabajo hemos querido mostrar que la blanquitud, como identidad artificial del capitalismo, es ante todo una estrategia de racialización, enclasmiento y generización. Para ello consideramos que era fundamental reconstruir la teoría de la blanquitud de Echeverría y sus cruces con el feminismo marxista. A este respecto, descubrimos que tanto Echeverría como Roswitha Scholz y Kathi Weeks analizan el capitalismo desde la perspectiva de la

ética protestante del trabajo y sus implicaciones en la identidad. Eso nos permitió, a través de una síntesis de sus propuestas, proponer que el capitalismo es un sistema esencialmente patriarcal y racista por medio del dispositivo de la blanquitud. En este sentido, la teoría de la blanquitud de Bolívar Echeverría no puede pensarse sin tomar en cuenta estos tres factores: género, raza y clase. Se trata, así, de un dispositivo de subsunción del capital que individualiza, jerarquiza y segrega a los miembros de la sociedad a partir de la codificación de una ética protestante del trabajo como principio de disociación de toda otra forma de disfrute y espontaneidad de la vida. Esta identidad, que, para ser precisas, la blanquitud es su forma de manifestación, se sedimenta en el orden material y simbólico e impone un orden diferencial en la sociedad. Por ejemplo, para Weeks, el trabajo determinado capitalistamente es antes que nada un sistema de enclasmiento, generización y racialización a través del cual «se asigna el estatus» (2020, p. 22), es también donde «se performa y recrea» el género (Weeks, 2020, p. 26), y, por último, depende del «racismo, la etnicidad y el nacionalismo» (Weeks, 2020, p. 98). De tal manera que es en la performatividad del trabajo donde se construyen los ejes identitarios de inclusión y exclusión del capital: a través de la raza, el género y la clase, entre otros posibles.

Para terminar, consideramos que esta matriz epistémica para comprender la dominación del capital, a partir del ethos realista o ética protestante, requiere actualizarse a la situación contemporánea: ¿qué forma ha tomado el ethos realista en la actualidad, por ejemplo, frente a las nuevas formas neoliberales del trabajo? Y, por otra parte, la teoría de la blanquitud debe modificarse en relación con la realidad nacional; si bien en un «grado cero» toda blanquitud codifica al trabajo como lo valioso, se concreta, necesariamente, dentro de la realidad cultural de cada nación. Sin embargo, el ejemplo mexicano es fundamental para mostrar

la fuerza epistémica de la teoría de la blanquitud y requiere de un trabajo más detallado. Ha permitido comprender el entrelazamiento del racismo y el clasismo, y ha sido un concepto clave para comprender el papel que ha cumplido la ideología del mestizaje nacional en la formación de una clase trabajadora dispuesta a participar dentro del proyecto de nación.

Referencias

- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Echeverría, B. (1984). La forma natural de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, (41).33-46 <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP41/4.%20Bolívar%20Echeverría-La%20forma%20natural%20de%20la%20reproducción%20social.pdf>
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1997). Queer, manierista, bizarro, barroco. *Debate Feminista*, 16, 3–10. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1997.16.400>
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Forsells, A. (2023). Mestizaje in Mexico and the Specter of Capital, en *Beyond Mestizaje*. ed. Tania Islas Weinstein y Milena Ang. Amherst College Press. <https://www.fulcrum.org/concern/monographs/4m90dz09n>
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Vernal, Trad.). Edhasa.
- Iturriaga, E. (2023). Key aspects of mexican racism, en *Beyond Mestizaje*. ed. Tania Islas Weinstein y Milena Ang. Amherst College Press. <https://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.14369172.6>
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase. (Vol I)*. (M. Sacristán, Trad.). Orbis.
- Marx, K. (2011), *El capital: Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital (Vol. I)*. (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.
- Oliva, C. (2025a). La crítica de la economía política y las identidades mercantiles. En M. Aguilar, J. M. Rodríguez y J. J. Abud Jaso (Comps.), *Capturas subjetivas neoliberales*. FFyL/UNAM. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/bitstream/FFYL_UNAM/11387/1/Neoliberales.CompletoSL.pdf
- Oliva, C. (2025b). Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital: Acumulación, clase, género y raza en el capitalismo. En D. Jadán (Comp.), *Las fronteras de lo humano: La necesidad de una filosofía para la sociedad contemporánea* (pp. 15–28). Colectivo Mundana. https://www.academia.edu/142928852/LAS_FRONTERAS_DE_LO_HUMANO_La_necesidad_de_una_filosof%C3%ADa_para_la_la_sociedad_contempor%C3%A1nea
- Parra, A. (2015). El concepto de identidad en la modernidad barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia Política*, 10(20), 75–106. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/53926/55723>
- Roediger, D. R. (2022). *The wages of whiteness: Race and the making of the American working class*. Verso.
- Scholz, R. (2016). El patriarcado productor de mercancías: Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5(5), 44–60. <https://constelaciones-rtc.>

net/article/view/815

- Scholz, R. (2019). El valor es el hombre: Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología Histórica*, (9), 866–905. <https://revistas.um.es/sh/article/view/391051>
- Scholz, R. y Dimópulos, M. (2021). El valor y los «otros»: Correcciones desde la crítica de la disociación del valor a la teoría de Moishe Postone. *Bajo el Volcán*, 2(4), 71–97. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2021.2.4.477>
- Smart, A. (s. f.). *La cultura de la blanquitud como un documento de barbarie en la crítica de Bolívar Echeverría a Suddenly, Last Summer de Tennessee Williams* [Manuscrito no publicado].
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (L. Legaz Lacambra, Trad.). Orbis.
- Weeks, K. (2020). *El problema del trabajo: Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo* (A. Briaes Canseco, Trad.). Traficantes de Sueños.

Edith Stein y la filosofía perenne y primera

Edith Stein and the Perennial and First Philosophy

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 06/05/2026

Ernesto Castro

Universidad Autónoma de Madrid - Madrid, España

<https://orcid.org/0000-0001-8220-7395>

taunesco@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9757>

Resumen

El presente artículo examina la relación entre el pensamiento de Edith Stein y la noción de filosofía perenne, entendida como la búsqueda de verdades universales. Se argumenta que la propuesta de Stein trasciende la fenomenología descriptiva al orientarse hacia una filosofía primera de carácter ontológico; a partir del diálogo con la tradición clásica, especialmente con Aristóteles, se muestra cómo su enfoque integra el rigor metodológico moderno con una apertura a la metafísica y, asimismo, se analizan tensiones entre interpretaciones contemporáneas de la filosofía perenne, particularmente en contraste con visiones más espirituales. Finalmente, el texto encuentra que la obra de Stein permite articular una síntesis entre fenomenología y metafísica, recuperando problemas fundamentales sobre el ser, la verdad y la esencia.

Palabras clave: Edith Stein, filosofía perenne, fenomenología, metafísica, filosofía primera.

Abstract

This article examines the relationship between Edith Stein's thought and the notion of perennial philosophy, understood as the search for universal truths. It argues that Stein's proposal goes beyond descriptive phenomenology by orienting itself toward a first philosophy of an ontological nature. Through a dialogue with the classical tradition, especially Aristotle, it shows how her approach integrates modern methodological rigor with an openness to metaphysics. It also explores tensions among contemporary interpretations of perennial philosophy, particularly in contrast with more spiritually oriented perspectives. Finally, the article argues that Stein's work makes it possible to articulate a synthesis between phenomenology and metaphysics, recovering fundamental questions concerning being, truth, and essence.

Keywords: Edith Stein, perennial philosophy, phenomenology, metaphysics, first philosophy.

1. Edith Stein y la pregunta por la filosofía

Hay actividades que no necesitan definirse para realizarse. Podemos hacer la digestión sin tener ni idea de cómo opera el páncreas. Podemos correr una maratón sin sabernos al dedillo la historia de las Guerras Médicas. Podemos hasta ganar el Premio Nobel de Química sin habernos preguntado nunca qué es la química. Los filósofos no pueden permitirse ese lujo. El lujo de la ignorancia autosatisfecha. Es un tema forzoso: dudar qué sea la filosofía.

Se han publicado muchos textos con esa duda, pero ninguno tan elegante y hermoso como el de Edith Stein (2008), cuyo título es *¿Qué es filosofía?* donde se pone a dialogar a Edmund Husserl y a Santo Tomás de Aquino. A dialogar, literalmente. A la manera platónica y, huelga decirlo, ficticiamente. ¿Cómo, si no, van a dialogar un filósofo del siglo XIII y otro del XX? ¿Cómo, sino merced al artificio de la ficción? Nada más natural para Stein, conversa al catolicismo tras una profunda y fértil formación fenomenológica. Nada más natural que adoptar la voz literaria de sus dos padres, sus dos progenitores filosóficamente más indiscutibles.

Pater semper incertus. Nadie sabe nunca de dónde le sopla la inspiración, la influencia, el espíritu. De lo que no cabe dudar, sea lo que sea filosofar, es que Husserl y Santo Tomás son filósofos. Casi dan ganas de definir déicticamente, ejemplarmente la filosofía señalando y abstrayendo, generalizando a partir de ejemplos como esos. Innumerables definiciones en curso de la filosofía se aprovechan de esta ventaja contable, de que los ejemplares intelectualmente vivos de «El Filósofo», especie el peligro de extinción, son tan pocos que cabe contarlos con los dedos de la mano, como hacen las viejillas anuméricas.

Aunque Stein se convirtió a su fe final merced a Santa Teresa de Jesús, tras leer entre lágrimas su tremendamente filosófica *Vida*,

habría sido una provocación mística, una extravagancia feminista poner a Santa Teresa a dialogar con Husserl. Pero ¿qué diantres podrían decirse esos dos? Más que a un diálogo de sordos, asistiríamos a la improbable, a la entrecortada comunicación entre una muda para los argumentos de la tierra y un ciego frente a las manifestaciones del cielo.

No es solo que Santa Teresa y Husserl encarnen distintas concepciones filosóficas. Es que ni siquiera son concepciones antagónicas. Si lo fuesen, podrían entrar en lidia acordando previamente unas armas (un método) y una arena (unos temas) de combate común. Pero las concepciones encarnadas por Santa Teresa y Husserl son tan ajenas entre sí, tan lejos se sientan a la mesa indefinida y compartida de la filosofía, que no pueden pasarse la sal ni prestarse beligerancia mutua.

En el mapamundi filosófico de Husserl no existe —ni puede existir— Santa Teresa. Para la filosofía académica centroeuropea —noratlántica, generalizando— Santa Teresa es una especie de antidiosa filosófica, de deidad negativa, ontológicamente absurda, a causa de sus atributos intelectuales inconsistentes. Ya Ortega y Gasset advirtió de la incompatibilidad entre los escolásticos y las iluminadas, posicionándose a favor del hacer y decir explícito de los primeros frente a las calladas visiones extáticas de las segundas. «Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces», escribió Ortega (2006, p. 728), tan vocero él mismo (de sí mismo).

Si a Husserl le informasen de la incierta pero evidente existencia de Santa Teresa, probablemente la despacharía con un «esa no es filósofa». Y lo peor es que Santa Teresa estaría de acuerdo. Si filosofía —déctica y ejemplarmente— es lo que hace Husserl, Santa Teresa no es filósofa. *Eppur si muove...* Y sin embargo filósofa... Podríamos ensayar así un *modus tollens* contra la filosofía académica. Pero entonces, al administrarle a la academia sus propias

fórmulas y recetas lógico-médicas, correríamos el peligro de convertirnos en aquello que queríamos combatir.

Más vale claudicar y reconocer que Santa Teresa no es filósofa, antes que hacerle hueco en el incómodo banco corrido de la filosofía académica. Banco de ahorros y banco de sentarse, en el cual posan hoy sus reales, unas señorías académicas que —para echarle mayor falsa modestia al eufemismo helénico— ya no se llaman legítimamente *filósofos*, sino *profesores de filosofía*. Filo-filósofos, pues. Amigos del amigo del amigo... del saber, como si la tradición filosófica fuese un bulo o un teléfono escacharrado.

A las puertas de los soberbios campos de (re)educación disciplinar de los filo-filo-filo-filo-etc., Santa Teresa vive y piensa sin escolarizar. Proviene de unos humildes orígenes sin escuela ni posibles ni propiedades intelectuales que acotar. Sus ideas son un paseo por el campo. Campo a través, a través de Dios. Santa Teresa es, humildemente, una sabia a secas. Con verdadera humildad, sin falsa modestia. A las puertas de la Academia, tanto la actual como la platónica, Santa Teresa se planta. No penetra de puertas para adentro porque no sabe matemáticas, ni ganas que quisiera tener en su *Vida*. A falta de fórmulas y sistemas filosóficos, a Santa Teresa le basta con las sumas y restas de «El de Arriba», el que cuenta a sus elegidos con los dedos de una mano infinita. Como viejillas anuméricas, Dios y Santa Teresa.

Stein escoge bien, pues, a los presuntos antagonistas de su diálogo. Un diálogo de sordos, ni mucho menos mudos. Husserl y Santo Tomás: sumos sacerdotes racionales en el sagrado —a fuer de acotado— bosque de Aca-demo. Santo Tomás y Husserl: matematizantes a no poder más en sus razonamientos, poseedores de sus respectivos sistemas, fundadores de sus respectivas escuelas. Y *summæ* y sigue.

Frente a la convencional inverosimilitud de los diálogos platónicos, en los cuales un maestro ignorante —Sócrates o sucedáneos— guía a un

discípulo sabihondo a través de las contradicciones palmarias de su *doxa*, que él cree solidísima y consistente doctrina, los autores de diálogos romanos y renacentistas ensayaron un formato menos pedagógico, más espectacular y verosímil. Así se inventó la anomalía del diálogo entre iguales que, en vez de dejarse conducir como corderos camino derecho al holocausto de sus creencias, las mantienen y no enmiendan.

Stein se sitúa al final de esta venerable y verosímil tradición de diálogos a gritos entre oídos duros de roer. Al final, literal. Después de ella, el género dialógico solo ha sido ensayado, no ya por sordos, sino por mancos y tuertos plenos para la escritura. El diálogo como género literario está muerto, salvo para dudosos fines pedagógicos. Casi peor que en verso, nadie en sus cabales desarrollaría hoy su sistema filosófico mediante diálogos, suponiendo que eso pretendiesen Parménides o Lucrecio, Platón o Cicerón, Dante o Erasmo.

Stein pone punto final a esa tradición con un diálogo en el que ni siquiera quiere proponer su sistema. Para ello se reserva el formato, académicamente más respetable, del tratado largo y repetitivo, con tochos tales como *Potencia y acto* o *Ser infinito y ser eterno*. En *¿Qué es filosofía?*, Stein solo desea fijar por escrito las discrepancias y coincidencias entre sus dos indiscutibles e indiscutidos maestros. En las páginas de Stein, Husserl y Santo Tomás no discuten lo más mínimo. No pretenden persuadirse mutuamente de la verdad o superioridad de sus doctrinas. Se limitan a inventariar puntos de acuerdo y desacuerdo, como aplicados historiadores novicios y/o estudiantes de filosofía. Como si ya no pudiesen cambiar de postura, como si estuviesen muertos y sepultados bajo toneladas de manuales y apuntes, sin poderse dar la vuelta en sus apretadas tumbas, modeladas con el barro de los clichés profesoriales.

Santo Tomás, sin duda, lo estaba. Muerto y sepultado, quiero decir, por más que su relectura existencialista sumase y siguiese su

cauce consuetudinario, de intolerable herejía a machacón lugar común. Pero a Husserl aún le quedaba, le restaba una década de vida, recién había cumplido setenta años en abril de 1929. ¿*Qué es filosofía?* fue el peculiar regalo de cumpleaños que Stein envolvió para él, al cual puso su lacito para un *Festschrift* en homenaje al maestro. Pero al coordinador del *Festschrift* —Martin Heidegger, nada menos, a quien resulta ridículo imaginar escribiendo diálogos, y hasta manteniéndolos en persona, monologante como él solo— le horrorizó el envoltorio y el lacito, no le gustó el precioso papel platónico pintado con cariño por Stein. Le pidió, por favor, que transformase su diálogo en «un artículo neutral». ¿Más neutral, más equidistante aún que su parsimoniosa enumeración de discrepancias y coincidencias?

No, si la parcialidad y radicalidad de Stein, a ojos de Heidegger, no estaba en el contenido, sino en la forma. Escribir diálogos era y es una licencia poética, una toma de partido por el arte, un enraizarse en la retórica intolerable para la filosofía académica occidental, que se declara deudora de Platón al tiempo que supera lo que podría llamarse su «contradicción estética» —¿cómo es posible que el mayor enemigo de la literatura en Grecia se cuente entre los mejores literatos de todos los tiempos?— renunciando sencillamente a escribir bien. O acuñando una nueva forma de escribir bien, donde la nula sinonimia y la prosa inconscientemente rimada, la repetición machacona de los mismos sustantivos abstractos enlazados por los verbos *ser*, *pensar* o *problematizar*, añanan fuerzas con la insensibilidad hacia la adjetivación y los ejemplos, más allá de cuatro referencias culturales filisteas, de cuatro manidos experimentos mentales, para imponerse como estilo dominante, donde los incisivos y subordinados son el último salvoconducto que le queda a la poesía. Todos pecamos de lo mismo.

Stein tampoco pretendía poetizar u oralizar el estilo de sus maestros. Desbordando la

presentación y mutua anagnórisis —Santo Tomás se aparece en casa de Husserl la tarde-noche de su septuagésimo cumpleaños, en plan «fantasma de las cátedras pasadas», y Husserl lo toma por un estudiante: «debo confesarle sinceramente que he tenido a algunos frailes entre mis discípulos» (Stein, 2008, p. 165)—, desbordando el escollo coloquial de los saludos, Husserl y Santo Tomás se ponen a hablar tal y como escribieron sus obras: en esa *koiné* académica de la cual no participa Santa Teresa. Y no resulta inverosímil que esos dos maestros de maestros se lancen a debatir sobre lo divino y lo humano sin haberse desabrochado el abrigo, ni ofrecido asiento y refrigerio, ni preguntado por el trabajo y la familia. Al contrario: lo inverosímil y brechtianamente extraño, lo intolerable hubiera sido leer a Husserl y a Santo Tomás charlando sobre el tiempo o la actualidad informativa, perdiendo el tiempo con *small talk* cuando tienen tantas y tan grandes cuestiones que disputar. A diferencia de los diálogos platónicos, donde la cotidianeidad tiene derecho a intervenir por alusiones y jóvenes airados, ebrios o lloricas —guapos, siempre— interrumpen y desvían el orden de las razones, Stein va al grano y divide su diálogo en seis destripantes epígrafes.

Tanto destripan el contenido esos epígrafes que por poco nos ahorran su lectura. Basta con leer el último párrafo del texto, donde Santo Tomás sintetiza la discusión previa, para estar al tanto de lo dicho antes. De este modo, la escolástica se cancela textualmente a sí misma. Antaño, con artículos de (cuasi)fe, en apariencia contradichos por durísimas objeciones, a las cuales replicaban de inmediato apelaciones a la autoridad y argumentos dialécticos, que aseguraban la victoria de «los buenos» como *dei ex machina* hollywoodienses. Últimamente, con la rebelión de los *papers* indexados —ese golpe de Estado contra la poca inteligencia natural que nos queda— los *videatur quod* y los *respondeo dicendum* del tomismo

se han visto desplazados por los *abstracts* y las *keywords* de la paperiología anglosajona en vigor. Pero nada ha cambiado de fondo. Nunca hubo *quæstiones* que disputar, solo *quotations* que referenciar. Tanto da si en latín o en formato APA, Chicago, IEEE o MLA.

2. Filosofía primera: entre contemplación y praxis

De los seis epígrafes de Stein, no nos sorprende que todos y cada uno se destinen a asuntos de filosofía teórica: «la filosofía como ciencia estricta», «el creer y el saber», «f. crítica y dogmática», «f. teocéntrica y egocéntrica», «ontología y metafísica», «el método fenomenológico y el escolástico». He ahí una respuesta de cajón, de Perogrullo, a la pregunta que da título al diálogo de Stein. Una vez superada la candidez etimológica del «amor al saber», ¿*Qué es filosofía?* ¿Qué va a ser, sino teoría? Hacer filosofía supone, las más de las veces, teorizar. Hacer de θεωρός, no necesariamente en el sentido original de consultar a un dios a través de un oráculo, aunque ciertas escuelas filosóficas se expresen con una jactancia, una oscuridad y un entusiasmo dignos de mejor Delfos.

No es mal momento para recordar que Pitágoras presuntamente inventó y definió la palabra *filósofo* por analogía con unos grandes juegos. No sabemos si los olímpicos o los nemeos, si los píticos o ístmicos. Grandes juegos oraculares y panhelénicos, en definitiva, a los cuales asistían los griegos como si el deporte dictase sentencia sobre el cosmos. Como si sus victorias y derrotas fuesen profecías encarnadas en los tendones, en los sudores del atleta. Al parecer, Pitágoras distinguió entre quienes van a los juegos para ganar o perder, quienes van para comprar o vender y quienes solo para mirar, sin apostar siquiera; de ahí la tripartición clásica entre vidas (βίαι) dedicadas

a la contemplación, a la acción o al placer (θεωρητικοί, πρακτικοί o ἀπολαυστικοί).

Aunque no quede claro quién obtiene más placer: si quien compra, quien vende o quien gana —quien pierde, desde luego que no—; la distinción buscada y crucial era entre los vivientes teóricos y los demás, con independencia de que los tildemos de prácticos o políticos, de hedonistas o estéticos. Sea como fuere, un filósofo es, ante todo, un mirón. He ahí su superioridad vital, para asombro de nuestra época. Si nos tomásemos en serio las ideologías practicas y hedonísticas actuales, no nos cabría duda alguna sobre la superioridad de los competidores y comerciantes frente a los *voyeurs* entre las gradas. Pero esa no era la jerarquía normativa y valorativa de aquella sociedad esclavista —¿tan distinta de la nuestra? — cuyo rentista ideal regulativo estribaba en no hacer nada.

No dar un palo al agua, ¿no sigue siendo nuestro ideal acaso? El ideal de los filósofos, hace tiempo que no. Han pasado casi doscientos años desde que Marx garabatease su tesis oncenaria para que sigamos creyendo a pies juntillas en alguna de sus dos proposiciones. A estas alturas del siglo XXI, es increíble que los filósofos hayan *solo* interpretado distintamente el mundo. Ahí tenemos la refutación autocumplida del propio Marx. Pero ¿quién nos creemos que somos? ¿El filósofo rey de uno, el nuevo príncipe o espejo de otro, el intelectual orgánico y específico, el que escribe discursos de campaña para terceros? ¿Quién, me pregunto, se va a creer aún que «de lo que se trata es de transformarlo» (el mundo, se entiende)? Muchos se lo creen, en realidad.

Entendible. La filología marxista —en lo que ha consistido siempre el marxismo: en el comentario a las sagradas escrituras— se ha centrado, sobre todo, en el asíndeton: en la falta de una partícula que conecte ambas proposiciones, en la ambigua coma que separa el pretérito perfecto de los interpretantes del mundo frente al futuro desiderativo de sus transformadores.

Es irresistible la tentación de leer esa coma como un *pero*, un *en cambio* o *ahora bien*. Como una adversativa o disyunción entre interpretar y transformar... ¡pero! Pero aún cabe la duda de si dicha disyunción es incluyente o excluyente, si interpretar y transformar son actividades disjuntas o hay que hacer una para lograr la otra. En tal caso, leeríamos esa coma como un *es decir*, un *esto es*. Como dos puntos explicativos o una de esas oes que establecen una equivalencia entre los títulos alternativos de un mismo libro: *Filebo* o *Sobre el placer*, *Justine* o *los infortunios de la virtud*, *Jantipa* o *Del morir*, *La destrucción* o *el amor*.

«Los filósofos solo han interpretado el mundo distintamente o De lo que se trata es de transformarlo». Ya solo por el orden de las frases, lo esperable es que para transformar algo haya que interpretarlo antes. Así lo entendió buena parte de la tradición filosófica occidental, al ensalzar sus ramas más teóricas con el epíteto de *filosofía primera*. En la tradición aristotélica se debate encarnizadamente si esa *philosophia prima* es la física o la metafísica, esa ciencia buscada más allá de toda corrupción y movimiento, y si se ocupa solo del ser en cuanto tal y sus primeros principios o también del ser separado y existente de por sí. Se debate si la metafísica debería ser solo ontología o también teología, pero dando por sentado siempre que, para ser primera, dicha filosofía debe ser teórica. Y eso que el propio Aristóteles dejó dicho, al inicio de la *Ética a Nicómaco*, que la política —no la ética, pese al título del libro— es la filosofía práctica por antonomasia y, por ende, «la más soberana y sobre todo arquitectónica» (τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς) de las ciencias, aquella que «se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar», aquella «que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo» (Aristóteles, 1985, 1094a).

Estos pasajes han sido concienzudamente minusvalorados en la tradición aristotélica, pese a que solventarían en teoría —o, mejor dicho: en la práctica, de prácticas— la paradoja aristotélica de que la filosofía primera en el orden del ser, la que se ocupa de los primeros principios que explican todo lo demás, sea la última en el orden del saber, la más oscura y difícil de aprender. Al punto de que los peripatéticos aún andan en su búsqueda y captura, como si fuese un forajido del Salvaje Oeste. Viva o muerta, última vez vista en Königsberg; si la ve o captura, se ruega avisar o entregar al sheriff metafísico más cercano. Recompensa: culminar la historia de la filosofía. Pese a estos carteles publicitarios y persecutorios, en cuyas cazarrecompensas se condensan todos los prolegómenos y propedéuticas a la filosofía desde Kant en adelante, carecemos de otro retrato robot de esa ciencia buscada que no sea la doble foto policial peripatética. De frente, la *philosophia prima* se presenta como ontoteología; de perfil, como filosofía práctica, ya sea esta la ética, la política o, en interpretaciones más recientes de Aristóteles, la dialéctica (Aubenque, 1981) o la retórica (Racionero, 1990): la praxis de la lengua.

La ventaja principal de dichas filosofías prácticas es que para ellas no es tan grave ese decalaje entre el ser y el saber. Para la filosofía teórica tradicional sí resultaba paradójico que los primeros principios no se conocieran al principio, que lo posterior se explicase en virtud de lo anterior y, sin embargo, lo anteriorísimo fuese inexplicable y desconocido: el ser o Dios. De la escolástica medieval al estructuralismo francés, pasando por la aduana de Hegel, ese decalaje se ha intentado salvar mediante distinciones tales como estructura y génesis, *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*, que algunos autores hicieron coincidir apelando a procesos más o menos teleológicos, en los cuales la estructura esencial de algo no se da ni conoce al inicio sino al final de su génesis, igual que el

árbol tarda tiempo en arraigar, brotar, echar ramas y hojas y florecer, su estructura o esencia primera solo está *in nuce*, en potencia o en proceso en la semilla. La principal ventaja de la filosofía práctica como *philosophia prima* es que nos ahorra esos malabarismos deterministas y teleológicos, para los cuales el fin, el término de todo ya está dado al principio, inicio y final se unen en un círculo virtuoso y la filosofía primera resulta ser también la última y postrera.

En la filosofía práctica también se dan decalajes temporales y cognitivos —entre ser bueno y conocer el bien, por ejemplo—, pero se salvan más fácilmente distinguiendo entre conocimiento implícito y explícito, entre saber cómo y saber qué. Distinciones tales como la heideggeriana entre el ser a la mano (*Zuhandensein*) y el ser a la vista (*Vorhandensein*) que refuerzan la preeminencia de la praxis sobre la teoría. Siguiendo el famoso ejemplo de *Ser y tiempo*, no nos solemos preguntar por la esencia/estructura/ser a la vista de un martillo hasta que no se rompe, es decir, hasta que no pierde su utilidad y, para restablecerla, nos interesa entender su funcionamiento más profundamente, lo cual no quita que, antes de interesarnos por el conocimiento teorético y explícito del *qué es* un martillo, no poseyésemos ya un saber práctico e implícito de cómo funciona, de *cómo se usa* ese ser a la mano. La filosofía práctica sería la primera para nosotros, los seres humanos, tanto en el orden del ser como del saber, en la medida en que seamos ante todo seres prácticos y aprendamos, antes que nada, a manejarnos prácticamente en la vida. Esa sería la vuelta del revés, la *Umstülpung* marxista que la hermenéutica de raíz heideggeriana realizaría sobre aquella tesis oncená: no es que haya que conocer las cosas para cambiarlas, sino que ya las conocemos en el acto de cambiarlas. Al transformar el mundo, este ya se interpreta a sí mismo. *Philosophia prima* será, pues, la que nos ofrezca ese saberse preteórico de lo real.

Claro que la filosofía práctica no podría reclamar entonces una especial nobleza o exclusividad, no sería ya un arduo saber para unos pocos iniciados, sino al contrario: una opinión pública, una *doxa* compartida, un sentido común accesible a cualquiera, que no explica ni demuestra rigurosamente nada. En la filosofía práctica, en palabras de Aristóteles, «hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático», ya que «no se ha de buscar el mismo rigor (*ἀκριβὲς*) en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales» y «tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones», dado que «el fin de la política no es el conocimiento sino la acción» (1985, 1094b).

Aquí vemos el abismo que se ha abierto ante los pies de la filosofía contemporánea, de Marx al último panfleto político, manual de autoayuda o sociología encubierta como «pensamiento crítico». Veintitantos siglos después de su acuñación griega, el gastado patrón oro de la filosofía occidental sigue en circulación, con monedas cada vez más adulteradas y cercenadas, cuyo valor ya no depende de su contenido metálico, de los saberes que transmite y vehicula, sino de su utilidad frente al *fiat* y al *factum* de los intereses prácticos vigentes. Por muy buenos filósofos prácticos y hasta pragmáticos y pragmatistas que haya, en el mercado de las teorías filosóficas también se aplica la ley de Gresham: la divisa mala expulsa a la buena. Los filósofos son antes conocidos por sus posiciones políticas y su vida privada que por sus sistemas de pensamiento abstracto. De este modo, la filosofía práctica como *philosophia prima* mantiene el relativo prestigio y popularidad del pensamiento filosófico a costa de traicionar su nombre. Ya no es amor al saber, sino al hacer. *Filergia* o *ergofilia*, *filopraxia* o *filoponía*, llamémosla.

3. Edith Stein y los sentidos de la filosofía perenne

Eso último no era el ideal de Stein, para quien la filosofía, como reza el primer epígrafe de su diálogo, debería devenir en «ciencia estricta». De la acribia o exactitud de los discursos peripatéticos a la estrictez científica de los fenomenólogos no hay tanta distancia, argumenta Stein al poner a Husserl y a Santo Tomás de acuerdo en que «la filosofía podía ser algo muy distinto de un hablar ingenioso», en que «no es cuestión de sentimiento e imaginación, de una fantasía de altos vuelos, sino de la razón que indaga seria y sobriamente» (2008, p. 167, 169). Stein desempolva incluso la fórmula *philosophia perennis* para referirse a esa filosofía rigurosa y «serena», adjetivo que se repite varias veces a lo largo del texto, revelando el punto de enlace entre la filosofía teórica y la práctica. Esta filosofía perenne nos serena por partida doble: por un lado, su metódica disciplina frena nuestros impulsos intelectuales desordenados y, por el otro lado, su promesa de perennidad, de que será para siempre igual, nos asegura una inmortalidad vicaria que calma y reconforta.

Pero ¿existe dicha filosofía perenne? Irónicamente, lo que gusta de llevar ese nombre, por muy sereno que sea, está en las antípodas del rigor escolástico-fenomenológico por el que Stein aboga, es esa «cuestión de sentimiento e imaginación», esa «fantasía de altos vuelos» de la que ella abjura aquí, aunque luego la ensalce al comentar a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz. Ojalá no sea impertinente ni nacionalista recordar que, cuando Leibniz popularizó inicialmente la expresión *perennis quaedam philosophia* («algo así como una filosofía perenne») se refería al «oro enterrado en el bárbaro estercolero escolástico» y suspiraba porque alguien estuviese «versado en filosofía irlandesa y española» (1887, p. 624). ¿Quién sabe si, en caso de haberse visto versado el propio Leibniz, no hubiese desenterrado de nuestro estercolero los versos áureos

de San Juan y Santa Teresa? De hecho, esos dos son de los pocos autores españoles que antologó Aldous Huxley en *Filosofía perenne* (1945), el centón que popularizó finalmente la fórmula. Otros españoles antologados allí son Miguel de Molinos y San Ignacio de Loyola. Entre santos y heterodoxos, entre iluminados y soldados, no entre escolásticos parece trasegarse la *philosophia perennis* por nuestras tierras.

La intención de Huxley era mostrar, mediante largas citas descontextualizadas, cómo los mayores sabios del mundo entero habían pensado y dicho aproximadamente lo mismo. Con especial énfasis en el eje Oriente-Occidente a superar, todos esos locos sagrados, todos esos sabios, místicos y poetas habrían sostenido más o menos idénticas doctrinas monistas y panteístas, extáticas y ascéticas, pesimistas, espiritualistas y resignadas. De Parménides a Laozi, del Buda al Maestro Eckhart, de Rumi a William Law, esta *philosophia perennis* tiene la particularidad de que, supuestamente, sus autores concuerdan *de fondo*, por más que discrepen en la forma, en la superficie. Unos escriben poemas, otros sermones; unos tratados, otros aforismos. Hablan lenguas mutuamente incomprensibles, pertenecen a periodos y países lo bastante distantes entre sí para albergar la duda de si, en caso de cruzarse en algún limbo ecuménico, se reconocerían entre ellos como *hen kai pan*. El desafío de poner a Santa Teresa en diálogo imposible con Husserl se reestrena, en puridad, con cualquier otro interlocutor, ya sea caduco, ya sea perenne. Por lo visto y oído, Santa Teresa solo puede dialogar de tú a tú con Dios.

En esta mística *philosophia perennis*, el fondo aniquila las formas, el adjetivo se come y suplanta al sustantivo, como el lobo del cuento en la cama de la abuelita. Por muy cándidas Caperucitas que seamos, nos percatamos que esta *philosophia perennis* será todo lo perenne que quiera, pero tiene las uñas demasiado largas y los dientes demasiado afilados para

que reconozcamos en ella a «nuestra antepasada, la filosofía». De tanto ser amigos de y conocidos por Dios, estos sabios, algo más que filósofos, han renunciado ascéticamente a tantos deseos que ya ni aman el saber ni quieren conocer nada, y por eso ni discuten entre sí ni protestan cuando se les excluye del controversial y voluntarioso campo de la filosofía, que tanto deja que desear.

En la *philosophia perennis* escolástica reivindicada por Stein, en cambio, la coincidencia formal de superficie, ese rigor y esa serenidad, esas *quaestiones* y *quotations* académicamente uniformadas, solo revelan discrepancias de fondo como las enumeradas por Husserl y Santo Tomás. Aquí lo único perenne es el talante y el método o, peor aún, los lenguajes a cada paso más crípticos y sectarios, el afán doctrinal

y polémico, la obcecación en las propias tesis, el *sostenella* y no *enmendalla*, esto es: la filosofía. Aquí el sustantivo se sobrepone al adjetivo, como el leñador que abre en canal al lobo y, colorín colorado, demuestra performativamente su carácter mortal y caduco. Si esto es *philosophia perennis*, que los sistemas y escuelas filosóficas tengan que luchar perennemente por su supervivencia, como gladiadores a la espera del rival más fuerte, del pez más gordo que los devore, como si los sistemas y escuelas en vigor fuesen enormes muñecas rusas con todos los sistemas y escuelas previas canceladas e incluidas en sus entrañas, entonces no hay otra filosofía salvo la perenne y nada es perenne salvo el campo de combate entre escuelas. Hay que resignarse a ello.

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles* (V. Peña, Trad.). Taurus.
- Huxley, A. (1945). *The perennial philosophy*. Harper.
- Leibniz, G. W. (1887). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (C. I. Gerhardt, Ed., Vol. 3). Weidmann.
- Ortega y Gasset, J. (2006). Defensa del teólogo frente al místico. En Fundación José Ortega y Gasset (Ed.), *Obras completas* (Vol. 5, 1932–1940, pp. 725–732). Taurus.
- Racionero, Q. (1990). Introducción. En Aristóteles, *Retórica* (Q. Racionero, Trad. e introd., pp. 7–133). Gredos.
- Stein, E. (2008). ¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino. En J. Urkiza & F. J. Sancho (Eds.), *Obras completas* (Vol. 3, *Escritos filosóficos: Etapa de pensamiento cristiano, 1921–1936*, pp. 167–194). Editorial Monte Carmelo.

ENTREVISTA

Tecnología, autoritarismo etnocrático y geopolítica: pensar la ontotecnología en el siglo XXI

Una entrevista a Félix Duque

Technology, Ethnocratic Authoritarianism, and Geopolitics: Thinking on Ontotechnology in the 21st Century

An interview with Félix Duque

Recibido: 08/04/2026 Aceptado: 21/04/2026

Martín Aulestia Calero

Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador

<https://orcid.org/0000-0003-4219-4408>

jmaulestia@uce.edu.ec

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9973>

Resumen

Esta entrevista con Félix Duque aborda la centralidad de la técnica en la configuración contemporánea de la relación entre naturaleza, sociedad y subjetividad. A partir del concepto de «ontotecnología», Duque sostiene que la técnica no es un conjunto de instrumentos, sino el proceso histórico que produce simultáneamente al ser humano y a la naturaleza, disolviendo la idea de una exterioridad natural. En diálogo con el idealismo alemán, especialmente con Hegel, analiza la transformación de la mediación técnica en un sistema que tiende a ocupar completamente los polos que antes articulaba (sociedad y naturaleza). La conversación examina también la integración entre biología y tecnología, el papel de la memoria en la constitución del tiempo y las implicaciones geopolíticas de la tecnociencia, particularmente en relación con las actuales manifestaciones del autoritarismo. Frente a este escenario, Duque propone pensar la tarea de la filosofía como una práctica de «perforación» de los estratos sociotécnicos, orientada a reactivar posibilidades históricas olvidadas y abrir espacios de resistencia.

Palabras clave: ontotecnología, técnica, idealismo alemán, geopolítica, memoria.

Abstract

This interview with Félix Duque explores the central role of technology in the contemporary relationship between nature, society, and subjectivity. Drawing on the concept of «ontotechnology», Duque argues that technology is not merely a set of tools, but rather the historical process that simultaneously produces both human beings and nature, thereby dissolving the notion of a natural exteriority. In dialogue with German idealism, particularly Hegel, he analyzes the transformation of technical mediation into a system that tends to completely occupy the poles it once

articulated (society and nature). The conversation also examines the integration of biology and technology, the role of memory in the constitution of time, and the geopolitical implications of technoscience, particularly in relation to current manifestations of authoritarianism. Facing this scenario, Duque proposes conceiving the task of philosophy as a practice of «perforating» socio-technical layers, aimed at reactivating forgotten historical possibilities and opening spaces of resistance.

Keywords: ontotechnology, technique, German idealism, geopolitics, memory.

Presentación

La acelerada tecnificación de la vida social, la penetración algorítmica de la experiencia, el creciente acoplamiento entre tecnología y biología —sea como biotecnología, sea como biología molecular, sea como neurociencia e incluso como *neurotecnología*—, así como la inquietante situación geopolítica —decidida en torno a grandes complejos tecnocientíficos que, o están articulados con los Estados-potencia de esta nueva fase del imperialismo, o incluso los están sobredeterminando—, demuestra la centralidad que debiera de tener la técnica en el pensamiento reflexivo contemporáneo. Pensar la relación entre naturaleza, sociedad y tecnología exige una reconsideración radical de los modos en que lo humano se constituye en y a través de las mediaciones tecnológicas. Es, justamente, dentro de esta problemática que la obra de Félix Duque adquiere una relevancia singular.

Doctor en Filosofía y licenciado en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, y Catedrático Emérito de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, Duque ha desarrollado una trayectoria intelectual que articula la tradición del idealismo alemán —en particular Hegel y Schelling— con los debates contemporáneos en torno a la técnica, la historia, la política y la subjetividad. Su trabajo se inscribe en un cruce entre la hermenéutica y la fenomenología, al tiempo que dialoga críticamente con el postestructuralismo y el así llamado pensamiento posmoderno, con el propósito de pensar la modernidad tardía dentro de sus propios límites.

Uno de los aportes más significativos de su pensamiento consiste en la elaboración del concepto de *ontotecnología*, mediante el cual se busca comprender a la técnica no como un conjunto de instrumentos externos al ser humano, sino como el proceso mismo de constitución histórica de la relación entre el hombre y la naturaleza. Desde su perspectiva, la técnica no se limita a mediar entre ambos polos, sino que los produce simultáneamente, disolviendo la posibilidad de pensar una naturaleza «exterior», en la medida en que ésta está siempre ya inscrita en tramas sociotécnicas. Esta cuestión, desarrollada de manera sistemática en su trabajo titulado *La filosofía de la técnica de la naturaleza* (Abada, 2019), permite a Duque reinterpretar categorías clásicas del idealismo alemán —como mediación, naturaleza, espíritu o libertad— a la luz de las transformaciones tecnológicas a las que hoy asistimos.

A lo largo de su trayectoria, Duque ha abordado también problemas fundamentales de filosofía de la historia, ocupándose de la relación entre memoria, temporalidad y comunidad en las sociedades crecientemente tecnificadas. En obras como *Remnants of Hegel. Remains of Ontology, Religion, and Community* (SUNY Press, 2018) o *Las figuras del miedo* (Abada, 2020), así como en intervenciones más recientes como *El retorno del Gran Juego. Reflexiones sobre la invasión de Ucrania* (Abada, 2022), su pensamiento se despliega hacia el análisis de las tensiones geopolíticas actuales, proponiendo claves que vinculan el desarrollo tecnológico con la emergencia de nuevas formas de autoritarismo a escala planetaria y con

transformaciones decisivas en las condiciones mismas de la experiencia humana.

Esta amplitud temática del pensamiento de Duque se ha visto siempre acompañada por una profunda labor de investigación y docencia. Hasta su jubilación en el curso 2011/2012, Duque fue coordinador del Máster «Filosofía de la Historia: Democracia y orden mundial» en la Universidad Autónoma de Madrid, y en la actualidad continúa impartiendo docencia en el ámbito de la filosofía de la historia moderna. Asimismo, ha desempeñado un papel central en el campo editorial como cofundador y asesor filosófico de Abada Editores, contribuyendo a la difusión de obras clave del pensamiento moderno y contemporáneo. Su labor como editor de la *Ciencia de la lógica* de Hegel (Abada, 2011–2015), de la cual ha preparado la introducción, la traducción y el aparato crítico, constituye hoy una referencia fundamental para los estudios hegelianos en lengua española. A ello se suman los reconocimientos que ha recibido, como los doctorados *honoris causa* otorgados por la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Universidad Autónoma de Chapingo (México), que dan cuenta de la dimensión internacional de su obra.

La entrevista que se presenta a continuación, llevada a cabo durante el mes de febrero de 2026, se inscribe en un horizonte problemático que, desde el principio, evidencia que en presencia del profesor Duque nos encontramos ante uno de los pensadores más potentes de nuestra época. A lo largo de la conversación se abordan cuestiones como la transformación ontotecnológica de la naturaleza, la integración entre cuerpo y tecnología, la relación entre memoria y temporalidad, así como los vínculos entre tecnociencia, geopolítica y autoritarismo. La entrevista es, por ello, un testimonio decisivo para todo aquel que, desde la trinchera del pensamiento, quiera comprender varios de los aspectos fundamentales que configuran nuestra época. Duque muestra, en el ejercicio

mismo de pensar, cuál podría ser la tarea de la filosofía en el siglo XXI. En sus reflexiones, esta tarea no tiene que ver con una mera interpretación del mundo, sino con entender al pensamiento reflexivo como una práctica de perforación de los estratos que configuran nuestra experiencia, reactivando, de ese modo, posibilidades olvidadas y buscando abrir espacios de resistencia en el interior mismo del entramado tecnosocial contemporáneo.

Casi todas las notas a pie de página que constan en la entrevista han sido añadidas por mí, con el propósito de contextualizar o precisar ciertas menciones, autores o términos que aparecen en el diálogo. Esto tiene únicamente dos excepciones: cuando se trata de una nota al pie añadida por el propio Félix Duque (en cuyo caso se colocan entre corchetes las siglas N. FD.), o cuando se trata de una nota escrita a la vez por Félix Duque y mi persona (en cuyo caso se colocan entre corchetes las siglas N. MAC y FD.)

Martín Aulestia Calero

Martín Aulestia Calero: *Félix, tú tienes un libro maravilloso titulado La filosofía de la técnica de la naturaleza, donde afirmas que la técnica no consiste solamente en un conjunto de instrumentos, sino que es el resultado histórico de un proceso de relación y transformación con la naturaleza, e incluso llegas a sostener que ya no hay una naturaleza exterior a la mediación técnica. ¿Cómo dialoga esta tesis con la tradición del idealismo alemán que conoces tan bien? Lo pregunto pensando fundamentalmente en Hegel y en esa tradición que concibe la naturaleza como una «caída» o «desecho» de la Idea, sobre la cual opera el espíritu en provecho propio. En concreto, me interesa saber si hoy, con el despliegue de una técnica que va dejando cada vez menos espacio a una naturaleza «externa», la razón o el espíritu han terminado de realizarse en esa naturaleza,*

o ¿cómo interpretarías la situación actual de la relación entre técnica y naturaleza en esa clave idealista que forma parte de tu pensamiento?

Félix Duque: Quizá convendría comenzar señalando los presupuestos desde los cuales abordé el problema de la filosofía de la técnica de la naturaleza. Diría que son tres, en principio bastante heteróclitos: en primer lugar, el nacimiento de Jesucristo en la historia, sin pertenecer a ella; en segundo lugar, el relacionalismo, propio del proceder dialéctico hegeliano; y, en tercer lugar, el problema de la relación entre trabajo y sociedad, y por tanto entre medios de producción y relaciones sociales, tal y como fue planteado por Marx. El primero es, a la vez, el más importante y el más paradójico: dejando de lado la cuestión cronológica acerca de cuándo nació Jesucristo, lo decisivo es que su nacimiento puede pensarse como situado en la mitad de la historia, no simplemente como un acontecimiento interno a ella, sino como aquello que le confiere sentido. Su advenimiento implica una dispersión del tiempo hacia adelante y hacia atrás: hacia el futuro —nuestro presente— y hacia un pasado que se hunde en la noche de los tiempos. En ese sentido, *la historia comienza por la mitad*. Algo análogo han señalado autores como Hannah Arendt¹ o Alain Badiou² cuando hablan de acontecimientos que interrumpen la continuidad histórica y la reconfiguran, como ocurre paradigmáticamente con la Revolución Francesa; incluso el franquismo intentó algo semejante en su intento de recomenzar el cómputo del tiempo. Este sería, entonces, el primer punto.

El segundo es el relacionalismo: en Hegel,³ lo fundamental es la relación, el *Mitte*, el término medio que articula los extremos. Aquí se abre el vínculo con Marx, en la medida en que la sociedad media entre naturaleza y hombre, produciendo simultáneamente la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza a través del trabajo. Lo que he intentado hacer es llevar esta idea de mediación hasta sus últimas consecuencias, pensándola como algo previo a cualquier extremo, sea como principio o como final, los cuales, en última instancia, sólo resultan definibles a partir de esa mediación previa. Un ejemplo, de sobra conocido: sólo podemos hablar de hominización cuando encontramos restos trabajados —por ejemplo, una piedra tallada—, es decir, cuando la técnica ya está operando. Si generalizamos este planteamiento, podríamos decir que la naturaleza es a la vez fondo de provisión y acumulación de restos reciclables, y que algo análogo ocurre con la historia, en la medida en que el pasado depende siempre del esquema desde el cual es interpretado. En este sentido, cabría afirmar que hemos llegado a una *ontotecnología* completa: la técnica genera tanto a la naturaleza como al hombre en cuanto animal técnico. Ya no hay técnica en sentido clásico, sino tecnología, es decir, una unidad indisociable de *software* y *hardware*. El lenguaje-máquina genera necesidades reales y se encarna, de modo que, casi de manera blasfema, podríamos decir que el *logos* se hace carne, pero ahora como *logos* técnico. Al mismo tiempo, el *hardware* aprende y se modifica, dejándose guiar: y a eso, a la guía, es a lo que denominamos inteligencia artificial. Por su parte, la naturaleza aparece cada vez más como imagen, como

¹ Hannah Arendt (1906–1975) fue una filósofa y teórica política alemana, conocida por sus trabajos sobre el totalitarismo, la acción política y la condición humana.

² Alain Badiou (1937–) es un filósofo francés contemporáneo, cuya obra articula ontología, política y teoría del acontecimiento; sostiene que ciertos eventos irrumpen en la situación asumida como dada y producen nuevas formas de entender la verdad que reorganizan retroactivamente la historia.

³ G. W. F. Hegel (1770–1831) fue un filósofo alemán, central para la corriente conocida como el «idealismo alemán», y cuya obra desarrolla una concepción dialéctica de la realidad en la que la historia, la naturaleza y la sociedad son momentos del despliegue del espíritu (*Geist*) a través de procesos de mediación y superación dialéctica (*Aufhebung*).

simulacro, en el sentido de Jean Baudrillard,⁴ es decir, como una naturaleza mediada tecnológicamente y modificable indefinidamente.

Esto ya había sido anticipado por Heidegger en 1938, cuando planteaba que el mundo se estaba convirtiendo en imagen (*Weltbild*), y que estar en la imagen equivale a dominar la realidad.⁵ En una línea cercana, Norbert Wiener⁶ sostuvo tempranamente que hemos transformado el entorno de tal manera que ahora necesitamos transformar al propio ser humano para que pueda subsistir en él. En consecuencia, el hombre se adapta a la técnica y busca en ella espacios de libertad que, en realidad, suelen ser restos de formas técnicas anteriores, en las que todavía era posible algo así como lo que Hegel llamaba libertad, es decir, «ser uno mismo en lo otro». Sin embargo, hoy ese «otro» es precisamente lo que nos constituye. De ahí las tensiones contemporáneas: la crisis ecológica, la disputa por los recursos energéticos, la reorganización geopolítica; todo ello indica que la revolución tecnológica se encuentra en pleno desarrollo y tiene consecuencias políticas de gran alcance, entre ellas la emergencia de nuevas formas de autoritarismo que, aunque recuerdan en ciertos aspectos al fascismo, presentan rasgos inéditos y requieren ser pensadas filosóficamente.

⁴ Jean Baudrillard (1929–2007) fue un sociólogo y filósofo francés, conocido por su teoría de la simulación y el simulacro, según la cual las sociedades contemporáneas se caracterizan por la sustitución de la realidad por sistemas de signos e imágenes que la reproducen y la reemplazan.

⁵ Martin Heidegger (1889–1976) fue un filósofo alemán, figura central de la fenomenología y la ontología contemporánea. En su ya clásica conferencia *La época de la imagen del mundo* (1938), sostiene que la modernidad se caracteriza por la transformación del mundo en imagen (*Weltbild*), es decir, en objeto de representación y dominio técnico por parte del ser humano entendido como sujeto. En alemán: *im Bilde sein* (lit.: estar en la imagen), significa usualmente: «estar al corriente, saber de qué va el asunto». [N. MAC. y FD.]

⁶ Norbert Wiener (1894–1964) fue un matemático y filósofo estadounidense, considerado el fundador de la cibernética. En su obra se encargó de estudiar los sistemas de control y comunicación en máquinas y seres vivos, y señalaba que la transformación técnica del entorno exige una adaptación correlativa del ser humano a esos nuevos sistemas.

MAC: *En ese sentido, quisiera preguntarte ahora por otras tecnociencias, dado que has mencionado a la inteligencia artificial y la cibernética de Norbert Wiener, así como la idea de que es el ser humano quien debe hacerse compatible con un entorno ya transformado. ¿Qué lugar ocupan hoy tecnologías que, al contrario de la inteligencia artificial, no tienen tanta presencia en la opinión pública —como la biotecnología, la ingeniería genética o la biología molecular— pero que, sin embargo, parecen desempeñar un papel fundamental en este proceso de adecuación del cuerpo humano al tecnocosmos digital?*

FD: Permíteme comenzar con una breve confesión: animé a mis dos nietas a estudiar, respectivamente, ingeniería biotécnica y microbiología orientada a la manipulación del genoma humano, precisamente porque estas disciplinas se inscriben plenamente en lo que denomino ontotecnología. Esto supone un paso más allá de lo que planteaba Jean Baudrillard respecto de la creación de universos paralelos o virtualizados, hoy condensados bajo la noción de metaverso, y ya anticipados por autores como Nicholas Negroponte⁷ o el propio Baudrillard. En la actualidad, no se trata únicamente de generar mundos paralelos —como ocurre en las redes sociales, que además cumplen funciones políticas de adoctrinamiento—, sino de intervenir directamente en el cuerpo humano. Aquí adquiere relevancia la figura del cibernético, del organismo cibernético, cuya evolución sigue, de manera sugerente, una secuencia hegeliana: de lo mecánico a lo químico y, finalmente, a lo biológico.⁸ Nos encontramos así ante un proceso de integración entre entorno y cuerpo que tien-

⁷ Nicholas Negroponte (1943–) es un arquitecto e informático estadounidense, fundador del MIT Media Lab, conocido por sus trabajos pioneros sobre la digitalización y la convergencia entre medios, tecnología y comunicación.

⁸ Al afirmar esto, el profesor Duque se refiere a la dialéctica desarrollada por Hegel, según la cual la realidad se despliega como un proceso de mediaciones en el que las determinaciones se transforman y se superan (*Aufhebung*), conservando y negando a la vez sus momentos previos. En la *Ciencia de la lógica* de 1812,

de a hacerlos prácticamente indistinguibles. La clonación constituyó un primer momento de este proceso, pero el foco se ha desplazado hacia la modificación del genoma y los implantes, incluidos los cerebrales, que permiten operaciones inéditas a través de un cuerpo tecnificado. Esto prolonga lo que tradicionalmente se entendía como dominio de la naturaleza, pero ahora bajo la forma de una asimilación del hombre en su propia interioridad. Nos hallamos, por tanto, en los albores de una doble revolución, y la cuestión decisiva pasa a ser la de los espacios de libertad que aún puedan subsistir. Ahora bien, al reconocer esto deberíamos evitar tanto las nostalgias reaccionarias como la reiteración estéril de antiguos discursos. Como ironizaba Hegel, no se trata de «recalentar la vieja col». Se impone, más bien, la necesidad de pensar nuevas formas de resistencia frente a esta tecnificación ontotecnológica que ya no actúa como mediación entre extremos, sino que tiende a ocuparlos por completo.

MAC: *Tengo la impresión de que efectivamente se están ensayando hoy diversas búsquedas de espacios de libertad o de resistencia frente al impulso ontotecnológico, aunque no estoy del todo seguro de hasta qué punto dichas búsquedas lograrán constituirse como alternativas efectivas. En ese contexto, quisiera formularle una pregunta derivada de lo anterior, vinculada con la obra del filósofo chino Yuk Hui,⁹ quien, en cierto modo, prolonga la estela heideggeriana al tiempo que recupera elementos centrales de la tradición alemana —particularmente de Kant, Schelling y, por supuesto, Hegel— con el objetivo de reconstruir una posible tradición de*

pensamiento organicista que permita comprender de manera más adecuada la tecnología contemporánea. Esto se conecta, además, con algo que tú mismo has mencionado en relación con la tríada de la «Objetividad», dentro de la Ciencia de la lógica —lo mecánico, lo químico y lo biológico-teleológico—. La tesis de Yuk Hui es que la técnica ya no puede pensarse hoy en un esquema meramente mecánico, sino más bien en un horizonte organicista, en el que el cuerpo biológico y la técnica dejarían de oponerse como lo orgánico y lo inorgánico, en la medida en que ambos compartirían una cualidad fundamental de lo orgánico, a saber, la iterabilidad o la recursividad.¹⁰ En ese sentido, me gustaría preguntarte si consideras plausible una lectura de este tipo y, en particular, si pensar el fundamento metafísico de la técnica contemporánea en paralelo con los cuerpos biológicos favorece más bien la subsunción del ser humano bajo la ontotecnología o, por el contrario, podría abrir una vía para los espacios de libertad a los que antes hacía referencia.

FD: Se trata, sin duda, de un problema tan fascinante como difícil y, en muchos aspectos, espinoso. En cierto modo, este planteamiento puede ponerse en relación con la idea desarrollada por Byung-Chul Han¹¹ en torno al sujeto contemporáneo como empresario de sí mismo, es decir, como alguien que se produce y se vende a sí mismo. Para ello, el individuo se ve obligado a transformar tanto su imagen exterior —la manera en que se presenta en las redes sociales— como aquello que presupone que los otros desean ver en él. De este modo, el sujeto queda proyectado hacia fuera, alienado de sí mismo, entregado al otro sin retorno. En este punto se frustra precisamente el núcleo de

este movimiento se expresa, entre otros niveles, en el tránsito de lo mecánico a lo químico y, finalmente, a lo orgánico o biológico-teleológico.

⁹ Yuk Hui es un filósofo contemporáneo de origen chino, cuyo trabajo se centra en la filosofía de la tecnología y en la crítica de la modernidad técnica desde una perspectiva que él llama «cosmotécnica», concepto con el cual busca pensar la diversidad de relaciones entre técnica, naturaleza y cultura más allá del marco exclusivamente occidental, pero sin renunciar a él.

¹⁰ Véase Hui, Y. (2020). *Recursividad y contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

¹¹ Byung-Chul Han (1959) es un filósofo surcoreano, cuya obra analiza las transformaciones del poder y la subjetividad en las sociedades neoliberales y digitales, destacando fenómenos como la autoexplotación, la transparencia y la conversión del sujeto en empresario de sí mismo.

la libertad de Hegel: la posibilidad de ser en el otro y, a través de esa mediación, retornar a sí mismo en una relación verdaderamente reflexiva en la que cada uno reconoce al otro como tal. Cuando, por el contrario, lo que se produce es una exteriorización constante bajo la forma de una imagen construida, el resultado es la acumulación de máscaras, hasta el punto de que ya no resulta posible determinar si existe una imagen «verdadera» de uno mismo. En este sentido, puede recordarse la intuición nietzscheana de una superposición de máscaras bajo la cual no hay ya una sustancia que las sostenga, sino únicamente apariciones o perfiles sombreados, lo que los alemanes denominan *Abschattungen*.¹² Si trasladamos este problema al plano de la distinción entre apariencia y esencia —o, en términos kantianos, entre fenómeno y cosa en sí—, la cuestión se vuelve aún más compleja, ya que incluso nuestras interacciones más inmediatas, incluidas aquellas que se producen en la presencia corporal, están hoy mediadas, casi siempre de manera inconsciente, por dispositivos tecnológicos que orientan y condicionan nuestras prácticas.

En este contexto, la autoconciencia —uno de los logros fundamentales del hegelianismo— se convierte en una tarea particularmente ardua. No se trata únicamente de estar con el otro, sino de constituir con él un primer engrama de convivencia, tal como Hegel lo tematiza en la dialéctica del amo y el siervo, y en su superación mediante los distintos niveles de reconocimiento que permiten llegar a afirmar: «yo soy nosotros y nosotros somos yo».¹³ Ese (mi) ser en el (ser) otro¹⁴ remite, en cierto

modo, a la aspiración marxiana de una sociedad sin clases, pero en el contexto actual dicha posibilidad se ve seriamente obstaculizada por el dominio prácticamente omnímodo de la tecnología. Con todo, es preciso recordar que estas dinámicas no operan únicamente en el plano externo, sino también en la interioridad del propio cuerpo humano, en lo que podríamos denominar la «cosa misma», el ser humano en cuanto cuerpo viviente. La vida se da, en efecto, a través del cuerpo y en cuanto organización, y esta es una idea profundamente hegeliana que él mismo extiende incluso al Estado, concebido como un organismo vivo, de manera análoga a como la *polis* griega era pensada como el más alto de los seres vivientes.

Ahora bien, esta «segunda naturaleza» puede y debe servirse de la tecnología, pero solo en la medida en que se mantenga abierta la posibilidad —cada vez más difícil, pero imprescindible— de una autoconciencia respecto del papel que dicha tecnología desempeña tanto en los cuerpos humanos como en los cuerpos tecnificados del llamado Internet de las cosas.¹⁵ Los espacios de libertad solo pueden emerger mediante la ruptura de los esquemas preestablecidos y la producción de configuraciones inéditas. En la tradición idealista, la verdad de algo reside precisamente en su capacidad de superar, asimilar e integrar aquello que se le opone, y ese es el equilibrio que habría que seguir intentando. ¿Cómo lograrlo? Me atrevería a esbozar una respuesta que, sin duda, resulta problemática: si es cierto que el sistema tecnológico constituye una

¹² *Abschattungen* es un término alemán que puede traducirse como «escorzos» o «perfiles». Es utilizado en la fenomenología (especialmente en Husserl) para referirse a las distintas apariciones parciales bajo las cuales un objeto se da a la conciencia, sin agotarse nunca en una sola de ellas.

¹³ Véase Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

¹⁴ Se han introducido estos sendos paréntesis, de significado opuesto para preservar el carácter o condición -en el fondo, impenetrable- del

ser del otro («ser» remite a indeterminación y, por ende, a opacidad), mientras que el primer paréntesis: «(mi) ser» indica, por el contrario, la actividad de la autoconciencia que, a través de la reflexión, esclarece mi propio ser, en lo posible (porque también en mi caso quedarán para siempre restos inasimilables). [N. FD.]

¹⁵ El Internet de las cosas (IoT) es un concepto que designa la interconexión de objetos físicos mediante redes digitales, de modo que dispositivos, sensores y sistemas incorporados pueden recolectar, intercambiar y procesar datos, integrando el entorno material en infraestructuras de comunicación y control automatizado.

Aufhebung,¹⁶ es decir, una apropiación, asimilación y conservación de los grados anteriores de relación con la naturaleza, entonces sería necesario preservar, por todos los medios posibles, la posibilidad de un descenso en la escala biológica, en contacto con la animalidad que habita en nuestro propio cuerpo, con la enfermedad y con la muerte, así como con esa forma de condolencia que compartimos como mortales, esto es, con un vínculo afectivo que reconoce el sufrimiento del otro. Solo de este modo podría dificultarse el reciclaje total de los estratos técnicos anteriores y, al mismo tiempo, rescatar algo de ellos.

Nietzsche¹⁷ anticipa algo de este problema cuando piensa al hombre como una conjunción de animal y máquina, aunque en un estadio todavía incipiente de la ontotecnología. Posteriormente, Donna Haraway,¹⁸ en su *Manifiesto ciborg*, ha desarrollado una línea semejante, aunque en un registro distinto y con implicaciones feministas, al pensar la animalidad humana como forma de reacción y de resistencia, pero también como integración a contrapelo dentro de la propia naturaleza. En cualquier caso, es evidente que toda lucha debe tener lugar dentro de un determinado esquema de referencia: no es posible salir completamente de él, pero sí perforarlo y, a partir de esa *perforación*, reactivar engramas más antiguos que puedan funcionar como puntos de resistencia frente a la tecnificación integral del cuerpo humano. Esa sería, de manera muy sintética, mi

posición, aunque soy plenamente consciente de que se trata de una propuesta difícil de formular y aún más de llevar a la práctica.

MAC: *Quisiera retomar, para cerrar este punto, la idea del sistema tecnológico como Aufhebung, ya que en ella parece perfilarse una dimensión política en sentido fuerte, esto es, una orientación respecto de cómo deberíamos relacionarnos con la técnica en función del tipo de polis que aspiramos a construir en el presente. Esta concepción implica, entre otras cosas, la preservación de ciertos estratos anteriores de la relación técnica con la naturaleza, lo que remite a la defensa de una determinada escala biológica y, en consecuencia, a una crítica de las aspiraciones transhumanistas¹⁹ que buscan superar la mortalidad o la finitud. El transhumanismo no es únicamente una corriente filosófica, sino también un conjunto de prácticas impulsadas por actores concretos, en particular por las grandes corporaciones tecnológicas. En este marco, pensaba en Bernard Stiegler²⁰ y en su planteamiento según el cual el problema de la técnica es, en última instancia, un problema del tiempo y de la memoria. En el primer volumen de La técnica y el tiempo, como sabes, Stiegler retoma el mito de Prometeo y Epimeteo para pensar la técnica como respuesta al olvido originario, de modo que los objetos técnicos funcionan como soportes de memoria y como dispositivos que configuran nuestra experiencia del tiempo. En este sentido, me interesa preguntarte si esta concepción de la técnica como inscripción de la memoria guarda relación con tu comprensión de la Aufhebung como conservación de los estratos técnicos ante-*

¹⁶ *Aufhebung* es un término central de la filosofía de Hegel, difícil de traducir de manera unívoca, puesto que significa simultáneamente suprimir, conservar y elevar. En cualquier caso, designa el movimiento dialéctico mediante el cual una determinación es superada, pero a la vez preservada e integrada en un nivel más elevado del proceso.

¹⁷ Friedrich Nietzsche (1844–1900) fue un filósofo alemán cuya obra está dedicada a la crítica y al desmontaje de la metafísica occidental, la moral tradicional y las nociones de verdad y sujeto.

¹⁸ Donna Haraway (1944–) es una filósofa y teórica feminista estadounidense, conocida por su influyente *Manifiesto ciborg* (1985), en el que propone la figura del ciborg para pensar las hibridaciones entre humano, máquina y organismo, con el propósito de desmontar las fronteras tradicionales entre naturaleza, cultura y tecnología.

¹⁹ El transhumanismo es una corriente filosófico-tecnológica que promueve el uso de las tecnologías avanzadas —como la biotecnología, la inteligencia artificial o la ingeniería genética— para superar las limitaciones biológicas del ser humano, incluyendo la enfermedad, el envejecimiento y la muerte.

²⁰ Bernard Stiegler (1952–2020) fue un filósofo francés cuya obra se centra en la relación entre técnica, tiempo y memoria; en *La técnica y el tiempo* desarrolla la idea de que los objetos técnicos funcionan como soportes de memoria exteriorizada que configuran la experiencia del tiempo y el significado del ser sujeto.

riores y si, en consecuencia, podría contribuir a mantener la relación técnica en una escala que todavía podamos considerar humana.

FD: Sí, ciertamente la idea de Bernard Stiegler me resulta muy cercana. Hace muchos años mantuvimos cierto contacto, aunque de eso hará ya varias décadas; así pasa el tiempo. Cuando hablo de esta «perforación», su condición de posibilidad reside, en efecto, en la diferencia entre memoria y recuerdos. Los recuerdos son fragmentos de pasado que irrumpen en el presente, lo agitan y, a lo sumo, producen pequeñas ondulaciones —como cuando se arroja un puñado de piedras a un lago—, pero que no constituyen, en última instancia, ni una amenaza ni una promesa efectiva de transformación para el ámbito en el que se depositan, es decir, para la vida del sujeto que, por así decir, se disuelve en ellos.

La memoria, en cambio, es de otra índole: funciona como guardiana del tiempo en la medida en que está orientada, posee dirección y se articula narrativamente. Si utilizáramos una analogía musical, podríamos decir que la memoria opera verticalmente como urdimbre, como el conjunto de principios que estructuran los distintos niveles biotécnicos; mientras que la trama, encarnada por la melodía, se despliega horizontalmente y corresponde a los acontecimientos que se van enlazando en el tiempo. Desde esta perspectiva, no solo hay un tiempo que custodia la memoria, sino que la memoria misma se temporaliza constantemente, aunque de manera distinta según el nivel ontotécnico que atraviesa y que la hace posible. De lo que se trata, entonces, es de producir narraciones con sentido, relatos que permitan hacer emerger formas de convivencia con la naturaleza que, de manera paradójica, ya se encuentran presentes como una suerte de nostalgia no tematizada en algunas de las manifestaciones más significativas de la cultura contemporánea, incluso en ciertos videojuegos o en

producciones como *Avatar*.²¹ ¿Qué se pone en juego ahí? La imagen de una naturaleza aún no completamente subsumida, en la que plantas, animales y seres humanos parecen intercambiar sus formas y participar de una metamorfosis casi ovidiana, o bien de una revivificación de modos de comunidad entre el hombre y la naturaleza que, aunque nunca hayan existido en sentido estricto, remiten, sin embargo, a determinados estadios sociotécnicos.

En cierto modo, algo de esto fue lo que intenté desarrollar —con mayor o menor fortuna— en *La filosofía de la técnica de la naturaleza*, donde se recorren distintos estadios sociotécnicos hasta alcanzar el momento del llamado Internet de las cosas, en el que reaparece, de forma distorsionada o incluso perversa, esa nostalgia por formas anteriores de experiencia corporal, incluso en un sentido asexual, como modo de evitar que el sexo se convierta en una máquina desiderativa autónoma y siempre mediada. De este modo, es en el interior mismo de la burbuja sociotécnica contemporánea donde emergen, aunque deformadas, esas nostalgias y frustraciones de épocas anteriores, las cuales podrían ser reapropiadas filosóficamente y, sobre todo, políticamente, con el fin de contrarrestar los *autoritarismos etnocráticos* que hoy se despliegan, tanto desde lo que podríamos denominar, de manera algo irónica, el signo «Trump Valley», como desde otros polos de poder, por ejemplo en el delta del Río de las Perlas en China. En suma, dentro de la propia membrana sociotécnica actual pueden identificarse ciertas prefiguraciones o destellos de una carencia, de algo que falta, y estos indicios podrían ser reconducidos para hacer posible otras formas de vida o, al menos,

²¹ *Avatar* (2009) es una película de ciencia ficción dirigida por James Cameron, que presenta un mundo en el que humanos y tecnología interactúan con un ecosistema orgánico altamente interconectado. Muchos han querido interpretarla como una representación de la tensión entre la racionalidad técnico-instrumental y otras formas de relación con la naturaleza de carácter simbiótico.

para impedir la dominación omnímoda de la tecnología sobre el cuerpo humano, la naturaleza y la sociedad.

MAC: *Me parece sumamente sugerente lo que planteas, Félix. Por cierto, tengo aquí mi ejemplar de La filosofía de la técnica de la naturaleza; habría sido un gusto poder tenerte aquí para que lo firmaras, aunque habrá que dejarlo para otra ocasión.*

FD: Ojalá fuera posible, aunque me temo que ya estoy demasiado mayor para ciertos desplazamientos. De hecho, mi mujer suele decir que no piensa volver a cruzar ni el Atlántico ni el Pacífico ni ningún otro océano, y, en el fondo, no le falta razón: hay un momento en que es necesario contar con el propio cuerpo, con sus límites. Y esto enlaza, curiosamente, con lo que venimos diciendo sobre la posibilidad de una cierta vuelta a estadios sociotécnicos anteriores. Uno percibe la propia decrepitud, por más que la tecnología intente paliarla mediante prótesis: la dentadura, una rodilla artificial, modificaciones moleculares de determinadas glándulas, etcétera. En cierto modo, todos estamos ya atravesados por ellas. Sin embargo, si se adopta una perspectiva más amplia, persiste la convicción de que es posible recuperar, al menos en parte, una forma de relación cuerpo a cuerpo. Si me permites una pequeña y quizás simpática blasfemia, podríamos reformular aquel pasaje paulino del ver «cara a cara»: ²² ese «cara a cara» no sería ya con Dios, sino con el otro en cuanto otro, es decir, en cuanto irreductible a toda forma de dominación técnica o de manipulación política. Y es precisamente en esa irreductibilidad donde se funda la atención, la curiosidad y, en última instancia, el deseo de ser con el otro, y no contra él. En ese sentido, hay aquí también una implicación política que me parece relevante.

MAC: *Ojalá pueda volver a España pronto para retomar esta conversación personalmente, Félix. Por ahora, y para no quitarte más tiempo, quisiera plantearte una última cuestión de carácter más general, para luego pedirte una reflexión final en relación con el tema del dossier. La pregunta se vincula con algo que ha atravesado toda la conversación: la manera en que tu concepción de la ontotecnología funciona como un marco interpretativo desde el cual analizas tanto la actual disputa geopolítica como el ascenso de nuevas formas de autoritarismo, e incluso te permite problematizar la pertinencia de categorías como la de «fascismo» para describir estas transformaciones. En este sentido, me gustaría preguntarte de manera directa cuál es, a tu juicio, la relación entre ontotecnología y autoritarismo. Y añadiría, a modo de corolario, lo siguiente: como bien sabes, en la Introducción a la metafísica de 1935, Heidegger sostiene que bolchevismo, americanismo y fascismo son, en un sentido metafísico, lo mismo, en la medida en que todos ellos encarnan la esencia de la técnica moderna, esto es, la tendencia a convertir tanto al Estado como al hombre en una suerte de máquina regida por lógicas de eficiencia, optimización y organización total de la vida. A partir de esto, y pensando ya en el escenario geopolítico contemporáneo —en el que tanto Estados Unidos como China constituyen polos decisivos del desarrollo tecnológico—, ¿considerarías que, en términos metafísicos, ambos sistemas pueden ser pensados como equivalentes, en un sentido análogo al que sugería Heidegger?*

FD: La pregunta tiene algunos supuestos que pueden ser problemáticos, pero desde una perspectiva heideggeriana puede sostenerse que bolchevismo, fascismo y americanismo comparten un rasgo fundamental: el gigantismo, es decir, la tendencia a que todo deba ser grande, desmesurado, más allá de la escala del cuerpo humano. Esto se manifiesta con claridad en la estética fascista, tanto de un lado como del otro. Si se comparan, por ejemplo,

²² El profesor Duque está haciendo una alusión al pasaje paulino de 1 Corintios 13:12, donde se afirma: «Ahora vemos como en un espejo, oscuramente; entonces veremos cara a cara».

la *Library of Congress* en Washington y la antigua Cancillería del *Tercer Reich* en Berlín, se advierte una misma voluntad de rigidez, de ordenación monumental, de emplazamiento. Heidegger designó este fenómeno con el término *Gestell*, que he traducido como «estructura de emplazamiento», en la medida en que toda cosa debe estar situada en su lugar, puesta en plaza. En español, además, esta idea permite un juego significativo: las mercancías están «en plaza», y si no lo están, si permanecen en el almacén, todavía no cuentan como tales; solo lo son cuando alcanzan valor de mercado. En este punto se roza también un núcleo esencial del marxismo: las cosas son en la medida en que se mercantilizan, en que ingresan en el circuito del mercado. Ahora bien, esta caracterización parece corresponder mejor a una fase anterior. Si nos preguntamos por la relación actual entre Estados Unidos y China, podría decirse, de manera algo esquemática y en clave hegeliana, que China representa una suerte de síntesis entre capitalismo y comunismo: un mediador en el que ambos elementos se entrelazan y operan conjuntamente. Esto le otorgaría una primacía política frente a unos Estados Unidos que continúan funcionando mediante una maquinaria institucional que, en ciertos aspectos, podría considerarse obsoleta, basada en el equilibrio de poderes, la bicameralidad, el Congreso, el Senado y la arquitectura clásica del liberalismo político.

En ese contexto ha emergido una figura de corte despótico que se beneficia del carácter presidencialista del sistema y que, en este punto, presenta ciertas analogías —salvando todas las distancias— con el nacionalsocialismo, que también surgió a través de procesos electorales y se apoyó en la debilidad de las instituciones destinadas a contenerlo. Algo semejante podría afirmarse del modo en que determinadas élites financieras y tecnocráticas han contribuido a impulsar la figura de Donald Trump. Sin embargo, mientras que en Estados Unidos esta

figura entra en tensión con el propio entramado institucional del que emerge, en China no se produce un conflicto de ese tipo. Desde un punto de vista geopolítico —y no solo científico—, todo parece indicar que China podría prevalecer sobre Estados Unidos, en la medida en que haya logrado articular un sistema en el que la seguridad absorbe prácticamente por completo a la libertad. Se trata de un régimen en el que los individuos tienden a convertirse en autómatas tanto en su dimensión interna, desde el punto de vista biotecnológico, como en su dimensión externa, a través de la espectacularización digitalizada de la sociedad. De este modo, bajo la invocación constante de amenazas —células terroristas, enemigos internos— se legitiman dispositivos de control que tienden a ser prácticamente totales.

En ese sentido, podría sostenerse que China representa, en términos metafísicos, el límite o incluso el final de aquello que, desde la tradición griega, pasando por la Escuela escocesa del *Common sense*, hemos denominado democracia o democracia liberal. Si la tecnología constituye el engrama dominante de nuestra época, entonces China parece prevalecer también, como he insinuado, en el plano político. Ahora bien, si es igualmente cierto que no existe una ontotecnología pura, sino más bien una conservación —aunque sea en forma nostálgica, paródica o incluso perversa— de los distintos estratos técnicos y biológicos a través de los cuales el ser humano se ha configurado en su relación con la naturaleza, entonces esa eventual prevalencia debería fracasar en última instancia. ¿Por qué? Porque acabaría socavando su propia base material. En este punto, la referencia a Schelling²³ resulta particularmente pertinente: habría que pensar más bien en tér-

²³ Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) fue un filósofo alemán, cuya obra desarrolla una filosofía de la naturaleza y de la libertad en la que la realidad se concibe como un proceso dinámico y estratificado. Frente al sistematismo hegeliano, Schelling buscaba enfatizar la dimensión productiva, contingente y en parte irreducible de lo real.

minos de una superación que niega y conserva, en lugar de una dominación homogénea y total. Cada estadio sociotécnico superior se nutre de la negación del anterior, pero también del recuerdo indeleble de su procedencia. Si, en lugar de atender únicamente a la trama horizontal de los acontecimientos, dirigimos la mirada hacia la urdimbre vertical de los principios que han configurado técnicamente la relación entre el hombre y la naturaleza, entonces se abre aún un margen de posibilidad. Y creo que eso es precisamente lo que dejan entrever, aunque de manera deformada o nostálgica, muchas de las manifestaciones contemporáneas en las redes, en los videojuegos o incluso en los procesos de tecnificación del cuerpo humano. Esos estratos pasados continúan operando en el presente, y en ello podría vislumbrarse una vía más próxima a Schelling que a Hegel: una concepción del tiempo como coexistencia de estratos simultáneos que actúan con distintas intensidades.

Si se adopta esta perspectiva, siempre subsiste una posibilidad de resistencia, y me inclino a pensar que esas manifestaciones nostálgicas o paródicas indican que el sistema autoritario de síntesis representado por China no terminará por imponerse definitivamente, aunque quizá sea necesario atravesar primero esa fase. En cuanto a su «ideología», si es que cabe denominarla así, consistiría fundamentalmente en la maximización del mercado y en la expansión de infraestructuras industriales y militares a escala planetaria, a través de iniciativas como la Franja y la Ruta,²⁴ que llevan ya una ventaja considerable respecto de Estados Unidos. Si ese cinturón llegara a cerrarse plenamente, podría configurarse una nueva hegemonía del sur global frente a una hegemonía

occidental en declive. Frente a ello, Estados Unidos parece ofrecer hoy más bien los síntomas de una ruptura del viejo sistema, mientras que China presenta un programa relativamente coherente: infraestructuras, conectividad, expansión logística, a cambio de presencia industrial y militar. Esta sería, en términos generales, la situación geopolítica actual, aunque conviene subrayar que toda esta reflexión tiene un carácter necesariamente provisional, puesto que pensar históricamente desde el presente es siempre una tarea problemática.

MAC: *También en Heidegger encontramos la idea de que el Gestell apunta, en última instancia, a la transformación del planeta en un sistema técnico integral, y creo que por ahí discurre una parte importante de la interpretación filosófica contemporánea. En ese sentido, parecería confirmarse el alcance de ciertas intuiciones heideggerianas en torno a la cibernética. A la luz de todo lo que has expuesto, la entrevista misma parece haber puesto en práctica aquello que, a tu juicio, debería hacer hoy el pensamiento reflexivo o la filosofía. Pero, si tuvieras que formularlo de manera explícita en relación con el tema de nuestro dossier, ¿cuál dirías que es la tarea, la función o el lugar del pensamiento filosófico en la actualidad, en el siglo XXI?*

FD: Si me permites, me atrevería a condensarlo en una sola palabra, a modo de admonición o de incitación: *perforación*. Si hemos distinguido entre la urdimbre vertical y la trama horizontal, entre los principios estratigráficos de las diversas relaciones histórico-biológicas del ser humano con la naturaleza y la evolución tecnológica de esas mismas relaciones, entonces la manera de evitar que ambas dimensiones confluyan en una dominación omnímoda de la *tecnología geopolítica* consiste precisamente en eso: en perforar, en dejar aflorar, en reactivar esos estratos olvidados u oprimidos. Y, en este punto, el caso de América Latina resulta particularmente elocuente. La riqueza del mundo reside en que, pese a todo, subsisten formas

²⁴ El profesor Duque se refiere a la estrategia global impulsada por China desde 2013, que busca desarrollar redes de infraestructura —ferrocarriles, puertos, carreteras y corredores logísticos— para fortalecer la conectividad económica y la proyección geopolítica del país a escala euroasiática y, en último término, también global.

diversas de ser humano. Heidegger señalaba con lucidez que no existe «la humanidad» en abstracto, sino múltiples modos de ser hombre, y muchos de ellos persisten todavía en América Latina como memoria viva de formas de relación técnica con la naturaleza que preservan, al mismo tiempo, los equilibrios ecológicos y permiten una experiencia compartida de la finitud, de la mortalidad y de la condolencia.

Frente a un engrama sociotécnico que tiende a borrar estas formas o a reducirlas a simulacros, conservar ese fondo —que se remonta incluso a los modos de vida de los cazadores-recolectores— como una interconexión estratigráfica en el interior de la burbuja tecnológica contemporánea constituye una forma de resistencia. En ese sentido, ahí podría encontrarse también uno de los lugares en los que el marxismo aún tendría algo que decir, no ya en términos de una simple reapropiación de los medios de producción, sino frente a una maquinaria que ha adquirido una relativa autonomía, que aprende y que, en cierto modo, se autorreproduce. Como ya había intuido Hegel, con mayor lucidez quizá que el propio Marx, esta maquinaria no depende enteramente de quien la controle. Frente a ello, dejar ser otros modos de existencia humana y otras formas de relación social con la naturaleza, articuladas a través de distintos engramas técnicos, constituye una riqueza plural que puede, al menos, oponer resistencia desde el interior al engrama dominante. Jacques Derrida²⁵ lo formulaba de manera irónica: se trataría de ser «guerrilleros del Ministerio del Interior». Es decir, la resistencia no pasa por la construcción de un sistema alternativo cerrado ni por la invocación de un primitivismo ingenuo, sino por el aprovechamiento de esa pluralidad de experiencias

conservadas en la memoria y articuladas en narraciones con sentido. Y eso sería -si se quiere, entre muchas comillas- *una forma contemporánea de ser marxista*.

²⁵ Jacques Derrida (1930–2004) fue un filósofo francés, artífice de la idea de la deconstrucción, corriente que busca desmontar las oposiciones binarias de la metafísica occidental y analizar cómo los significados se producen a través de diferencias y desplazamientos en el lenguaje.

Filosofía y sociedad: Entrevista a Iván Carvajal

Philosophy and Society: An Interview with Iván Carvajal

Recibido: 11/03/2026 Aceptado: 09/04/2026

Oscar Llerena Borja

Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0009-0009-7078-1459>
oallerena@uce.edu.ec

Byron Gallardo Apolo

Universidad Central del Ecuador - Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0000-0001-5143-3752>
bmgallardo@uce.edu.ec

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9763>

Resumen

Este artículo presenta una exploración crítica de la trayectoria de la filosofía occidental y su crisis institucional contemporánea en el Ecuador, estructurada a partir de un diálogo con el pensador Iván Carvajal. En la primera sección, se examina la evolución del pensamiento reflexivo desde sus orígenes socráticos y aristotélicos en la *polis* griega hasta las reconfiguraciones de la modernidad kantiana y el siglo XX, donde el asombro y la curiosidad operan como motores epistémicos frente a los desplazamientos y desafíos tecnológicos de la inteligencia artificial. El análisis transita desde la ontología clásica hacia una intervención crítica de la actualidad, subrayando que el conocimiento no es una acumulación aislada, sino un proceso público, colectivo y necesariamente histórico que busca comprender el lugar de la especie humana en el cosmos.

En la segunda parte, el enfoque se desplaza hacia el diagnóstico del campo intelectual del país, caracterizado por una profunda descomposición institucional, el debilitamiento de la universidad ecuatoriana y con ello de las carreras de humanidades, así como el sometimiento de la academia a lógicas burocráticas y de mercado editorial que priorizan la indexación cuantitativa sobre el rigor argumental. Frente a este escenario, tensionado además por los aportes de luchas sociales como: el feminismo, el auge del movimiento indígena y los procesos migratorios, Carvajal propone la necesidad urgente de inventar y recrear comunidades democráticas de debate. El texto concluye con una exhortación a tejer redes transnacionales de diálogo que desafíen las estructuras administrativas y rescaten el debate público y la pregunta filosófica.

Palabras clave: Filosofía occidental, comunidad de pensamiento, Epistemología contemporánea, espacio público, humanidades.

Abstract

This article presents a critical exploration of the history of Western philosophy and its contemporary institutional crisis in Ecuador, structured around a dialogue with the philosopher Iván Carvajal. The first section examines the evolution of reflective thought from its Socratic and Aristotelian origins in the Greek polis to the reconfigurations of

Kantian modernity and the 20th century, where wonder and curiosity function as epistemic drivers in the face of the technological shifts and challenges posed by artificial intelligence. The analysis moves from classical ontology toward a critical engagement with the present, emphasizing that knowledge is not an isolated accumulation but a public, collective, and necessarily historical process that seeks to understand the place of the human species in the cosmos.

In the second part, the focus shifts to an assessment of the country's intellectual landscape, characterized by profound institutional decay, the weakening of Ecuadorian universities and, with it, humanities programs, as well as the subjugation of academia to bureaucratic and publishing market logics that prioritize quantitative indexing over argumentative rigor.

Against this backdrop—further complicated by the contributions of social movements such as feminism, the rise of the indigenous movement, and migratory processes—Carvajal argues for the urgent need to invent and recreate democratic communities of debate. The text concludes with a call to build transnational networks of dialogue that challenge administrative structures and revive public debate and philosophical inquiry.

Keywords: Western philosophy, community of thought, contemporary epistemology, public space, humanities.

Introducción:

¿Qué significa hacer filosofía en tiempos de crisis? En un país con aparentes acucias más importantes que reflexionar sobre la vida, el conocimiento y la academia ecuatoriana. Esta entrevista, realizada por Óscar Llerena y Byron Gallardo, se adentra en el pensamiento de Iván Carvajal, ensayista y poeta ecuatoriano cuya obra y trayectoria encarnan un esfuerzo poco frecuente: mantener viva la pregunta filosófica en un medio académico que, según diagnostica, se encuentra en “descomposición”.

A lo largo de estas páginas, Carvajal nos conduce desde el asombro socrático y las preguntas kantianas —¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué es el ser humano?— hasta un análisis lúcido de los desafíos concretos que enfrentan las humanidades en el Ecuador del siglo XXI. No se trata de un mero ejercicio del pensamiento, el entrevistado identifica formas de transformación del pensamiento social a través de sus luchas (los feminismos, el movimiento indígena, por ejemplo) que, a su juicio, no han sido adecuadamente tematizados por la filosofía local. Al mismo tiempo, denuncia con crudeza la burocratización del quehacer intelectual, la imposición de métricas ajenas al contenido y la pérdida de espacios públicos de discusión.

Sin embargo, el tono de la conversación no es el del lamento, sino el de la interrogación activa. Carvajal recupera la noción de “campo de batalla” —tomada de Kant— para afirmar que la filosofía es, ante todo, combate de ideas, toma de posición y diálogo permanente. Y sobre esa base, lanza una invitación: reinventar comunidades de pensamiento que trasciendan las fronteras nacionales y las inercias institucionales. Frente al aislamiento y la estandarización, propone la conversación pública, redes de investigadores y el retorno a la pregunta abierta.

Esta entrevista no solo ofrece un diagnóstico agudo del presente intelectual ecuatoriano, sino que constituye, en sí misma, un acto de construcción de esa comunidad que Carvajal reclama. Quienes la lean no encontrarán una voz que dicta respuestas, sino a un pensador que interroga, indaga y, sobre todo, mantiene encendida la llama del asombro.

Entrada

El invierno quiteño nos ha dado una tregua. Esta mañana el sol como quien se impone ha decidido, solo por unas horas, que es de nuevo verano. Así nos recibe Iván Carvajal invitándonos a una

sala llena de libros, la ventana del departamento es grande y por ella se cuela una intensa luz. Al fondo la mirada se pierde en un imponente y despejado volcán Pichincha, la filosofía surge entonces, como pretexto para disfrutar de la vista y de un conversador innato como Carvajal, poeta, ensayista, docente universitario; el pensamiento, como la poesía, cuando atañen a lo profundo incomodan, pero sobre todo revelan. La conversación que reproducimos a continuación es para nosotros un destello en el ominoso camino que nos ha tocado andar.

Primera parte

Entrevistador

Primero, agradecerte por esta entrevista. Para Byron y para mí es un honor poder conversar contigo y realizar este trabajo que nos emociona y nos alegra profundamente. Vamos a iniciar con el primer bloque de esta conversación. Comenzaré proponiéndote una cuestión, para mí importante. Podríamos afirmar que la filosofía es un saber de la Antigüedad, que surge y se despliega en el mundo griego y helenístico. ¿Cómo ves el papel del pensamiento reflexivo, de la filosofía o, como queramos llamarla, en el mundo antiguo?

Iván Carvajal

Ciertamente, la filosofía antigua se concentra sobre todo en Grecia y en el período helenístico. Las repercusiones que aparecen en el ámbito romano tienen que ver con cuestiones que ya estaban dadas en ese período previo. La impronta de ese pensamiento filosófico griego va a extenderse hasta el Renacimiento, cuando se recupera a Platón, mientras que durante toda la Edad Media, como bien sabemos, aproximadamente

desde el siglo X, tanto en el mundo árabe como en el Occidente cristiano, el pensamiento estará profundamente marcado por Aristóteles.

Ahora bien, se podría decir que la filosofía aparece en Grecia como un campo del saber aglutinante, dentro del cual se formulan problemas que permanecerán en el pensamiento occidental durante siglos. Uno de esos problemas es la pregunta por el ser o por el ente; se configura una reflexión en torno a qué sea el ser y cuál es la relación entre nuestro pensamiento y aquello que es. Surgen entonces conceptos que hoy nos pueden resultar cercanos, pero que en su contexto tenían un sentido propio: *physis*, *téchne*, *poiesis*, por ejemplo.

Las preguntas fundamentales giraban en torno a qué es lo que finalmente está ante nosotros, qué significa la experiencia humana de encontrarse en medio de la *physis* y qué relación existe entre el contacto sensible con las cosas, el pensamiento y la formación de las ideas. De allí surge también la pregunta por lo real: ¿qué es finalmente lo real en un sentido esencial? Sabemos que para Platón lo real, dicho brevemente, aunque se presta a profundos equívocos, son las ideas. También conocemos las discusiones que se abren en torno al lenguaje, tanto en Sócrates o Platón como en los sofistas: ¿cuál es la relación entre las palabras y las cosas?, ¿cómo nombramos aquello que está en el mundo? Hoy diríamos que se pregunta por el sentido. Hay además un elemento importante: este pensamiento surge en un ámbito de conversación, dentro de la *polis*, de la ciudad. La filosofía nace como diálogo vivo, pero también como escritura. Sócrates, Platón y sus interlocutores reflexionan sobre el vínculo entre lo real, la idea, las palabras, los entes. Les inquieta el devenir. Aristóteles emprende una especie de síntesis extraordinaria de los problemas y del saber desplegados en los siglos V y IV aC. A partir de una crítica a su maestro Platón, desarrolla reflexiones sistemáticas sobre múltiples campos: la lógica, la retórica, el

alma (la *psiquis*), la física, la metafísica y por consiguiente la pregunta por el ser o por los entes, la política, las constituciones, la tragedia o la ética. Ese corpus alimentará después el pensamiento medieval y la reflexión de grandes pensadores árabes como Avicena y Averroes, y sobre los pensadores cristianos (la filosofía como sierva de la teología), en torno al debate entre realistas y nominalistas.

Pero si hay una figura emblemática en toda esta larga trayectoria de casi dos milenios, quizás podríamos señalar el nombre de Sócrates. Su legado fundamental es haber colocado la potencia de la pregunta. La filosofía socrática consiste en preguntar constantemente: ¿qué es?, ¿qué es la justicia?, ¿qué es la *polis*?, ¿qué es el eros? Y algo muy importante: muchas veces esas preguntas no se cierran con una respuesta definitiva. Quedan abiertas como una exigencia permanente del pensar.

Ahora bien, ese ámbito de pensamiento que podríamos considerar que lleva la impronta de Aristóteles en Occidente comienza a transformarse a partir del Renacimiento. Se recupera a Platón a través del neoplatonismo y surge con fuerza la pregunta por lo humano. El siglo XVI es fundamental en esta transformación. A partir de ese momento se producen cambios decisivos en la comprensión del mundo: la expansión geográfica del «mundo», es decir, la primera globalización que conlleva el descubrimiento de América y los viajes de exploración y dominio en África de los europeos, y también la revolución científica. La revolución copernicana cambia radicalmente la manera de pensar el Universo, del geocentrismo al heliocentrismo. Luego vendrán Kepler, Galileo y más adelante Newton y Leibniz, que consolidan una nueva comprensión del Universo, del lugar de la Tierra en el cosmos. De pronto, el Universo se presenta infinito, se han evaporado las esferas celestes, la bóveda de las estrellas fijas.

Todo lo cual modifica profundamente el concepto de naturaleza, de la antigua *physis*.

Con la ciencia moderna aparecen nuevas formas de conocimiento basadas en la física, la mecánica clásica y las nuevas ideas matemáticas. La filosofía no desaparece, pero su función cambia, porque ahora debe dialogar con la ciencia natural. La filosofía se enfrenta a preguntas sobre la autocomprensión del ser humano: qué somos dentro del cosmos infinito.

Ese problema se vuelve central desde la Ilustración. Kant, como bien sabemos, formula preguntas decisivas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el ser humano? Esas preguntas siguen siendo fundamentales hoy, porque finalmente la filosofía tiene que ver con la intervención crítica del pensamiento en la comprensión de nuestra actualidad.

Para Kant hay que dar cuenta de los fundamentos metafísicos de la física de Newton y de la mecánica clásica. Es decir, debemos comprender cómo se presentan ante nosotros los objetos, cuáles son las condiciones de la configuración espacio-temporal, que están en el sujeto, donde ubicamos los objetos de reflexión de la mecánica clásica. De ahí la pregunta por las condiciones del conocimiento, de la ciencia, de la verdad. Además, la pregunta por los límites del conocimiento, del entendimiento y de la razón.

A esta pregunta, ¿qué puedo conocer?, se añaden otras tres: ¿qué debo hacer?, ¿qué cabe esperar?, ¿qué es el ser humano? Todo el problema que atañe a la ética, a la política y también a las expectativas religiosas surge en este marco. Aparecen cuestiones como el problema de la libertad o el problema de la paz. Finalmente, todas estas interrogantes se sintetizan en la pregunta fundamental: ¿qué es el hombre?

Antes de las revoluciones científicas modernas, que comienzan con Copérnico o Newton, y continuarán con las teorías de la evolución de Lamarck o Darwin, el ser humano se concebía como el centro del universo. Pero esa idea comienza a desplazarse: el universo pasa a entenderse como infinito y la Tierra se reconoce simplemente como un planeta más dentro de

un sistema solar. Todavía no se hablaba de exoplanetas ni había una comprensión clara de la estructura del cosmos, pero ya existían teorías —por ejemplo, las de Laplace— sobre las nebulosas. Desde el inicio de la modernidad se produce entonces un cambio profundo en la autocomprensión del ser humano. Es muy interesante seguir esa marcha del humanismo hasta que surge nuevamente la pregunta: ¿qué somos? Allí aparece todo el problema de la antropología filosófica, que entrará en tensión con el desarrollo científico posterior en campos como la antropología, la sociología o la psicología.

También aparece la pregunta por la actualidad. La filosofía tiene que ver, finalmente, con una intervención crítica y reflexiva del pensamiento frente a los problemas de su tiempo. Por eso, para el pensamiento moderno surge con fuerza el problema de la historia o de las historias —presente en Kant, en Hegel y en muchos otros— y también el problema de la cultura. ¿Qué es la cultura, qué es la civilización? Es el ámbito de la preocupación de W. von Humboldt, la cuestión del lenguaje. El suyo es un trabajo impresionante con base en el acervo de las lenguas y su importancia cultural. Del mismo modo, se desarrollan estudios en torno a la interpretación de los textos bíblicos y nace la hermenéutica con autores como Schleiermacher.

Todas estas preocupaciones guardan cierta correspondencia con los temas griegos, pero aparecen en una configuración histórica completamente nueva. No obstante, el debate filosófico siempre es abierto, público. Si los griegos de las *polis* conversaban y escribían en papiros y debían copiar manualmente sus textos, y durante la Edad Media se trabajaba con pergaminos, la imprenta introduce un cambio radical. Con ella aparece otro proceso de circulación del conocimiento. Durante el siglo XVIII, por ejemplo, los ilustrados —ingleses, franceses o alemanes— publican libros, escriben cartas que circulan ampliamente. Surgen revistas y espacios de debate intelectual. Existen centros importantes de

discusión en ciudades como Jena o Weimar. Fichte trabajará unos meses en Königsberg donde estaba Kant, quien, aunque no salió de esa ciudad, tenía información que le llegaba de otras ciudades europeas. Antes, en el siglo XVII Leibniz había sido contratado por uno de los príncipes electores alemanes, que le permitió una larga estancia para que viviese en París y Londres, trabajase en bibliotecas y preparase sus investigaciones. Luego pasó por Holanda, donde pudo entrevistarse y debatir con Spinoza. Quiero insistir en que se trataba de un ámbito público del pensamiento, aunque concentrado en Europa: el Reino Unido, Alemania, Francia y ocasionalmente Italia.

Todo esto culmina en el siglo XIX con la enorme complejidad que surge después de la muerte de Hegel. Podríamos hablar, siguiendo a Paul Ricoeur, de las filosofías de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud —e incluso antes Feuerbach— intentan superar la metafísica y la filosofía tradicionales. Sin embargo, siempre permanece en ellos una base metafísica, filosófica u ontológica.

En el siglo XX las preocupaciones se vuelven todavía más complejas, ligadas a los nuevos avances científicos. Esta conexión del saber involucra tanto a las ciencias —con sus métodos y objetos de estudio— como a otros ámbitos que no pueden reducirse al trabajo científico propiamente dicho. En el siglo XX, por ejemplo, aparece con fuerza el problema de la imagen, entendida no en el sentido reducido convencional, sino como aquello que se forma en nuestra mente a partir de la percepción y como sustrato de las ideas.

Entrevistador: *Para cerrar este bloque quisiera plantearte una última pregunta: ¿qué nos obliga a pensar en todas estas cosas? ¿Por qué los seres humanos —y particularmente algunos pensadores— se sienten impulsados a hacerlo?*

Iván Carvajal: En cierto modo vuelve aquí el llamado socrático. La pregunta por quién soy y qué conozco: *solo sé que nada sé*. Esa frase no es una renuncia al conocimiento, sino una invitación para iniciar el camino del conocer. El conocimiento se va construyendo en procesos que tienen condiciones epistémicas diversas, ritmos distintos, objetos, problemas y métodos, paradigmas con sus historias; no es una mera acumulación de saberes. Los científicos investigan y los tecnólogos desarrollan nuevas herramientas. Hoy incluso la tecnología avanza muchas veces utilizando conocimientos científicos del pasado, incluso anteriores a la mecánica cuántica, que siguen siendo el fundamento de múltiples innovaciones.

Pero ¿por qué nos hacemos estas preguntas? Creo que hay una raíz fundamental de lo humano: la curiosidad y el asombro. Sin curiosidad no habría conocimiento. O, como recuerda Hernán Malo a propósito del *thaumazein*, el asombro, el pasmo ante el ser, ante los entes que se presentan ante el ser humano. Sin curiosidad o sin asombro no nos interrogaríamos unos a otros. Hoy, está la necesidad de comprender nuestro lugar en un universo inmenso, ilimitado, en un planeta pequeño de un sistema solar mediano de una galaxia, de los millones que existen. La pregunta por la supervivencia de nuestra especie es relativamente reciente, pero cada vez se vuelve más urgente dadas las crisis contemporáneas, para empezar, la climática. A esto se suma la capacidad inventiva del ser humano, ligada a la *poiesis*. Lo humano es una constante reinención: no solo evolución biológica, sino transformación cultural y técnica permanente; es historicidad. Desde luego, cada ser humano es también un proceso de individuación que concluye con la muerte.

Las tecnologías contemporáneas —como la inteligencia artificial— plantean desafíos muy concretos: el futuro del trabajo, hay profesiones que desaparecerán, probablemente surgirán nuevas formas de creatividad. Aparecen preguntas

políticas urgentes: ¿qué ocurrirá con la democracia?, ¿cómo enfrentar los nuevos autoritarismos?, ¿qué efectos tendrán las guerras? Todas estas cuestiones nos devuelven a las preguntas fundamentales kantianas: ¿qué podemos conocer?, ¿qué cabe esperar?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué es el ser humano? No es casual que muchas reflexiones filosóficas contemporáneas se concentren en la ética y la política.

Hay otro aspecto importante: el conocimiento científico y filosófico no puede producirse de manera aislada. Hoy el conocimiento es el resultado de comunidades globales. En tiempos de Galileo o Newton podía identificarse a un individuo en el núcleo del desarrollo de una teoría. Hoy el conocimiento científico surge de grandes colectivos distribuidos por todo el planeta. Siguen siendo fundamentales las preguntas epistemológicas: qué es la verdad, qué es lo erróneo, lo verídico, lo falso; qué significa conocer, cuáles son sus condicionamientos históricos en cada caso. Y, sobre todo, qué efectos tiene ese conocimiento sobre la vida humana y sobre nuestro lugar en la Tierra y en el universo.

La filosofía tampoco puede desarrollarse en aislamiento. En lugares como el Ecuador, por ejemplo, es fundamental construir espacios públicos y compartidos de reflexión, de interlocución y debate, de convergencias y divergencias; redes de diálogo y polémica, en ámbitos democráticos, no solamente entre quienes están en el país, sino con pensadores de la región y otros lugares del mundo. El trabajo intelectual es necesariamente colectivo, se da dentro de comunidades. Y está destinada al ámbito público, a la ciudad, a la *polis*; hoy diríamos, incluso en un horizonte cosmológico.

Segunda parte

Entrada

Entrevistador: En tu libro *Universidad. Sentido y crítica*, citas a Kant —el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*— en esta idea de que la metafísica y la filosofía son espacios de combate. ¿Qué tanto de ese espacio de combate del pensamiento, de la reflexión especulativa, de la reflexión filosófica, se abre en este comienzo de siglo?

Iván Carvajal: Hay que considerar la situación de este ámbito intelectual nuestro, en el Ecuador, con todos los límites, que a mi juicio es un ámbito en descomposición. A fines de los 90 del siglo pasado o comienzos de este ya se percibía una descomposición institucional del mundo académico y de las instituciones culturales. Una descomposición que es obviamente desigual, dependiendo de las instituciones, de las ciudades. Hay espacios que se mantienen y se mantienen bien, se potencian incluso, pero en general viene dándose un deterioro de los procesos culturales. Han venido desapareciendo las revistas, luego los periódicos diarios, esos ámbitos de la opinión pública que eran espacios de discusión. Se deterioran las universidades y, finalmente, tenemos ya una ofensiva total contra las humanidades. Es parte de un proceso fuerte, no solamente en el Ecuador, sino en muchas partes, por distintas vías y distintos cauces.

Esto nos agarra en un momento en el que todavía estamos tratando de terminar un proceso que viene del siglo XIX, la configuración del Estado nacional, y este proceso ya pierde sentido a finales del siglo pasado. Estamos tratando de reflexionar sobre una democracia liberal solvente, sobre un estado de derechos, y estamos además con una crisis profunda respecto de los estudios en las ciencias sociales, sobre todo en las universidades públicas. En el último cuarto

de siglo pasado se tiene en la Universidad de Cuenca la contribución del Instituto de Investigaciones Sociales, que fue muy importante en la organización, por ejemplo, de los congresos de historia. Están los estudios de literatura que se mantienen en la PUCE y en la Universidad de Cuenca, que es la sede de los Encuentros de Literatura «Alfonso Carrasco Vintimilla». Es impresionante el trabajo de investigadores, profesores y estudiantes en torno a esos eventos. Ha habido investigaciones muy valiosas en campos como la biología en la PUCE, programas solventes en algunas ramas técnicas. Están en el campo de las ciencias sociales la FLACSO y la Universidad Andina Simón Bolívar. Pero no podemos dejar de anotar que, en términos de conjunto, hay un debilitamiento del ámbito universitario.

Así, durante las dos primeras décadas de este siglo, nos encontramos, por caso, con la existencia de polos de desarrollo de la historia en la FLACSO o en la Andina, pero no hay carreras de historia de pregrado, se debilita alguna existente. Sigue existiendo este grave problema de formación, incluso si se abre en alguna universidad, como en la Universidad Central del Ecuador, la licenciatura en historia, en otros centros desaparecen los de literatura, antropología o historia. Ese es uno de los aspectos.

Luego vienen otros procesos que van a influir de manera compleja, con aspectos positivos y negativos, en el ámbito universitario. Citaré tres que son muy importantes.

Primero: el desarrollo de los feminismos, de sus objetivos, sus retos, sus estrategias, las diversas corrientes y tesis que proponen. Son muy importantes porque, si bien abren un espacio de reflexión sumamente importante, dan cuenta de un proceso histórico que hay que señalar de manera precisa. Yo creo que una de las transformaciones profundas que se dio en la vida cotidiana y en la organización social en el siglo XX, en general, y en el Ecuador de manera muy clara, es el desarrollo de la situación social de las mujeres, en positivo. En la generación de mi

madre, apenas había personas que habían terminado la primaria, eran pocas las que habían concluido la secundaria, y la universidad no se diga. Ya en mi generación, las mujeres están en las universidades como estudiantes y luego en las cátedras, al principio en áreas como la enfermería o la pedagogía, pero luego en todas las áreas técnicas, científicas o humanísticas. Poco a poco las mujeres comienzan a tener una representación política, entran en el campo empresarial, en los sindicatos. Hay mujeres que trabajan en el campo intelectual, en el campo artístico, en el campo de la creación literaria, con mucha fuerza. Pero, de otra parte, los feminismos tienen sus radicalismos y, como todo radicalismo, suelen derivar en fanatismos y en posiciones que pueden ser hasta violentas. Esos son los casos minoritarios, aunque son los que más suelen resonar en ciertos momentos concretos, aunque sean minoritarios. Lo importante es toda esta apertura y el hecho de que el feminismo es algo que nos atañe a todos, pues vamos adoptando tesis feministas, vamos adoptando comportamientos ligados a una comprensión distinta del otro, de la otra.

El otro aspecto, en el caso del Ecuador, tiene que ver con el movimiento indígena y lo indígena. Las lenguas de buena parte de los pueblos llamados indígenas se investigaban hacia mediados del siglo pasado en el Instituto Lingüístico de Verano, una agencia estadounidense; eran de interés para iglesias evangélicas; el quichua y otras lenguas comenzaron a interesar también a la iglesia católica, como lo evidencia la experiencia en torno a monseñor Leonidas Proaño. De otra parte, hay una diferenciación social dentro de esos pueblos que permite que se cree una burguesía indígena de la que van a surgir intelectuales y dirigentes políticos o sociales notables. Este proceso trae hasta nosotros otro componente fundamental que no hemos podido pensar en estricto rigor, ni otorgarle el peso debido en la historia reciente.

Siguiendo con el tema, estos aspectos ponen en cuestión conceptos como el de estado nacional. Han surgido ideas, que se mantienen muy indefinidas, que rozan las meras consignas vacías de contenido, como las de plurinacionalidad, de multiculturalidad, o como el problema de las diferencias culturales, como la necesidad de articular esas diferencias en el curso global de la cultura y de la vida cotidiana. Están los problemas políticos consiguientes, que deberían examinarse y seguramente replantearse frente a las modificaciones del presente.

Un tercer aspecto sería el de las migraciones, tanto de los que salen como de los que regresan o llegan al país. De hecho, tú, Óscar, eres un buen ejemplo de los efectos de las migraciones, de los que salen a trabajar en cuestiones duras y a partir de ello pueden hacer una vida incluso intelectual. Eso es importantísimo, porque significa intercambios muy profundos de lenguajes, de formas de aprehensión del mundo y, por lo tanto, de invención de mundos. Esto no ha sido, creo yo, suficientemente tematizado a nivel filosófico. Ha sido descrito por las ciencias sociales, pero no tematizado a nivel filosófico. En el pensamiento de Bolívar Echeverría está ya esta cuestión, la preocupación en torno a la vida cotidiana, al mestizaje, el barroco, la blanquitud. Eduardo Kingman ha abordado esa temática desde una perspectiva distinta, desde la antropología.

Ya en el campo estrictamente filosófico, desde finales del siglo pasado, llegan hasta nosotros nuevos autores y nuevas preocupaciones. Es el momento de Derrida, Agamben, Žižek o Bauman. Y así tenemos ese nuevo ámbito, que ha marcado directa o indirectamente nuestras reflexiones. Pero si te fijas, es un momento en el cual no tenemos repercusiones en un trabajo filosófico sostenido. Yo aludo al hecho de que en ese momento comenzamos a percibir un embate contra las humanidades. De alguna manera, las ciencias sociales encuentran en las instituciones de posgrado señaladas su institucionalidad, pero

las humanidades comienzan a perder suelo, les quitan recursos y además hay un efecto más global con todos los cuentos de la calidad que se ponen de moda. No es que no haya que exigir calidad, pero una calidad cuyo principio fundamental es la pertinencia, y no el sometimiento a normas establecidas por burócratas que están fuera del campo intelectual y del trabajo académico, al que importan criterios tomados mecánicamente de la administración empresarial. Este sometimiento a una burocracia ajena a lo intelectual incluso ha llegado a afectar a algo que se ha impuesto como una obligación y que les tortura a ustedes, los profesores universitarios, hoy día: el artículo académico ya no se destina a la reflexión filosófica, sino que importa cuánto citas, a quién citas, cuánto te citan. Ya no importa el contenido, ya no importa la pregunta filosófica que se plantea, ni la argumentación. Si se cita por ahí a alguien, se sabe a quién está respondiendo y con quién está discutiendo, todo encaminado al mutuo auxilio para cumplir algún estándar fijado por burócratas o por el mercado editorial. Al final, no se sabe sobre qué se discute, pero se cita a autores del círculo cercano para llenar requisitos ajenos a la reflexión. A eso se ha llegado por el sometimiento a una burocracia que se ha impuesto sobre el trabajo intelectual o el rigor académico.

Faltan incentivos, contextos institucionales, hay falta de dinero, de condiciones. No hay perspectivas profesionales para quienes abordan estudios en humanidades; me refiero a la filosofía, a la literatura, las letras estrictamente, estudios sobre la poesía, sobre la novela, no teorías abstractas sobre cualquier tema colateral, extraliterario en estricto sentido. Ahí, a veces, hay una intervención compleja que puede tener su aspecto positivo, pero a la vez aspectos negativos por la subordinación a cuestiones que están en un ámbito más bien político en un sentido estricto. Si antes era la clase social, ahora es la etnia o algún grupo de orientación sexual.

Entonces, se pierde el interés por el texto literario, por el poema.

No hay reflexión sobre lo filosófico, sobre las preguntas de la filosofía, y esto es grave. Es un ataque combinado desde distintos frentes que tiene que llevarnos a inventar otras formas de participación, a recrear la comunidad de debate, de discusión, de conversación.

***Entrevistador:** Esta idea final me seduce profundamente, Iván. ¿Qué te parece si terminamos esta conversación haciendo referencia a esto? A esta comunidad de reflexión, a esta comunidad de pensamiento que no existe, pero que de alguna manera tenemos que inventar. ¿Qué nos dices sobre ello?*

Iván Carvajal: Claro, yo diría que siempre ha estado pulsando por existir. Es decir, en el caso del ámbito de la literatura, siempre hubo esa comunidad, aunque van cambiando las formas que adquiere la comunidad. Hoy, como siempre, hay diferencias entre grupos, entre tendencias, entre autores; otra vez el campo de batalla. ¿Qué posiciones se asumen?

La filosofía siempre implica una toma de posición. Las tesis, los problemas que se abordan, conllevan la toma de posiciones, y, en consecuencia, la diferencia, el debate, la polémica. Tomas de posición con respecto a cuáles problemáticas asumimos, qué es lo que se discute en cada caso, con qué argumentos, desde qué. Todo filósofo discute siempre y discute incluso, como anotaba Eugenio Trias, con su sombra, que es una creación suya, aunque crea que está combatiendo a otro filósofo. Pero sí, estamos siempre en combate, en un combate de ideas. Un combate público. El debate filosófico es un campo sustancial para cualquier proyecto democrático; asimismo, toda comunidad filosófica debe ser, por principio, democrática, jamás excluyente.

En el ámbito que sea, por caso, en lo que llamamos literatura artística, siempre nos encontramos en combate de posiciones. Unos tienen un planteamiento sobre cómo hay que entender el poema; otros, otro distinto. Trabajan algunos de tal manera la novela, otros, de una manera distinta. Hay temas o motivos que a algunos les interesan más que a otros. Finalmente, es el problema de las formas. Qué formas asume el pensamiento, o qué formas asume la escritura artística. Tal vez ello nos conduciría de vuelta hacia la herencia de los clásicos. Tú comenzabas con los griegos que viajaban al Asia Menor, a Éfeso, que se iban a Siracusa e Sicilia, pero siempre está el ámbito de la *polis*. Por eso Atenas es tan ejemplar desde ese punto de vista. O en el Renacimiento, Florencia. O en el mundo de los ilustrados, Londres, París y luego Weimar, Viena, Berlín. O luego, a inicios del siglo pasado, la Viena de Wittgenstein. Es este el ámbito que acoge al pensamiento, que, reitero, requiere de la comunidad. Nietzsche puede estar paseando solitario por Italia, pero está siempre, están consigo, en su alma, por decirlo de alguna manera, Kant, Hegel, Spinoza o Platón, en lucha permanente. Hacia el final de su vida creativa tuvo cerca suyo a un extraordinario amigo y contertulio, Franz Overbeck. Además, no nos olvidemos de que su obra estaba destinada a la publicidad.

Entonces, yo creo que la preocupación actual debe ser esta. ¿Cómo establecer conexiones y modalidades de publicidad, sin encerrarse en espacios estrechos como podrían ser una escuela universitaria, un grupo de interés, o incluso el Ecuador? Por eso insisto en lo que había dicho antes. Para comenzar, tendríamos que estar dialogando con apertura. En diálogo, además, con los colombianos, los venezolanos, los peruanos, con núcleos filosóficos de América Latina y de otras regiones del mundo. Hoy tenemos instrumentos que permiten establecer esas redes. Hay que ver cómo se alivia este peso de gente que no tiene nada que ver con lo intelectual, pero impone administrativamente su poder en las universidades.

¿Cómo?, porque siempre vamos a estar ligados al hecho de que hay que luchar con estos poderes establecidos y sortearlos de múltiples maneras. Spinoza es en este sentido, ejemplar; podía permanecer encerrado meditando, un par de sus obras se publicaban por ahí, pero todos sabían que ahí estaba el señor Spinoza meditando, y no solo puliendo lentes, y su pensamiento llegaba al punto de incitar aquel viaje de Leibniz para debatir con el gran filósofo holandés. Si él encontró esa forma, hoy hay que encontrar las formas contemporáneas, con los instrumentos técnicos que disponemos actualmente, para plantearnos y debatir los problemas que nos acucian.

Cierre

Cerramos esta segunda parte de la conversación con Iván Carvajal, esperanzados en la idea o ideal de una comunidad que se junta para pensar filosóficamente. Consideramos que, en un proceso como este, en la conformación de un sujeto colectivo que produce y piensa filosóficamente, son indispensables figuras como Iván Carvajal. No se puede caminar sin una luz que oriente y anime. Cuando salimos a la calle, el día continúa soleado, quizá advirtiéndonos de la profundidad y el significado de la conversación que hemos tenido. En tales circunstancias es imposible no recordar unos versos de Iván, de un grupo de poemas dedicados justamente a Rembrandt y Spinoza:

ENCARAMADOS sobre el alféizar atisban
el descenso de la mancha gris sobre el ocre
se eleva el mástil en diagonal
hacia el oscuro nubarrón la cuerda flota

un látigo el violento oleaje que amenaza
echar a pique la frágil embarcación
el blanco choque que contemplan
absortos la mano suspendida en el aire

él seca el sudor del rostro con la manga
la camisa salpicaduras de aceite pigmentos
añade una pincelada y en contraste
con la penumbra el sereno profeta

apacigua desde la intensidad de su luz
el pintor se vuelve hacia el grupo
escruta por un rostro por un mentón
por el susto la culpa o la sonrisa,

(La tormenta en el mar de Galilea)

Referencias

- Carvajal, Iván. (2024). *Sujeto y técnica en la ontología de Bolívar Echeverría*. En: Crítica y resistencia. Legados de Bolívar Echeverría frente a la crisis civilizatoria. EUG: Granada.
- _____. (2022). *Siempre todavía*. Pretextos: Valencia.
- _____. (2016). *Universidad sentido y crítica*. Centro de publicaciones PUCE: Quito.

TEMAS

Las leyes en el parlamento ecuatoriano: del sistema de partido predominante al multipartidismo extremo (2013-2025)

Laws in the Ecuadorian Parliament: From the Predominant Party System to Extreme Multi-parti system (2013-2025)

Recibido: 19/03/2026 Aceptado: 15/05/2026

Diego Aguirre Andrade

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – Quito, Ecuador
<https://orcid.org/0009-0000-7535-9788>
diaguirreandrfl@flacso.edu.ec

Ander Becerra

Universitat de Barcelona – Barcelona, España
<https://orcid.org/0009-0009-0795-6519>
anderbecerra8@ub.edu

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9127>

Resumen

La composición del sistema de partidos es esencial para comprender el funcionamiento del parlamento. El presente estudio analiza la influencia de la composición del sistema de partidos en las votaciones de los legisladores para aprobar o rechazar proyectos de ley en Ecuador en el periodo 2013-2025, así como su relación con el poder de veto que ejercen las autoridades de la Asamblea Nacional. Se utiliza la tipología de sistemas de partidos de Sartori y la teoría del comportamiento de los partidos de Strom. La metodología es de carácter mixto, con un análisis histórico de la unidad de análisis y el empleo de un modelo de regresión negativa binomial. Se concluye que los sistemas de partidos predominante registran un menor número de votos para aprobar y archivar leyes, en comparación con los multipartidismos extremos.

Palabras clave: leyes, partido predominante, multipartidismo extremo, oficialismo, oposición.

Abstract

The composition of the party system is essential for understanding parliamentary functioning. This study analyzes the influence of party system composition on legislator's voting patterns to pass or reject bills in Ecuador during the 2013–2025 period, as well as its relationship with the veto power exercised by the National Assembly authorities. It employs Sartori's party system typology and Strom's theory of party behavior. The methodology follows a mixed-methods approach, incorporating a historical analysis of the unit of study and the application of a negative binomial regression model. The study concludes that predominant party systems record a lower number of votes to pass and shelve bills, in comparison with instances of extreme multi-parti system.

Keywords: laws, predominant party, extreme multi-parti system, governing party, opposition.

Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Introducción

La composición del parlamento está relacionada directamente con el sistema de partidos. El sistema de partidos ecuatoriano se caracteriza por su cambio continuo y tensión entre las élites, las cuales: «son esas las dinámicas que han cruzado la competencia en el período 1978-2013, lo cual muestra la existencia de cambios continuos (entre 1978-2002) y de cierto colapso del sistema (a partir de 2002)» (Freidenberg y Pachano, 2016, p. 207). Dicho colapso resultó en el rediseño de las reglas de juego a través de la creación, aprobación y entrada en vigencia de la Constitución de 2008, con un parlamento ecuatoriano denominado «Asamblea Nacional».

Durante el periodo legislativo 2013-2025, la Asamblea Nacional registró 218 mociones de legisladores para aprobar o archivar una ley. Las mociones de aprobación o archivo varían con el cambio de periodo legislativo y con la condición de si el partido de gobierno es la primera minoría o el oficialismo y con la composición del sistema de partidos en la Asamblea (sea un sistema de partido predominante o multipartidista extremo).

La gobernabilidad en los distintos periodos legislativos es distinta, pues la configuración de las fuerzas políticas generó oportunidades tanto para el oficialismo como para la oposición. En un sistema de partido predominante, donde el partido de gobierno controla la mayoría de instancias de poder, es más probable que obtenga mayor margen de gobernabilidad, por lo que la aprobación y rechazo de las leyes no requerirían del respaldo de la oposición a través del voto parlamentario de los legisladores. Por el contrario, en un sistema de multipartidismo extremo las leyes deben estar sujetas a las negociaciones de las bancadas de oposición y del oficialismo.

El presente estudio busca analizar el modo en que la composición del sistema de partidos influye en el número de votos afirmativos de los legisladores en la aprobación o archivo de proyectos de ley. Para este objetivo, se parte

de una metodología mixta que, en un primer momento, utiliza una metodología cualitativa con un breve recorrido histórico del sistema de partidos ecuatoriano junto con un análisis de los poderes de veto que tienen las autoridades de la Asamblea Nacional, particularmente el/la presidente/a del Legislativo, respecto a la agenda legislativa. Posteriormente, se adopta una metodología cuantitativa con la estimación de un modelo de regresión negativa binomial para analizar el número de votos afirmativos de los legisladores referidos a la moción para aprobación o rechazo de una ley.

Este estudio es de carácter asincrónico. Realiza su análisis entre los periodos 2013-2025, considerando que la densidad demográfica de Ecuador evaluada por el Censo Nacional de 2010 implicó la ocupación de 137 curules. No se tomó en consideración el periodo 2009-2013, ni el periodo 2025-2029, por cuanto la composición del número de asambleístas es distinta y podría influir en la robustez del análisis cuantitativo. En suma, no se consideraron estos periodos por la falta de disponibilidad de datos parlamentarios. Esta investigación tiene un alcance teórico a nivel meso, que busca armonizar las condiciones contextuales, institucionales y estructurales con el voto que ejercen los legisladores respecto de una aprobación o rechazo de una ley.

El documento está estructurado de la siguiente manera. La primera parte corresponde a una breve discusión teórica sobre el sistema de partidos predominante y el multipartidismo extremo de Sartori y el comportamiento de los partidos de Strom. La segunda parte corresponde a un repaso de la composición del parlamento en Ecuador desde la época del correísmo hasta la llegada de Daniel Noboa al poder, junto con el análisis de las presidencias de la Asamblea Nacional como actores con poder de veto, que tiene su enfoque en la teoría de los *veto players* de Tsebelis. En tercer lugar, se desglosan estadísticos descriptivos de las votaciones de los legisladores y se presenta el

modelo de regresión binomial negativa. Finalmente, se presentan algunas reflexiones.

1. Partidos políticos como actores que influyen en las políticas.

Un partido político, desde una perspectiva sartoriana, es cualquier grupo político que se presenta a las elecciones para alcanzar cargos públicos mediante la selección de candidaturas (Sartori, 1976). Un partido tiene al menos tres características fundamentales. La primera corresponde a su capacidad de establecer lineamientos y estructuras que permitan la participación de sus afiliados. La segunda refiere a la posibilidad de formular programas de política pública y, la tercera, indica su perdurabilidad en las elecciones, es decir, que sea capaz de participar en múltiples elecciones con el objetivo de generar estabilidad interna en su ciclo de vida (Pasquino, 1997). Si bien los partidos deben mantener su participación en los procesos electorales, con la construcción de mecanismos que contribuyan a su evolución a lo largo del tiempo y se adapten a los «cambios exteriores» (Panebianco, 1990), los partidos buscarán influir en las políticas públicas a través del ejercicio de su poder político en los parlamentos (Strom, 2013). Esta influencia se materializa en el comportamiento de los partidos a través de los votos de los legisladores.

El comportamiento de los partidos en el Poder Legislativo está condicionado por el diseño institucional en el que operan los legisladores (Strom, 1997), cuyos elementos se expresan en las normas partidistas, el tipo de partido (nacional/regional), el proceso electoral (Strom, 1997), el ejercicio de representación (Esaïasson y Holmberg, 1996; Andeweg y Thomassen, 2005), la rendición de cuentas (Carey, 2009), o la disciplina de partidos (Bowler et al., 1999). Estos elementos se constituyen en

factores que estimulan el comportamiento de los partidos políticos en el parlamento persiguiendo distintos intereses y objetivos.

Strom (1997) distingue dos tipos de comportamiento competitivo de los partidos: preferencias y estrategias. La idea de preferencias se basa en acciones de legisladores que alimentan *political fortunes*, por ejemplo, expresar interés en alcanzar un cargo de autoridad dentro del parlamento como la presidencia, vicepresidencias o vocalías. En cuanto a las estrategias que, se consideran como *game plans* y se definen como acciones endógenas planificadas, concebidas como roles parlamentarios que se moldean según las condiciones contextuales que están a disposición de los legisladores, tales como el partido político al que pertenecen los legisladores, el sistema de partidos en el que se encuentran inmersos o el período legislativo en el que operan (Strom, 1997). Desde esta perspectiva, el tipo de sistema de partidos y el período legislativo son condiciones contextuales que permitirían inferir cómo puede votar un determinado legislador para aprobar o rechazar una ley. Bajo esta línea, el aporte de Strom radica en la aproximación del comportamiento que los legisladores pueden adoptar dependiendo las condiciones contextuales, pero se reconoce esta limitación como propuesta teórica para el análisis integral del estudio, por cuanto se prioriza la tipología de sistemas de partidos de Sartori en el modelo empírico cuantitativo y la teoría de los *veto players* de Tsebelis en los datos cualitativos presentados.

1.1 Sistema de partido predominante y extremo

En términos generales, el sistema de partidos se refiere a la composición del conjunto de partidos y a la pauta de relaciones que mantienen entre sí sus elementos integrantes. Los sistemas de partidos se distinguen por el número de partidos existentes y el formato que adoptan (Valles,

2006, p. 372-373). Se proponen siete tipos de sistemas de partidos desde la perspectiva sartoriana: partido único, partido predominante, hegemónico, bipartidista, pluralismo extremo, pluralismo limitado, atomizado. El sistema de partido predominante implica la: «configuración del poder en la que un partido gobierna solo, sin estar sujeto a la alternación, siempre que continúe obteniendo, electoralmente, una mayoría absoluta» (Sartori, 1976, p. 168). El partido predominante se hace efectivo con la existencia de una formación que consigue de manera continuada la mayoría absoluta de los votos o que se sitúa a gran distancia del segundo partido clasificado (Valles, 2006). Este tipo de sistema de partido permite que la agrupación oficialista haga funcionar el parlamento, forme el gobierno con designación exclusiva de sus miembros y el que escoge las políticas públicas sin tener que someterse a presiones de ningún tipo (Pasquino, 1997, p. 181).

Contrario al sistema de partido predominante, el sistema de partido de pluralismo extremo o multipartidista extremo implica la existencia y profunda fragmentación de más de cinco partidos. Este tipo de sistema de partido indica que ningún partido podría obtener una mayoría absoluta en un parlamento y sugiere la necesidad de los partidos en generar coaliciones conforme a su relativa indispensabilidad y su capacidad de intimidación o chantaje (Sartori, 1976, p. 169). La competición entre partidos en este sistema se desarrolla de forma multilateral. No solo compiten derecha e izquierda, sino que hay también competencia en el seno de la derecha y en el seno de la izquierda, promoviendo mayor inestabilidad a los gobiernos y, en algún caso, del mismo sistema político, provocando bajas tasas de rendimiento (Valles, 2006; Pasquino, 1997). En ese sentido, la importancia de un partido no solamente se basa en su distribución relativa del poder, sino también en la posición ideológica que se encuentran los actores (Sartori, 1976), así como la distancia entre los actores y las dinámicas de competencia.

En los sistemas de partido predominante, el partido oficialista tiene el control absoluto del parlamento, pero existen oposiciones que pueden ejercer un contrapeso político mínimo. Las leyes en el sistema de partido predominante se aprueban con mayor facilidad pues, el gobierno no necesita negociar con los legisladores, contrario a lo que sucede en multipartidismos extremos, donde ningún grupo político cuenta con mayoría absoluta. La negociación es indispensable en el multipartidismo extremo. En ese sentido, el caso ecuatoriano es objeto de estudio, por cuanto desde el 2013 hasta el 2025, la composición del parlamento experimentó un tipo de sistema de partido predominante y multipartidista extremo, donde los votos de los legisladores han dependido del tipo de sistema de partido y el periodo legislativo en el que están inmersos. En la siguiente sección, se describe el caso de estudio y se analiza el rol de las autoridades legislativas desde la teoría de los *veto players* de Tsebelis.

2. El parlamento en Ecuador

El viejo sistema de partidos ecuatoriano, desde la reinstauración de la democracia, correspondiente al periodo 1979-2006, estuvo caracterizado por ser un sistema de partidos de multipartidismo extremo, mientras que, a partir de la llegada del partido de Rafael Correa al poder, se experimentó una lógica de sistema de partido predominante, donde Alianza PAÍS (AP) controló casi todos los intersticios del sistema político (Freidenberg, 2014, p. 196).

Desde la llegada al poder de Correa y AP, la ocupación de una cantidad representativa de legisladores afines al correísmo generó un relieve de gobernabilidad para el periodo 2006-2013. De acuerdo con Meléndez y Moncagatta: «aunque se superaron los obstáculos para la gobernabilidad presidencialista, se hizo a costa de

la subordinación del Legislativo al Ejecutivo» (2017, p. 437).

Cuando AP y Correa consiguieron la reelección en 2013, el control del poder se consolidó con la obtención de un número representativo de curules en el parlamento, generando una mayoría absoluta del oficialismo para la aprobación de las leyes. El trámite de las leyes dejó de ser un problema de negociaciones subterráneas y acuerdos clientelares, como ocurría antes de la llegada de Correa (Basabe-Serrano y Martínez, 2014, p. 161). Ejemplo de ello radica en la composición de las trece comisiones instaladas en el 2016. Todas ellas han sido presididas por el partido oficialista, mientras que la oposición integrada principalmente por el Movimiento Creando Oportunidades (CREO), Partido Social Cristiano (PSC), Pachakutik (PK), Partido Sociedad Patriótica (PSP) y otros grupos menores (37 de 137 asambleístas) no obtuvo ninguna comisión (Meléndez y Moncagatta, 2017).

La oposición no logró obtener ningún tipo de influencia política formal, a través de las vías normativas y constitucionales, sobre la aprobación o archivo de las leyes. Según Vera y Llanos-Escobar: «El Ejecutivo presentó 11 de las 15 leyes aprobadas. Del total de los 81 proyectos de ley presentados ante la Asamblea en el 2015, casi el 30% fueron presentados por el oficialismo» (2016, p. 164), es decir, el grueso de las leyes aprobadas son producto del Ejecutivo o a través de la bancada del oficialismo. Sin embargo, con la salida del poder de AP y la ruptura política de Lenín Moreno con el correísmo, se experimentó un cambio en el sistema de partidos, con un nuevo esquema de multipartidismo extremo.

En las elecciones generales de 2017 y 2021, se presentó el protagonismo de nuevos partidos y la consolidación de otros en el poder, tal es el caso de CREO que logró hacerse con la Presidencia de la República y el resurgimiento de fuerzas políticas como PK y la Izquierda Democrática (ID) (Medina y Álava, 2022, p.

38). Cuando se experimentó un quiebre en la estabilidad política de CREO en la Asamblea Nacional, Guillermo Lasso, líder de CREO y expresidente de la república, al prever una eventual destitución por parte de la oposición, liderada por la Revolución Ciudadana (RC) y el PSC, dictó la «muerte cruzada» de la Constitución, disposición constitucional que permite al presidente disolver el parlamento y convocar a elecciones anticipadas.¹

Las elecciones anticipadas celebradas en 2023 presentaron resultados donde se proclamó la victoria a Daniel Noboa, candidato de la entonces alianza interpartidista Acción Democrática Nacional (ADN)² e hijo del excandidato a la presidencia y empresario Álvaro Noboa, representante de la derecha política. La victoria de Noboa generó una nueva configuración del sistema de partidos en el parlamento, con la RC como oposición y primera minoría y ADN con una cantidad mínima de legisladores para formar una bancada al inicio del periodo. En la siguiente tabla se refleja la composición del sistema de partidos en la Asamblea Nacional en los cuatro periodos legislativos analizados.

En el periodo 2013-2017, la Asamblea Nacional funcionó con un partido predominante del oficialismo, AP. El partido del expresidente Rafael Correa obtuvo una mayoría absoluta de 100 asambleístas (Reyes et al., 2017, p. 103), los 37 asambleístas restantes correspondían a la oposición, encabezada por CREO. Posteriormente, la Asamblea Nacional tuvo una composición de un sistema de partidos de multipartidismo extremo, con la primera minoría de Unión por la Esperanza (UNES)³, seguido por CREO, el PSC y PK. Además de los factores

¹ Artículo 148 de la Constitución.

² Posteriormente, en mayo de 2024, ADN fue reconocida por el CNE e inscrita como organización política en el registro de organizaciones políticas (Ecuavisa, 2024).

³ UNES se constituyó en una coalición de partidos que representó la corriente política del correísmo durante la administración de Guillermo Lasso (2021-2023).

Tabla 1.
Composición de la Asamblea Nacional por periodo legislativo

Periodo legislativo	Sistema de partidos en el legislativo	Primera minoría
2013-2017	Partido predominante	Oficialismo
2017-2021	Multipartidismo extremo	Oficialismo
2021-2023	Multipartidismo extremo	Oposición
2023-2025	Multipartidismo extremo	Oposición

anteriormente mencionados, resulta relevante analizar el rol de la autoridad legislativa en la dirección de la agenda parlamentaria, por cuanto esta constituye una condición relevante para comprender el comportamiento que adoptarían los legisladores en sus mociones y votaciones.

2.1. El poder oculto: la agenda del parlamento y las autoridades de la Asamblea Nacional

En sistemas presidencialistas, el presidente cumple un rol predominante en la definición de la agenda de la política pública nacional, cuyas competencias y atribuciones otorgadas por la Constitución le permite obtener poderes de veto formales, que son materializados en los decretos ejecutivos (Pérez-Liñán y Rodríguez-Raga, 2009). Estas competencias otorgadas por la Constitución le permiten al Ejecutivo dirigir la política económica, política exterior, política de seguridad nacional, de salud pública y otros sectores de política contemplados en los Planes Nacionales de Desarrollo. En los parlamentos, la definición y direccionalidad de la agenda depende de las autoridades que dirigen el Poder Legislativo, sean de oposición u oficialistas.

El control de la agenda legislativa por parte de las autoridades del parlamento supone la dirección política que adoptará el Legislativo en cuanto a su relación con el Ejecutivo, respecto de la producción y aprobación y fiscalización

del poder público (Mainwaring y Shugart, 2013; Tsebelis, 1999). Quien controla la agenda tiene la posibilidad de expresar sus preferencias en la dirección de las políticas y se puede constituir en actor de veto (Tsebelis, 2002). En la siguiente tabla se presenta la rotación de las máximas autoridades de la Asamblea Nacional, en particular las presidencias y se evidencia la alternancia del poder entre el oficialismo y la oposición.

Se observa que en el periodo 2013-2017, la presidencia no experimentó rotaciones, por cuanto el partido de gobierno tenía control absoluto del parlamento. En el periodo 2017-2021, se experimentó una rotación de autoridades en tres momentos. Aunque las tres autoridades de este periodo formaron parte del partido de gobierno, la ruptura política entre el expresidente Correa y Lenin Moreno supuso un quiebre en la coalición partidista interna, pese a ello las presidencias del parlamento provinieron del oficialismo. Aquello produjo un escenario político propicio para los partidos de oposición para influir en las decisiones del Legislativo, sobre todo en el caso de CREO, que era la segunda fuerza política del periodo (López y Aguirre, 2025).

En los siguientes periodos, el cargo de la presidencia fue presidido, en principio, por un partido ajeno al correísmo, pero que tampoco formaba parte de las filas orgánicas de los partidos oficialistas de los gobiernos de turno. Idealmente, los cargos lo ocuparon partidos de oposición, pero que en la praxis política estas autoridades reflejaban cercanía con el gobierno.

Tabla 2.
Presidentes de la Asamblea Nacional (2013-2025)

Nombre de la Autoridad	Período Legislativo	Partido auspiciante	Oficialismo u oposición	Fecha inicio – fin de gestión	Días en el cargo
Gabriela Rivadeneira	2013-2017	Alianza PAÍS	Oficialismo	14 de mayo de 2013 – 13 de mayo de 2017	1 460
José Serrano	2017-2021	Alianza PAÍS	Oficialismo	14 de mayo de 2017 – 9 de marzo de 2018	299
Elizabeth Cabezas	2017-2021	Alianza PAÍS	Oficialismo	14 de marzo de 2018 – 14 de mayo de 2019	426
César Litardo	2017-2021	Alianza PAÍS	Oficialismo	14 de mayo de 2019 – 14 de mayo de 2021	731
Guadalupe Llori	2021-2023	Pachakutik	Oposición	15 de mayo de 2021 – 31 de mayo de 2022	381
Virgilio Saquicela	2021-2023	Independiente	Oposición	31 de mayo de 2022 – 17 de mayo de 2023	351
Henry Kronfle	2023-2025	Partido Social Cristiano	Oposición	17 de noviembre de 2023 – 2 de octubre de 2024	320
Viviana Veloz	2023-2025	Revolución Ciudadana	Oposición	2 de octubre de 2024 – 13 de mayo de 2025	223

Nota: Elaborado a partir de información de la Asamblea Nacional

Es el caso de Guadalupe Llori, quien llegó a la presidencia del parlamento con los votos de CREO, pero que posteriormente fue destituida. Su presidencia estuvo marcada por su cercanía con el gobierno de Guillermo Lasso. Por su parte, Virgilio Saquicela asumió la presidencia del parlamento y fue reelecto para el cargo con el apoyo del correísmo y el PSC. Su periodo es reconocido por haber liderado el juicio político contra Guillermo Lasso.

El período legislativo 2023-2025, la presidencia de Henry Kronfle fue particularmente llamativa. Pese a provenir de un partido de oposición como el PSC, reflejó cierta cercanía con el gobierno de Noboa para, posteriormente, adoptar una posición de oposición en el parlamento. Este periodo fue volátil, finalizando con Viviana Veloz, legisladora de la RC y opositora al oficialismo, quien asumió la presidencia por sucesión tras la dimisión de Kronfle, quien renunció al cargo para participar en las elecciones generales de 2025.

Las presidencias del parlamento ejercieron un poder de veto formal al controlar la agenda, sean del oficialismo o de la oposición.⁴ Dentro del periodo 2013-2017, se evidenció una agenda que respondía a la aprobación de leyes y el apoyo al Ejecutivo con un sistema de partido predominante. Los siguientes periodos, compuestos por un sistema de partido multipartidista extremo, se observa un control de la agenda que priorizaba la aprobación de leyes, pero que intentaban iniciar y continuar un ritmo de fiscalización al poder público, particularmente al Ejecutivo.

El siguiente modelo de regresión negativa binomial busca determinar si la configuración del sistema de partidos en la Asamblea influye

en un mayor o menor número de votos afirmativos para la aprobación y archivo de leyes que se propongan. Se busca estimar cuántos votos afirmativos obtienen las mociones de aprobación y archivo de las leyes dependiendo la composición de la Asamblea Nacional y si esta está liderada por una primera minoría oficialista o de oposición. Además, el poder de veto de las autoridades legislativas no se incorpora como variable independiente del modelo, sino como una dimensión cualitativa e interpretativa, debido a que su operacionalización exigiría medir el control efectivo de la agenda en cada sesión legislativa. Para efectos del estudio, el sistema de partidos multipartidista extremo se lo asocia con un sistema fragmentado en la nomenclatura de la variable independiente. La categoría 'fragmentado' se utiliza como una operacionalización empírica simplificada del multipartidismo extremo, centrada en la distribución de fuerzas legislativas. Esta decisión no agota la conceptualización sartoriana, que también incluye polarización ideológica, distancia entre actores y dinámicas de competencia.

3. Datos parlamentarios

Los datos que se presentan provienen del portal de datos abiertos de la Asamblea Nacional «datos parlamentarios». Esta base de datos contiene el número de votaciones de los asambleístas «Sí», «No», «Blanco» y «Abstención». Los votos desglosados por la base no están divididos por partido, sino que se constituyen como números totales y generales. Estos datos contienen la gestión de cuatro períodos legislativos, entre 2013 y 2025.

La variable dependiente es de conteo, correspondiente al número de votos afirmativos o los votos «Sí» de los asambleístas. La siguiente tabla refleja los estadísticos descriptivos, específicamente la media, desviación estándar, varianza y el número de observaciones. Las

⁴ El artículo 12 de la Ley Orgánica de la Función Legislativa, en sus incisos 3, 4, 5 y 6, dispone que las competencias y atribuciones de la Presidenta o Presidente de la Asamblea Nacional son: «Convocar, instalar, presidir, dirigir, suspender y clausurar las sesiones ordinarias y extraordinarias del Pleno y del CAL; (...) proponer el orden del día (...), ordenar la votación una vez cerrado el debate y disponer que se proclamen los resultados».

votaciones afirmativas corresponden a todo tipo de mociones realizadas por los asambleístas dependiendo el tipo de sesión que se haya convocado en el pleno, entre ellos: designación de autoridades de la Asamblea Nacional,

conformación de las comisiones permanentes u ocasionales, enjuiciamientos políticos, autorizaciones a la Corte Nacional de Justicia, tratados internacionales, entre otros.

Tabla 3.

Votación «Sí» por periodo legislativo

Periodo legislativo	Media	Desviación estándar	Varianza	N
2013-2017	83,74	26,65	710,50	577
2017-2021	90,58	29,02	842,55	1291
2021-2023	85,47	36,88	1360,18	642
2023-2025	74,52	39,62	1570,05	734
Total	84,72	33,50	1122,58	3244

Nota: Elaborado a partir de información de la Asamblea Nacional.

Existe un total de 3 244 de observaciones en los cuatro periodos legislativos. La mayor actividad registrada respecto a los votos afirmativos es dentro del periodo 2017-2021, donde funciona un parlamento con una composición fragmentada de los partidos, siendo la RC la primera minoría oficialista y CREO como segunda fuerza política en el legislativo y en el sistema de partidos.

Los datos reflejan que, dentro del periodo 2017-2021, existe una media de 90 votos afirmativos en todo tipo de mociones presentadas por los asambleístas, independientemente del tipo de moción que se haya propuesto. La media de votos disminuye en el último periodo de 2023-2025, pues apenas son 74,52 votos afirmativos, cinco votos más del mínimo requerido para una mayoría absoluta⁵, donde la oposición presidida por la RC era la primera minoría y ADN era el partido oficialista y consiguió un número limitado de asambleístas al inicio del periodo.

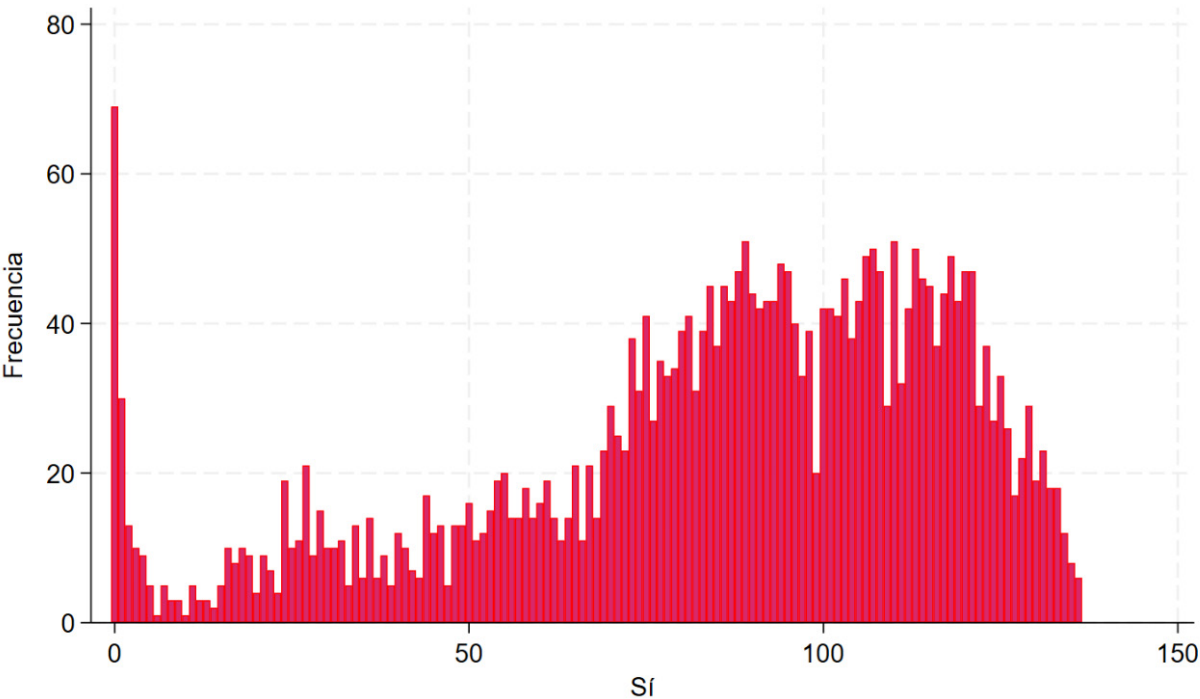
Se observa que el mayor número de frecuencias de las votaciones afirmativas radica

en el número 0. Este dato no es menor. Existen determinados tipos de mociones donde los asambleístas expresan su votación negativa en mayor cantidad, como reconsideraciones sobre las votaciones, negativa de censurar a un funcionario público, rechazo para una resolución o ley, entre otros. Para aprobar o archivar una ley, en estos periodos, se requería de un mínimo de 70 votos. Luego del número 0, el mayor número de frecuencias se ubican entre los 60 y 100 votos. Se infiere que, en todos los periodos legislativos, se logra apenas el número requerido para aprobar alguna moción de los asambleístas. Sin embargo, también existen votaciones que superan el requerimiento de la mayoría absoluta de su aprobación.

Este tipo de votaciones varía entre proyectos de ley acordados por la mayoría de las bancadas legislativas, proyectos de ley provenientes de una consulta popular o proyectos de ley que no son de sectores de política controversiales como la seguridad, salud o seguridad social. Pocas mociones han alcanzado el número máximo de 136 votos de los asambleístas. Ninguna moción ha sido aprobada con la totalidad del número de votos, es decir, los 137 votos.

⁵ De acuerdo con el artículo 8 de la LOfl, la mayoría absoluta corresponde a: «el voto favorable de la mitad más uno de las y los miembros de la Asamblea Nacional» (2015, p. 02).

Gráfico 1.
Frecuencia de votaciones «Sí» en todos los períodos legislativos



Nota: Elaborado a partir de información de la Asamblea Nacional.

**3.1. Modelo de conteo:
regresión negativa binomial**

Se utiliza el modelo de regresión negativa binomial, debido a que, la variable dependiente es de conteo y no es ordinal, es decir, que no tienen un orden específico o categórico, de modo que los votos afirmativos tienen una distribución no normal. La base de datos parlamentarios presenta sobredispersión de los datos en las votaciones de los asambleístas. Cuando existen casos con sobredispersión, el modelo regresión negativa binomial es adecuado para estimar los predictores. En suma, la varianza es mayor que el promedio.

Se seleccionó este modelo debido a que las variables independientes son dicotómicas y permiten una estimación más robusta de los datos. Por consiguiente, existen tres variables

dicotómicas. El presente modelo recoge las siguientes variables:

Variable dependiente:

- **De conteo.-** Votaciones «Sí» de los legisladores.

Variables independientes:

- **Dicotómica.-** Composición del sistema de partidos en la Asamblea Nacional: partido predominante o fragmentado. Esta variable independiente es la de interés.
- **Dicotómica.-** Moción para el estado de la ley: aprobación o archivo.
- **Dicotómica.-** Primera minoría de la Asamblea Nacional: oficialismo u oposición.

La codificación de las variables independientes es la siguiente:

Tabla 4.
Codificación de las variables independientes

Tipo de variable	Nombre de la variable	Codificación
Dicotómica: composición del sistema de partidos: partido predominante o fragmentado.	Sistema_partidos_asamblea1	1=fragmentado 2=partido predominante
Dicotómica: moción para el estado de la ley: aprobación o archivo	aproba_archivo	1=aprobación 2=archivo
Dicotómica: primera minoría: oficialismo u oposición.	primera_minoría_partido	1=oficialismo 2=oposición

Con la codificación realizada y la eliminación de los valores faltantes (*missing values*) dentro de las sesiones del pleno, el número de observaciones de las votaciones afirmativas de los asambleístas, con respecto a las mociones de aprobación o archivo de una ley, se redujo a 218 observaciones. Esta reducción contempla

únicamente a las votaciones afirmativas de los asambleístas respecto a la aprobación o archivo del proyecto de ley, independientemente de las otras variables. Con los datos codificados y depurados, se estima el modelo y se toma como base a la siguiente ecuación:

$$Y_i \sim \text{NegBin}(\mu_i, \alpha)$$

$$\log(\mu_i) = \beta_0 + \beta_1 \text{SistemaPartidos}_i + \beta_2 \text{Moción}_i + \beta_3 \text{PrimeraMinoria}_i$$

$$\text{Var}(Y_i|X_i) = \mu_i + \alpha \mu_i^2$$

- Y_i es la variable dependiente, el número de votos sí
- μ_i es la media de la distribución para la observación i .
- α es el parámetro de dispersión.
- β_1 es la variable dicotómica “Sistema_partidos_asamblea1”.
- β_2 es la variable dicotómica “aproba archivo”.
- β_3 es la variable dicotómica “primera minoría partido”.

Tabla 5.

Modelo de regresión negativa binomial.

VARIABLES	Sí
2.aproba_archivo	-0,0760* (0,0362)
2.primeria_minoría_partido	0,0192 (0,0549)
2.Sistema_partidos_asambleal	-0,163*** (0,0506)
lnalpha	-2,689*** (0,410)
Constant	4,656*** (0,0411)
Number of obs = 218	
Log likelihood = -1034,9941	
Prob > chi2 = 0,0000	
Pseudo R2 = 0,0131	
Standard errors in parentheses	*** p<0,01, **p<0,05, * p<0,1

Nota: Elaborado a partir de información de la Asamblea Nacional.

El modelo es estadísticamente significativo. El valor del Pseudo R² (0,0131) sugiere que este modelo explica una proporción limitada de la variabilidad total en el conteo de votos afirmativos de los asambleístas, esto es común en los modelos de conteo. En cuanto a los efectos particulares, cuando se presenta una moción para el archivo de una ley, en comparación a la aprobación, el log count esperado para los votos «Sí» disminuye en un 0,0760. Esto es, que el número esperado de votos afirmativos de los asambleístas disminuye aproximadamente en un 7%. Por otro lado, la variable de la primera minoría no es estadísticamente significativa, el número esperado de votos no cambia representativamente si la primera minoría es oficialista u opositora.

Contrario a la primera minoría, la variable del sistema de partidos es estadísticamente significativa. Cuando el parlamento está compuesto por un sistema de partido predominante

en comparación con un sistema fragmentado de partidos, el log count esperado de votos afirmativos de los legisladores disminuye en un 0,163, es decir, que el número votos «Sí» de los asambleístas se reduce en un 16%. A partir de la estimación realizada del modelo, se estima el efecto marginal promedio de las interacciones entre las variables dicotómicas, particularmente en la aprobación de las leyes y la composición del sistema de partidos.

La estimación de los efectos marginales toma como referencia a la primera categoría de la variable aproba_archivo, por lo que la categoría de aprobación de la ley se constituye en la categoría base y se analiza en comparación con el archivo del proyecto de ley. Los efectos marginales para ambas categorías de la variable Sistema_partidos_asambleal son estadísticamente significativos.

Tabla 6.

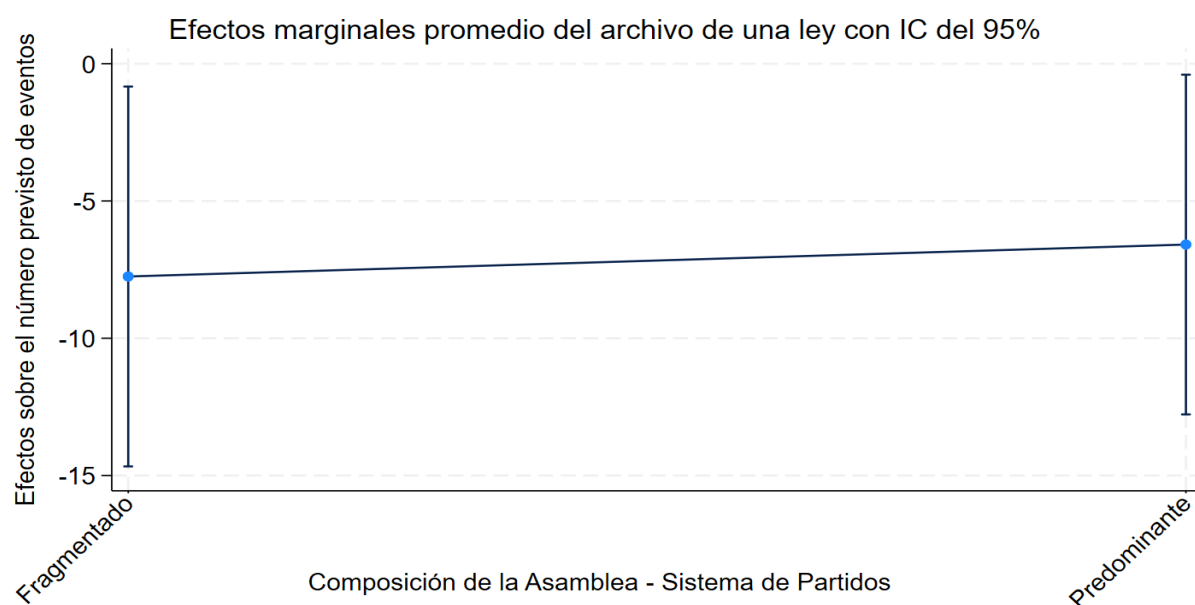
Efectos marginales promedio de las variables dicotómicas de la aprobación y archivo de una ley y la composición del parlamento

	dy/dx	z	P> z
aproba_archivo (archivo)			
Sistema_partidos_asamblea1			
Fragmentado	-7,751314	-2,20	0,028
Partido predominante	-6,587732	-2,09	0,037

Nota: Elaborado a partir de información de la Asamblea Nacional.

Gráfico 2.

Efecto marginal promedio en la interacción de las variables de aprobación o archivo de una ley y la composición del parlamento



Nota: Elaborado a partir de información de la Asamblea Nacional.

Los efectos marginales estimados para la interacción entre el resultado de la moción de archivo o aprobación de un proyecto de ley y el tipo de sistema de partidos reflejan que, las mociones de archivo reciben significativamente menos votos afirmativos que las aprobadas. En sistemas de multipartidismo fragmentado, el efecto promedio de archivar un proyecto implica una reducción de aproximadamente 7,75 votos afirmativos, mientras que, en un sistema de partido predominante, dicha reducción cambia a 6,59 votos afirmativos. Aquello sugiere que en los sistemas multipartidistas fragmentados la probabilidad de que los legisladores apoyen iniciativas de archivo de proyectos de ley es mayor que en un sistema de partido predominante.

Estos hallazgos se concatenan con la dirección de la agenda que las autoridades de la Asamblea han liderado. La agenda que lideran las autoridades legislativas es relevante para la presente discusión, pues el poder de veto formal que le otorga la ley al presidente de la Asamblea para convocar a las sesiones del pleno y dirigir el orden del día, generan un escenario político propicio para un sistema de partido predominante en priorizar la aprobación o rechazo de las leyes, contrario a un multipartidismo extremo, que pese a que se aprueban y rechazan leyes, también se prioriza fiscalización del poder público a través de juicios políticos.

De hecho, en el periodo 2013-2017, donde AP ejerció la presidencia de la Asamblea Nacional y funcionó un sistema de partidos predominante, no existió fiscalización mediante una moción de censura y destitución. La fiscalización inicia en el periodo 2017-2021 y continúa en los periodos 2021-2023 y 2023-2025, con un sistema multipartidista extremo y con presidencias de la Asamblea Nacional rotativas afines u opositoras a los gobiernos de turno. Los datos revelan que, a partir del 2017 hasta el 2025, se presentaron 15 mociones únicamente de censura y 9 mociones para censura y destitución de funcionarios, siendo un total de 24 mociones

en los tres periodos legislativos que refieren a un proceso de juicio político. Evidentemente, el sistema de partidos y la autoridad legislativa a través de la presidencia de la Asamblea Nacional se constituyeron en condiciones necesarias para determinar si el parlamento prioriza la legislación o la fiscalización.

Conclusiones

Si bien la tipología de sistemas de partidos de Sartori incluye la polarización ideológica, distancia entre actores y dinámicas de competencia como elementos sustanciales de un análisis integral de los partidos, este trabajo se limita al análisis de la composición del sistema de partidos como variable independiente del estudio, siendo los votos de los legisladores la variable dependiente de interés. Se justifica este enfoque dado que el objetivo es evaluar el impacto de la composición del sistema de partidos en el Legislativo y la dispersión del voto en la producción de leyes, dejando para futuras investigaciones el análisis de la distancia ideológica entre bancadas, así como las dinámicas de negociación intrapartidista.

El modelo estadístico sugiere que existe una asociación significativa entre la composición del sistema de partidos en la Asamblea Nacional y el número de votos afirmativos registrados en las mociones de aprobación y archivo de leyes. La regresión negativa binomial arrojó resultados que permiten diferentes aproximaciones sobre el comportamiento de los legisladores. Pese a que se evaluaron los datos con respecto a la composición del sistema de partidos, variables referidas a cómo están formadas las bancadas y cuáles fueron los partidos que obtuvieron mayor número de curules son indispensables para prever si las leyes requerirán de más o menos voluntades para su aprobación o su archivo, así como para fortalecer el modelo.

Independientemente de cuál es el partido que ejerce la jefatura del gobierno y del Estado, el comportamiento del parlamento denota la indisponibilidad de las organizaciones políticas para cambiar o mantener las reglas de juego, pues los partidos están y continuarán estando estrechamente ligados a las instituciones de la democracia representativa (Massari, 2018, p. 363).

Este estudio realizó una aproximación general al comportamiento de la Asamblea Nacional en Ecuador, independientemente del número

de votos que se haya obtenido por partido. En ese sentido, se propone ahondar en estudios de comportamiento legislativo por determinado partido, si las leyes que se aprueban se deben a convicciones ideológicas o estrategias políticas de supervivencia, si los poderes de veto informales que tienen otras autoridades del parlamento como las vicepresidencias o vocalías, la influencia de los asambleístas independientes sobre la aprobación de leyes o casos de transfuguismo político.

Referencias

- Andeweg, R. y Thomassen, J. (2005). Modes of political representation: Toward a new typology. *Legislative Studies Quarterly*, 30(4), 507-528.
- Asamblea Nacional. (s.f.). Consulta de datos parlamentarios. <https://datos.asambleanacional.gob.ec/home>
- Asamblea Nacional. (2013). *Gabriela Rivadeneira fue electa presidenta de la Asamblea Nacional para el período 2013-2015*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/kichwa/noticia/9771-gabriela-rivadeneira-fue-electa-presidenta-de-la-asamblea>
- Asamblea Nacional. (2017). *José Serrano electo Presidente de la Asamblea. Nueve ejes marcarán el trabajo*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/49154-jose-serrano-electo-presidente-de-la-asamblea-nueve-ejes>
- Asamblea Nacional. (2018). *Elizabeth Cabezas es designada Presidenta de la Asamblea Nacional*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/54482-elizabeth-cabezas-es-designada-presidenta-de-la-asamblea>
- Asamblea Nacional. (2018). *Pleno resolvió enjuiciar políticamente al Fiscal Baca y destituir del cargo de Presidente de la Asamblea Nacional a José Serrano*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/54399-pleno-resolvio-enjuiciar-politicamente-al-fiscal-baca-y>
- Asamblea Nacional. 31 de mayo de 2022. *Virgilio Saquicela asumió la Presidencia de la Asamblea, tras la destitución de Guadalupe Llori*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/80893-virgilio-saquicela-asumio-la-presidencia-de-la-asamblea>
- Asamblea Nacional. (2023). *Con 128 votos, Henry Kronfle fue elegido presidente de la Asamblea Nacional*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/90328-con-128-votos-henry-kronfle-fue-elegido-presidente-de-la>
- Asamblea Nacional. (2024). *Viviana Veloz asume la presidencia de la Asamblea Nacional*. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/noticia/100321-viviana-veloz-asume-la-presidencia-de-la-asamblea>
- Basabe-Serrano, S. y Martínez, J. (2014). Ecuador: cada vez menos democracia, cada vez más autoritarismo...con elecciones. *Revista de Ciencia Política*, 34(1), 145-170. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2014000100007>

- Bowler, S., Farrell, D. y Katz, R. (1999). *Party Discipline and Parliamentary Government*. Ohio State University Press.
- Carey, J. (2009). *Legislative Voting and Accountability*. Cambridge University Press.
- César Litardo asumió la presidencia de la Asamblea en una elección sin sorpresas. (14 de mayo de 2019). *Plan V*. <https://planv.com.ec/historias/cesar-litardo-asumio-la-presidencia-la-asamblea-una-eleccion-sin-sorpresas/>
- Constitución de la República del Ecuador de 2008. (2008). Constitución de la República. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Ecuavisa. (2024). El CNE reconoce como organización política al movimiento Acción Democrática Nacional de Daniel Noboa. <https://www.ecuavisa.com/politica/el-cne-reconoce-como-organizacion-politica-al-movimiento-accion-democratica-nacional-de-daniel-noboa-20240523-0047.html>
- Esaiasson, P. y Holmberg, S. (1996). *Representation from Above: Members of Parliament and Representative Democracy in Sweden*. Dartmouth Pub Co.
- Freidenberg, F. (2014). Los cambios del sistema de partidos ecuatoriano: desde el multipartidismo extremo al partido predominante, 1978-2014. En: *Antología de la Democracia*, 155-204. FLACSO Ecuador.
- Freidenberg, F. y Pachano, S. (2016). *El sistema político ecuatoriano*. FLACSO Ecuador.
- Guadalupe Llori fue destituida de la Presidencia de la Asamblea. (31 de mayo de 2022). *El Comercio*. <https://www.elcomercio.com/actualidad/politica/guadalupe-llori-fue-destituida-presidencia-asamblea/>
- Ley Orgánica de la Función Legislativa. (2009). Registro Oficial Suplemento 642 de 27-jul-2009.
- López, A. y Aguirre, D. (2025). Creando Oportunidades – CREO: el accidentado tránsito entre la oposición y el gobierno, en menos de una década. *Sociología y Política HOY* (10), 74-91. <https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/hoy/article/view/7894>
- Mainwaring, S. y Shugart, M. (2013). Juan J. Linz: presidencialismo y democracia. Una revisión crítica. *Revista Latinoamericana de Política Comparada*, 7, 33-60. <http://hdl.handle.net/10469/14222>
- Massari, O. (2018). Partidos y parlamento en los sistemas de democracia pluralista. *Política y Sociedad*, 55(2), 361-382. <http://dx.doi.org/10.5209/POSO.58920>
- Medina, P. y Álava, N. (2022). Movimiento CREO: los resultados afortunados de su peor votación. En: *Elecciones y partidos políticos en Ecuador: candidaturas presidenciales, representación legislativa y presencia de mujeres en política*, 11-42. Pescadito Editoriales.
- Meléndez, C. y Moncagatta, P. (2017). Ecuador: Una década de correísmo. *Revista de Ciencia Política*, 37(2), 413-447. <http://dx.doi.org/10.4067/s0718-090x2017000200413>
- Movimiento político del nuevo gobierno coloca a Guadalupe Llori como presidenta de la Asamblea Nacional. (15 de mayo de 2021). *El Universo*. <https://www.eluniverso.com/noticias/politica/guadalupe-llori-designada-presidenta-de-la-asamblea-nacional-nota/>
- Panbianco, A. (1990). *Modelos de partido: organización y poder en los partidos políticos*. Alianza Editorial.
- Pasquino, G. (1997). *Nuevo curso de ciencia política*. Fondo de Cultura Económica.
- Pérez-Liñán, A. y Rodríguez-Raga, J. (2009). Veto players in presidential regimes: institutional variables and policy change. *Revista de Ciencia Política*, 29(3), 693-720. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2009000300002>

- Reyes, N.; Torres, E. y Trujillo, P. (2017). Las nuevas bancadas legislativas en Ecuador (2017). *Democracias*, 5(5), 101-118. <https://doi.org/10.54887/27376192.5>
- Sartori, G. (1976). *Partidos y sistemas de partidos: marco para un análisis*. Alianza Editorial.
- Strom, K. (1997). Rules, reasons and routines: Legislative roles in parliamentary democracies. *Journal of Legislative Studies*, 3(1), 155-174.
- Strom, K. (2013). Una teoría sobre el comportamiento de los partidos políticos competitivos. *Andamios*, 10(23), 119-170. <https://doi.org/10.29092/uacm.v10i23.252>
- Tsebelis, G. (1999). Veto Players and Law Production in Parliamentary Democracies: An Empirical Analysis. *The American Political Science Review*, 93(3), 591-608. <http://www.jstor.org/stable/2585576?origin=JSTOR-pdf>
- Tsebelis, G. (2002). *Veto Players: How Political Institutions Work*. Princeton University Press.
- Valles, J. (2006). *Ciencia política: una introducción*. Ariel.
- Vera, S. y Llanos-Escobar, S. (2016). Ecuador: la democracia después de nueve años de la «Revolución Ciudadana» de Rafael Correa. *Revista de Ciencia Política*, 36(1), 145-175. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2016000100007>

RESEÑAS

Reseña: Cesano, José Daniel y Falconieri, Silvia. *Movimientos indígenas y visiones de la alteridad. Discursos jurídicos, antropológicos y psiquiátricos*. Prohistoria, Rosario, 2024, pp. 76

Recibido: 06/02/2026

Aprobado: 30/03/2026

Adrián Almirón

Universidad Nacional del Nordeste - Resistencia, Argentina

ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6533-7259>

almiron.historia@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9657>



El libro titulado *Movimientos indígenas y visiones de la alteridad. Discursos jurídicos, antropológicos y psiquiátricos* pone en debate y reflexión un estudio comparativo en clave histórica que permite reconstruir de manera integral los procesos de violencia, exclusión y discriminación sufridas por miembros de las comunidades indígenas en territorios distintos con procesos disímiles durante el siglo XX. En la obra se propone un análisis en diferentes escalas, en regiones de Argentina y Gabón, en donde se aplicaban políticas de normalización de la conducta y el control de la vida-muerte,

a través de espacios de control y dominación para las comunidades. Este libro se encuadra en aportes recientes que buscan comprender desde los actores institucionales y los sujetos los movimientos indígenas en estos territorios, la construcción del saber y de la mirada sobre las comunidades. La reconstrucción de estos movimientos de protesta permite examinar las múltiples formas de violencia —social, económica, política y física— que se desarrollaron en cada territorio. Al mismo tiempo, posibilita recuperar las experiencias de resistencia de los pueblos indígenas y comprender las cosmovisiones desde las cuales interpretaron y enfrentaron los procesos de dominación.

En este aspecto el capítulo escrito por Cesano José Daniel¹ se titula *Entre la psiquiatría transcultural y el derecho: visiones sobre Napalpi* (1924) recupera de manera procesual los acontecimientos ocurridos en el Territorio Nacional del Chaco, la masacre ejecutada a los pueblos indígenas (Qom, Moqoit y Vilela) que residían en la reducción y que se encontraban en una protesta por mejores condiciones de vida y la libertad. Desde una perspectiva de larga duración sobre la historia del territorio, el trabajo

¹ Es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad de Córdoba, miembro activo de diferentes instituciones académicas de Argentina, entre ellas la Academia Nacional de la Historia, como miembro correspondiente.

se apoya en las investigaciones de Fernando Pagés Larraya, desarrolladas en el campo de la psiquiatría transcultural, y en los aportes de Cordeu y Siffredi para examinar la denominación y los alcances del concepto de mesianismo.

El análisis propone conocer de manera detallada las vicisitudes que tuvo la investigación de la masacre, las interpretaciones académicas y cómo en años recientes esta revisión sobre el pasado ha permitido definir la construcción de la criminalización del otro. En tal sentido, el trabajo ofrece una valiosa aproximación para analizar, desde una mirada interdisciplinaria, la historia de un territorio central para las comunidades indígenas, donde se estableció la Reducción Napalpí (1911-1950) y que, posteriormente, pasó a denominarse Colonia Aborígen Chaco (1955-actualidad).

El segundo capítulo se encuentra desarrollado por Silvia Falconieri² *Locos, místicos y rebeldes. Errancias del derecho colonial frente al trastorno mental (África ecuatorial francesa)*, publicado previamente en la revista Contemporánea en italiano, siendo una traducción al español. El trabajo se basa en un significativo conjunto de fuentes documentales generadas por el Estado colonial francés, que permiten examinar los procesos mediante los cuales se construyeron categorías de interpretación sobre las poblaciones indígenas. Tales construcciones discursivas favorecieron su estigmatización y contribuyeron a legitimar distintas formas de dominación y control en el contexto colonial. El punto central de análisis son las revueltas desarrolladas desde la década del veinte, las cuales son interpretadas como personas vinculadas a la magia. El caso del hechicero Karinou resulta particularmente relevante para comprender la narrativa colonial, ya que fueron los inspectores

franceses quienes, tras la pacificación de la región, interpretaron y definieron sus prácticas y comportamiento a través de la categoría de la locura. En tal aspecto la construcción de la mirada estatal sobre cómo es entendido estos conocimientos, permiten caracterizar las prácticas estatales legales y los procedimientos de tratamiento para quienes son considerados como peligrosos con alteraciones mentales como es el caso de Benoît Ogoula en el actual Gabón. La reconstrucción de estas características permite comprender las formas de ejercicio del poder y los procesos mediante los cuales se configuraron los sujetos sometidos a su dominio.

De esta manera consideramos que los autores, al realizar el estudio comparativo, retoman las reflexiones de Marc Bloch, para comprender los procesos del siglo XX en donde se ejerció el poder estatal en diferentes escalas y magnitudes, no obstante los autores logran reconocer los puntos de contacto, retomando y habilitando a preguntas que pueden dar luz a futuras indagaciones referidas a la política integracionista en Argentina y América Latina, como así también las relaciones y vinculaciones de expertos, profesionales con diferentes maneras y procedimientos de abordajes sobre la otredad.

Lo valioso del libro es poder reflexionar a más de 100 años de las masacres³ y las rebeliones en cada uno de estos territorios, nuevas preguntas, sobre ese pasado, muy presente en las comunidades, evidenciándose en las «memorias» y las cuales demandan a la comunidad de historiadores, indagaciones que puedan dar cuenta de procesos históricos críticos, tal como lo señalaba Bloch, la labor de comprender el pasado por el presente, como se encuentra señalada en

² Es Doctora en Historia del Derecho por la Universidad Federico II de Nápoles, se desempeña como investigadora en el Centro Nacional de Investigación Científica en el Instituto de Mundo Africanos en Francia.

³ En el marco del centenario de la masacre en el Nordeste se han realizado diversas actividades con la intención de aportar espacios de reflexión y memoria, verdad y justicia, sugerimos la lectura del siguiente conjunto de actividades realizadas en el marco de su conmemoración: <https://medios.unne.edu.ar/2024/07/19/a-100-anos-de-napalpi-ciclo-de-actividades-y-reconocimiento-de-la-legislatura-chaquena-a-investigadoras-de-la-unne/>

la clásica obra *Introducción a la Historia*, la «incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente», (Bloch, 1974, p. 34). En esta obra, los autores contribuyen a desentrañar la lógica y el funcionamiento del poder colonial y estatal, cuyas consecuencias siguen

siendo motivo de profundo sufrimiento para las comunidades afectadas. Su trabajo permite comprender la complejidad de estos procesos sociales y culturales y, a la vez, constituye un punto de partida para futuras investigaciones orientadas a establecer diálogos analíticos con otros casos y realidades históricas.

DISCURSOS

Intervención de Rafael Polo, Decano de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, en la sesión solemne por la conmemoración de los 400 años de existencia de la Universidad Central del Ecuador

4 de septiembre 2020

Señor rector, señoras vicerrectoras, señor vicerrector, compañeros, compañeras del Honorable Consejo Universitario, profesores, estudiantes e invitados:

Hoy conmemoramos los 400 años de existencia de la Universidad en el país. La actualidad inmediata, signada por la pandemia y el tiempo extraordinario que instaura y cuyos efectos están en todos los campos de la estructura y del proceso social de reproducción, en la política, en lo económico, en lo cultural, y de manera especial, en la científico, nos exige dilucidar sobre el lugar que ocupa la Universidad en el orden del saber y en el orden de la reproducción social y estatal contemporánea, su lugar en la reproducción biopolítica de la vida y, además de la urgencia de recuperar su vocación crítica, esto es, como un lugar de reflexión y de polémica de la vida histórica.

El saber universitario, esto es, esa dialéctica permanente entre las ciencias y las humanidades acompañó el proceso de producción de la modernidad, como forma de vida histórica, como un espacio de creación y de invención técnica y profesional, al mismo tiempo, y de manera específica, como un discurso que acompaña a la necesaria formación técnico profesional, la producción de una conciencia crítica y autocrítica. La universidad, desde sus orígenes fue un lugar de discernimiento y de reflexividad acerca de la actualidad y sus proyecciones, como también la construcción del conocimiento técnico y social necesario en la construcción del territorio, de las instituciones del Estado-Nación y de los diversos discursos de la nación.

El saber universitario se inaugura con la modernidad en el programa matemático de apropiación técnica y científica de la naturaleza y de los cuerpos, esto es, con las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII. La naturaleza fue reducida a dato cuantificable y a estadística capaz de objetivar leyes y regularidades naturales para que el sujeto técnico del saber sea capaz de intervenir y controlar esos procesos desde los requerimientos de la industria, de los Estados nacionales y desde el discurso político liberal. Sin duda, los descubrimientos en el campo de la física, de la astronomía, de la biología cambiaron para siempre nuestra manera de entender y de habitar en el mundo natural. Nos despojaron de una de nuestro narcisismo, como nos recordaba Freud, de la suposición que el ser humano es el centro de la tierra y del universo como sostuvo la doctrina religiosa cristiana.

Estas batallas teórico-científicas, que dieron nacimiento a la racionalidad científica de la modernidad, no solo produjeron nuevas ciencias, sino, además, plantearon nuevas exigencias a los individuos que devenían en seres modernos: construir una sociedad basada en los principios de la igualdad y la libertad; es decir la utopía moderna del Estado Democrático.

Utopía cuya demanda aún nos interpela y nos exige un trabajo arduo en la producción social del conocimiento. Punto fundamental, además, en la necesidad del apareamiento de las ciencias sociales: la de constituirse en la racionalidad del Estado y, ante todo, como espacio de autorreflexividad de la forma de vida moderna.

Momento del nacimiento de la economía, de la demografía, del derecho moderno, de la sociología, de la historia, de la antropología. Pues estas ciencias reconocen la fuerza de interpelación que posee el pasado. Pues los Estados nacionales no pueden emerger sin un saber que acompañe su producción estatal, industrial, histórica y cultural. Ese saber, el saber universitario, va a sedimentarse en las universidades que acompañan la producción estatal y social de la modernidad. Ahí podemos localizar uno de los aspectos de la vocación crítica: interrogar las posibilidades de la modernidades alternativas al modo capitalista de vida. Sin embargo, vivimos en la actualidad un momento de debilitamiento de las voluntades utópicas de la modernidad: de la liberal y la comunista. El triunfo del *ethos* realista, esto es, el capital solo sirve al capital, donde las diversidades de formas de vida están subsumidas a la lógica de la reproducción de los valores capitalistas.

En la actualidad vivimos, decía Bolívar Echeverría, un «tiempo difícil para el saber universitario». Especialmente para el campo de las ciencias sociales y de las humanidades, puesto que las ciencias llamadas ‘duras’ tendrán un momento de salto cualitativo en este mundo signado por la cuarta revolución tecnocientífica, la revolución 4.0, la construcción/robótica y biogenética del mundo. Esto va acompañado, señor rector, de una ilusión: la de suponer que las únicas ciencias verdaderas son las ciencias matematizadoras, arrinconando a los otros discursos científicos como pertenecientes al campo de la mitología, de la retórica, de las ideologías políticas. Este hecho forma parte del programa de Boloña: subsumir la universidad a la tecnología, por tanto, reducir el conocimiento a los saberes prácticos, procedimentales, instrumentales, es decir, en definitiva, sujetar la universidad al mundo de

las empresas globales, de los organismos institucionales internacionales, de los acuerdos transnacionales.

Esto es, una renuncia a la dimensión propiamente humana de la cultura y de la imaginación, una destrucción sistemática de las culturas y los pueblos.

El saber universitario, que vive de la tensión permanente de las ciencias y las humanidades reconoce en la actualidad otra tensión definitoria del campo universitario y social-global: la tensión entre ciencias y tecnologías. Hoy vivimos en el mundo de la tecnosfera: nada de lo humano está por fuera de la tecnología contemporánea, como la robótica, lo digital, etc. Quisiera traer hacia nosotros un fragmento del diagnóstico realizado hace algunos años por el filósofo y poeta ecuatoriano Iván Carvajal:

La subsunción de la Universidad en la tecnología implica además el imperio de un tipo de universidad o bien orientada únicamente a la formación de técnicos, o bien orientada a estudios avanzados y a la investigación tecnológica y la innovación; esto es, una universidad que se supedita por completo al mercado global. La investigación científica está determinada en consecuencia por las tecnologías, con las conveniencias instrumentales del capital en la actual etapa del cumplimiento de su globalización... ¿Estaríamos asistiendo con ello a una ruptura, tal vez definitiva, entre razón crítica, dialógica, humanística, y razón pragmática e instrumental, subordinada al mercado capitalista global? (2016, p.198)¹

¹ Carvajal Aguirre, Iván Oswaldo. (2016). *Universidad, Sentido y Crítica*. Editorial PUCE.

Estas tensiones señaladas que se forman entre ciencias y humanidades, entre ciencia y tecnologías, están en situación con la tensión entre la Universidad, el Estado y el campo instrumental de la nación, requieren ser dilucidadas en la Universidad. Debemos preguntarnos a qué escala debe ser pensada la Universidad: ¿la del estudiante que deviene en profesional y cuyos requerimientos son instrumentales y formativos? ¿la del campo industrial?, ¿la exigencia de los mercados económicos como culturales, nacionales e internacionales?, ¿la del Estado y su armazón institucional, o la de la ciencia actual?, o, ¿la de una articulación de todos ellos?

El «abandono» de las humanidades y las ciencias sociales a escala global, con la excepción nuestra que creamos una Facultad de Ciencias Sociales y Humanas a contracorriente de la voluntad impuesta por el programa Boloña, el abandono de estas ciencias y saberes por el predominio del realismo tecnológico y económico va de la mano con los cuestionamientos a los valores republicanos. Es valorada la dimensión pragmática, la racionalidad técnica, la normalización jurídica como un valor en sí mismo, valoración dada por la comprensión burocrática y tecnicista del dominio técnico del mundo de la vida. Sin embargo, aunque la eficacia técnica sea cada vez más fina, compañeros del HCU, sino está acompañado de la dilucidación filosófica, humanística, e histórica solo crea seres sujetos a la necesidad no a la libertad.

Por esta razón, señores y señoras, el destino de la Universidad no puede reducirse solamente a la dimensión de la formación técnico-profesional, es fundamental, la construcción de conciencias reflexivas y críticas, capaces de recorrer los caminos y las trayectorias histórico-sociales de cada ciencia, de cada arte, de cada carrera técnica, de cada actuación de la Universidad en la vida

histórica del Ecuador, con el fin de producir sujetos creativos y de recuperar la dimensión utópica hoy debilitada. Esta es una de las tareas actuales que la Universidad debe propugnar con la generación de condiciones más favorables para la investigación y la publicación, para la polémica de las razones y la creatividad estética. Pues, tenemos ante nosotros la exigencia de volver a interrogar por las formas sociales y técnicas de la vida contemporánea como son la hiperaceleración técnica, la memoria digital, la creación clínica e institucional de cuerpos y personalidades a la carta; como también sobre el Estado, la gubernamentalidad neoliberal, las estructuras de la globalización y de la mundialización de la cultura, la técnica, la ciencia misma, etc. En cada una de las interrogaciones que seamos capaces de emprender, y no solo aplicar formatos técnicos carentes de historicidad humana, está en juego el destino de nuestra universidad. Puesto que a pesar de las certezas alcanzadas en el mundo de las ciencias y de las tecnologías las decisiones más importantes, en el acontecer humano, están de lado de lo social, lo político e histórico.

Esto nos impulsa, señor rector y compañeros y compañeras del HCU, a exigir en la Universidad una «independencia incondicional del pensamiento» para llevar a cabo la deconstrucción de las discursividades de la ciencia, del Estado, del derecho, de la política, de la soberanía, de la Universidad misma. La universidad, la sede de todas las voces no puede constituirse en el lugar de un inventario patrimonialista de la nación, de los territorios, etc.... sino el lugar y sede de la interrogación, por medio de la investigación científica, de todas formas sociales de poder y de vida. El acto de cuestionar, de preguntar, de interrogar, de crear formas estéticas, debe, señores miembros del HCU, convertirse en un lugar de la libertad y de

la utopía. Pues, la libertad de pensamiento garantiza la investigación. Y solo a través de la investigación se pueden destruir los prejuicios, desvanecer los obstáculos, denunciar las ideologías autoritarias, puesto que la ciencia, y por ende la Universidad,

es primordialmente crítica e inventiva. Porque podremos ser una conciencia crítica estamos expuestos a las arbitrariedades del poder y de los gobiernos.

Gracias

Intervención de Rafael Polo, decano, en la sesión solemne por el séptimo aniversario de creación de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

28 de febrero de 2024

Agradezco la presencia de cada uno de ustedes, de cada compañero, compañera docente, de cada estudiante, de cada uno de los funcionarios administrativos, conserjes. Les agradezco por ser constructores, reflexivos, exigentes.

Hacemos nuestro lo planteado por el filósofo y poeta Iván Carvajal, exprofesor de la escuela de Sociología y de Ciencias Políticas, hace ya varios años:

La defensa de la Universidad como espacio público democrático, como ámbito abierto a la búsqueda del conocimiento, a la crítica y a la disensión, como lugar del pensamiento y la palabra, nos obliga a pensar en ese desplazamiento de la ‘nación’ a la ‘mundialización’, de la unidad homogeneizadora de la ‘cultura nacional’ al pluralismo, de la identidad al despliegue de lo múltiple y diverso -que se conjunta a la vez que se dispersa.¹

Hacemos nuestra la tarea de defender el pensar crítico, la responsabilidad de la interrogación reflexiva que acompañe las praxis emancipatorias, la necesidad de acompañar con el conocimiento científico las transformaciones contemporáneas en todos los sectores y campos de la vida social e histórica.

El saber universitario, esto es el conocimiento que se actualiza constantemente y que se genera nuevo con la investigación, es una dialéctica permanente entre las ciencias (formales, naturales y sociales) y las humanidades. Es un ejercicio permanente de crítica e invención. El

saber universitario acompañó el proceso de producción de la modernidad, como forma de vida histórica y, al mismo tiempo, como un discurso que acompaña la producción de una conciencia crítica y autocrítica. La universidad, desde sus orígenes fue un lugar de discernimiento y de reflexividad acerca de la actualidad y sus proyecciones. En la actualidad vivimos, dijo Bolívar Echeverría, un «tiempo difícil para el saber universitario», especialmente para las ciencias sociales y de las humanidades. Vivimos el predominio de lo «light» que se encuentra extendido en el campo social y cultural y que parece abarcarlo todo. El predominio de la imagen, la emoción, la percepción inmediata sobre el pensamiento abstracto, la reflexión, la sistematicidad, es uno de los desafíos a transformar desde la FCSH y desde la Universidad.

El predominio del economicismo va acompañado, señor rector, de una «ilusión»: la de suponer que las únicas ciencias verdaderas son la física, la biología, la matemática, arrinconando a los otros discursos científicos como pertenecientes al campo de la mitología, de la retórica, de las ideologías políticas. Este hecho forma parte del programa de Boloña: subsumir la universidad a la tecnología, por tanto, reducir el conocimiento a los saberes prácticos, procedimentales, instrumentales, es decir, en definitiva, sujetar la universidad al mundo de las empresas y diseños globales, de los organismos institucionales internacionales, de las diversas globalizaciones neoliberales. Esto es, una renuncia a la dimensión propiamente humana de la cultura y la imaginación, una destrucción sistemática de las culturas y los pueblos.

El «abandono» de las humanidades y las ciencias sociales a escala global, es uno de los signos de nuestra contemporaneidad. Sin

¹ Carvajal, Iván, *Universidad Sentido y Crítica*, Quito, PUCE, 2016, pp. 10-11

embargo, nosotros creamos una Facultad de Ciencias Sociales y Humanas a contracorriente de la voluntad impuesta por el programa Boloña, el abandono de estas ciencias y saberes por el predominio del realismo tecnológico y económico va de la mano con los cuestionamientos a los valores republicanos. Es valorada la dimensión pragmática, la racionalidad técnica, la normalización jurídica como un valor en sí mismo, valoración dada por la comprensión burocrática y tecnicista del dominio técnico, digital, virtual, del mundo de la vida. Sin embargo, aunque la eficacia técnica sea cada vez más fina, compañeros, estudiantes, de la FCSH, sino está acompañado de la dilucidación filosófica, sociológica e histórica solo crea seres sujetos a la necesidad no a la libertad. La filósofa Martha C. Nussbaum, en su libro donde defiende la importancia cultural y política de las humanidades, la filosofía y las ciencias sociales, titulado *sin fines de lucro*, manifiesta:

Concebidas como ornamentos inútiles por quienes defienden las políticas estatales (a favor de la rentabilidad del capital) en un momento en que las naciones deban eliminar todo lo que no tenga ninguna utilidad para ser competitivas en el mercado global, estas carreras y materias pierden terrenos a gran velocidad... Es más, aquello que podríamos describir como el aspecto humanístico de las ciencias, es decir, el aspecto relacionado con la imaginación, la creatividad y la rigurosidad en el pensamiento crítico, también está perdiendo terreno en la medida en que los países optan por fomentar la rentabilidad a corto plazo mediante el cultivo de las capacidades utilitarias y prácticas, aptas para generar rentas.²

Nosotros, con la creación, ampliación y consolidación de la FCSH, decimos NO.

Hemos dicho no, con la inauguración de la carrera de Historia.³ Decimos no, con la pronta aprobación desde el vicerrectorado académico de la carrera de Filosofía.

Decimos no, con la aprobación de la carrera de Antropología⁴ en la DGA y el Consejo de Facultad. No vamos a renunciar a la imbricación entre imaginación, crítica y emancipación. Porque el único lugar donde se discute los fundamentos de las ciencias, de la conciencia social y pública, de los discursos sociales es la Universidad, y de modo privilegiado, la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Está lista la carrera de Geografía para entregar a la DGA. Hemos avanzado un 60 por ciento en la carrera de Arqueología. Nos hemos, también, propuesto crear la carrera de historia del Arte. Nosotros reconocemos al diálogo y la polémica como fuerzas creadoras de lo social. Entonces, ¿Cuál es el lugar que ocupa hoy la filosofía en los debates sobre lo contemporáneo? La filosofía se ocupa, entre otras cuestiones, por *interrogar* la estructura de la actualidad del pensamiento (¿en qué lenguajes conceptuales pensamos?), como de los discursos de la ciencia, de la política y del arte. Este preguntar no es una inquietud de los sucesos que reportan los diarios, las redes sociales, sino, aquello que hace que lo contemporáneo sea posible, de sus acontecimientos, de sus devenires, así como de sus posibles pasados, esto es, preguntar por sus condiciones. Es un preguntar por la actualidad, y al mismo tiempo por la posibilidad misma del pensamiento. El discurso reflexivo es una inquietud activa por la actualidad, aunque las investigaciones que se realizan describan los modos de construcción de los conceptos políticos en el siglo

² Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de Lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz. pp. 20-21

³ El primer semestre de la carrera de Historia se ofertó en el período académico 2024-2024

⁴ Tanto la carrera de Antropología como la de Filosofía fueron inauguradas en el período académico 2025-2025

XIX, o narren los conflictos de las alteridades en la construcción de la modernidad capitalista. Interroga lo actual, pues, las ciencias sociales hacen posible reconocer que el presente está hecho de muchas sedimentaciones históricas, de aceleraciones temporales diversas, de superposiciones de proyectos, de conflictividades que se yuxtaponen.

Nosotros reconocemos que la interrogación como vehículo es una fuerza cuya posibilidad de quebrar evidencias es un acto crítico. Pues, como nos recuerda el filósofo Etienne Balibar, las evidencias, son el terreno de sustento de las ideologías y sus prácticas de legitimación de los poderes, puesto que una evidencia «está constituida por prácticas y teorías que suponen todo un sistema de conceptos, una ‘concepción del mundo’, una ontología. Son disposiciones del pensamiento incorporadas a la percepción y a la intuición intelectual».⁵ Las evidencias, que forman el horizonte familiar que otorga lo cotidiano, son construcciones históricas, por tanto, sedimentaciones que provienen de procedencias heterogéneas y de ritmos múltiples de racionalizaciones, de estrategias de vida, de producción de saber y de subjetivaciones. La evidencia, como historia naturalizada, debe ser desmontada, desalojada de su insensible presencia cotidiana. Al ser una fuerza invisible, no perceptible, la evidencia, sin embargo, opera en la cotidianidad la reactualización de las categorías históricas en forma de prácticas y retóricas cotidianas. Hace vivir un fundamento, que, al no ser interrogado, se corporiza, se objetiva en institución, y se silencia como su fuese una naturaleza irremediable.

Entonces, que hacen las ciencias sociales, las humanidades, sino preguntarse por la actualidad. ¿Cómo enfrentar la velocidad, la aceleración, los sentidos espurios del mundo de la artefactualidad? ¿Cómo describir el

nihilismo activo que hace imposible la experiencia de lo trágico, de lo histórico? ¿Cómo comprender la operatividad de los estados de excepción en las democracias contemporáneas cada vez más presente? ¿Cuál es la naturaleza de la soberanía política en una edad del mundo que se comprende a sí mismo como global? ¿Cómo ser cosmopolíticos sin renunciar a lo propio, a lo local, a lo nacional? La actualidad está fabricada por la inmensa selva de los dispositivos técnicos, que, construyendo un mundo biopolítico, impone un principio de selección antropológico. Incluso la emoción, aparentemente como respuesta natural, inmediata a la percepción de las cosas, por razones técnico-instrumentales, se ha convertido en espectáculo, en emoción programada, en abstracción digitalizada. ¿Desde qué herramientas teóricas podemos describir, mostrar, explicar, los mundos virtuales? ¿Existe la actualidad? ¿En el reino del cibernético capitalismo cuáles son los rostros de la emancipación? La actualidad nos llega desde una hechura tecnoficcional que promueve valores, disfrazados de emociones, de derechos políticamente correctos administrados desde una institucionalidad estatal, o no estatal, transnacional operada digitalmente.

Uno de los desafíos de la FCSH es recuperar la dimensión crítica, polémica, destructora de los lenguajes normalizadores de los Estados, de los discursos de las instituciones globales. El desafío teórico es un componente básico de la vida de nuestra facultad. No es un lujo, sino una necesidad de sobrevivencia política y cultural. La teoría es una herramienta para la polémica creativa. En este sentido, la Facultad tiene el desafío de constituirse en un espacio de reflexión, de investigación, de formación, se inserta en la complejidad del mundo contemporáneo, y por este motivo, debe convertirse en un lugar de la interrogación, del cuestionamiento sin descuidar la tarea de construir y de responder a los desafíos actuales. Por tanto, nuestra tarea es interrogar la condición humana de la

⁵ Balibar, Etienne, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires: Nueva visión, 1995, pp. 88

que formamos parte. No podemos solamente observar la inmediatez a la que nos somete el gobierno de los mercados, de los económicos a los culturales, sino constituírnos en una voz, en múltiples voces, capaces de proponer cambios profundos desde un espíritu democrático que reconozca la diversidad y la multiplicidad que somos. Defender la democracia no es posible sin el desarrollo de la criticidad, del espíritu científico, de la polémica científica y política.

Para acompañar esta propuesta hemos invitado a pensadores que delinean al horizonte crítica en varios lugares del mundo. Recordemos algunos nombres: David Harvey, Roberto Follari, Edgardo Castro, Alberto Constante, Ticio Escobar, Rita Segato, Andrés Guerrero, Iván Carvajal, Marek Thurnner, Jorge Cañizares, Elías Palti, Ricardo Espinosa Lolas, Eduardo Kingman, Mireya Salgado, Valeria Coronel, entre otros...

La universidad es el único lugar social donde la pregunta por el fundamento se convierte en una pregunta por la vida humana, por las formas de vida sociales e históricas, y por la vida natural. Ese preguntar es uno de los centros de la FCSH. Ir al fundamento como necesidad ontológica acompaña la formación de los profesionales en nuestras carreras de Sociología, Trabajo Social, Ciencia Política, y desde el próximo semestre de Historia. No hay actividad humana sin significado, sin sentido. Esto hace que la Facultad sea un espacio donde debe

predominar las polémicas de la razón, la discusión de las metodologías y de las construcciones técnicas, como de diseccionar en las visualidades y de las texturas artísticas las memorias históricas de las que estamos hechos. El *ethos* de la Facultad es la razón que se polemiza a sí misma en la investigación (inicialmente en las tesis de grado, continuando con las investigaciones), capaz de aprehender de las experiencias concretas, efectivas, de las prácticas, de las disciplinas y de los saberes en sus múltiples modos de materialización, ya sea en prácticas de resistencia, en obras de arte, en diagnósticos sociales...

En este contexto defenderemos la *gratuidad* de la educación pública. Gratuita, como un derecho humano fundamental, y la importancia de lo público como espacio y lugar social de la libertad del pensamiento y de la creatividad, de la polémica científica, epistémica, cultural y política. Esto nos compromete a defender la *autonomía universitaria*, el cogobierno y el pluralismo, sin lo cual la creatividad y la reflexividad no es posible. Lo público como espacio de lo universal, de los derechos y de las libertades, la multiplicidad y de las diferencias, de la discusión de las problemáticas más urgentes y necesarias en el actual cambio de la condición humana.

Como FCSH, señor rector, hacemos un llamado a la polémica contra toda forma de discriminación, exclusión, desigualdad y silencio.

Gracias

Instrucciones para las y los autores

1. Enfoque y alcance

CIENCIAS SOCIALES, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, es una publicación académica de la Universidad Central del Ecuador, con sede en Quito, editada desde el año de 1976 que mantiene una periodicidad anual.

CIENCIAS SOCIALES está dirigida a la comunidad académica nacional e internacional, cuyo propósito es cumplir con el rol institucional y pedagógico de promoción y desarrollo del conocimiento en el área de las Ciencias Sociales y Humanas, vista desde una perspectiva amplia y multidisciplinaria. El objetivo de la Revista es contribuir a la academia a través de investigaciones resultantes de procesos de análisis, reflexión y producción crítica sobre la condición contemporánea.

Recibimos artículos inéditos en español y portugués.

CIENCIAS SOCIALES está formada por secciones arbitradas, y utiliza el sistema de evaluación externa por expertos (*peer-review*), bajo la metodología de pares ciegos (*double-blind review*), conforme las normas del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (*Latindex*).

Los artículos recibidos para las secciones arbitradas se someten al proceso que se detalla a continuación:

1. El sistema arbitral será realizado por un grupo de expertos independientes, bajo la supervisión del Consejo Editorial. Los artículos idóneos pasan a una revisión a través del sistema arbitral “doble ciego”, donde expertos, siempre con un grado académico igual o superior al del autor del artículo revisado, de forma anónima dan fe de la calidad académica del artículo y presentan su recomendación a través del informe de evaluación dispuesto para ello.
2. Los lectores de manera anónima determinan si el artículo es: a) *Publicable*; b) *Publicable con ajustes* o; c) *No publicable*.
3. En caso de que los resultados de los evaluadores pares sean contradictorios entre sí, se solicitará una tercera opinión que será dirimente.
4. Los resultados del proceso de arbitraje son inapelables en todos los casos.
5. Una vez finalizado este proceso, la revista comunica a todos los autores las decisiones y los informes de los pares evaluadores.
6. Durante todo el proceso de evaluación de pares ciegos se garantiza objetividad, transparencia e imparcialidad.

2. Secciones de la Revista

La Revista Ciencias Sociales tiene cuatro secciones fijas:

Dossier — *Sección arbitrada*. Está formada por un mínimo de 4 y un máximo de 8 artículos, cuya convocatoria y preselección estará a cargo de los/as coordinadores/as del **Dossier Temático** en conjunto con el Consejo Editorial (interno) de la Revista.

Cada artículo debe tener una extensión entre 6 mil a 8 mil palabras, considerando el cuerpo del artículo así como las citas al pie y la lista de referencias.

Entrevista — *Sección no arbitrada*. Constituyen un espacio para presentar un artículo en formato entrevista temáticas y biográficas. Está enfocado para conocer a profundidad a académicos o figuras relevantes para las ciencias sociales. Incluye diálogos entre dos o más académicos sobre un tema específico. Tiene una extensión de hasta 5 mil palabras.

Coyunturas/Temas — *Sección arbitrada*. Aborda temas contemporáneos, actuales, analizados bajo el prisma de las ciencias sociales. Cada artículo debe tener una extensión entre 4 mil a 6 mil palabras, considerando el cuerpo del artículo como las citas al pie y la lista de referencias.

Reseñas — *Sección no arbitrada*. Constituye un espacio para realizar comentarios críticos a la literatura contemporánea de las ciencias sociales. Los criterios que se consideran son la actualidad del libro reseñado y la influencia dentro del ámbito de las Ciencias Humanas. Las reseñas son evaluadas por el Comité Editorial, que determinará su publicación y deben tener carácter inédito. Tienen una extensión entre 800 a 1 200 palabras.

3. Normas para citas y referencias

La Revista *Ciencias Sociales* se acoge al Manual de Estilo APA, séptima edición. En el caso de los resúmenes, la extensión máxima es de 200 palabras, en 2 idiomas (inglés y español) y debe ser presentado juntamente con el artículo propuesto.

4. Políticas antiplagio

Para garantizar la originalidad de los artículos que llegan a la revista, se utilizará mecanismos para prevenir el plagio.

La responsabilidad del contenido de los artículos publicados en Ciencias Sociales – Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas es exclusiva de los autores.

5. Licencia y derechos de autor/a

Los autores conservan todos los derechos de publicación del artículo y conceden a la *Revista Ciencias Sociales* una licencia no exclusiva, intrasferible y sin regalías por duración ilimitada para su reproducción, distribución y comunicación pública a nivel mundial bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY NC 4.0)

6. Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

ISSN: 2528-7761

ECUADOR Debate 127



Deuda externa

ABRIL | 2026



Revista Ecuador Debate:

www.caapecuador.org/revista-ecuador-debate

Información, suscripciones y ventas:

revistaed@caapecuador.org | (593-2) 2522-763

Publicaciones anteriores

Violencias que capturan

Diciembre 2025

126

Cartografías culturales

Agosto 2025

125

COYUNTURA

Ecuador por voluntad dentro del corolario Trump

Grace Jaramillo

Conflictividad noviembre 2025 - febrero 2026

Observatorio de Conflictividad socio-política (CAAP)

TEMA CENTRAL

Enfrentando las deudas eternas desde el Sur

Miriam Lang, Alberto Acosta y Esperanza Martínez

Deudas invisibles: un enfoque económico feminista y ecológico sobre las deudas desde abajo

Corinna Dengler

El saqueo de la deuda como freno del desarrollo

Rodolfo Bejarano

Deuda, soberanía monetaria y desdolarización: reconstruyendo una agenda de autonomía regional

Jorge Luna

Lecciones de Galápagos en el nuevo ciclo de canjes por naturaleza

Pablo José Iturralde

DEBATE AGRARIO

Modernización e identidad étnica

Manuel Chiriboga

ANÁLISIS

Del Sí al Yasuní al *No* a la Constituyente:

conciencia ambiental e impopularidad del actual gobierno

Carlos Larrea y Malki Sáenz

Autoritarismo de derechas en Ecuador:

un análisis de Twitter durante el paro nacional de 2022

Javier Sangacha Robalino

RESEÑAS

Murmullos desde abajo: Turismo comunitario y (otras) iniciativas ecuatorianas de economías alternativas en perspectiva

Cristina Cielo

Agriculturas familiares campesinas en los Andes.

Entre las múltiples crisis y la transformación

Melissa Ramos Bayas



EDITORIAL UNIVERSITARIA

Esta revista
científica se terminó de
diseñar y diagramar en el mes
de julio de 2026 en los talleres
de Editorial Universitaria —se usó
como tipografía base Ibarra Real
Nova 12-14— siendo rector de la Uni-
versidad Central del Ecuador el Dr.
Patricio Espinosa del Pozo Ph. D.
y directora de Editorial Uni-
versitaria la MSc. Francis
Vanegas Wong.



El propósito del dossier «Filosofía y sociedad. El lugar del pensamiento reflexivo en el siglo XXI» es contribuir a la tarea de aprehender nuestro siglo en conceptos. En ese sentido, se piensa a sí mismo como una intervención filosófica. Todos los artículos y diálogos abordan o problematizan alguno o varios de los aspectos que previamente han sido mencionados como decisivos para nuestra particular circunstancia en este siglo XXI. Ninguno trata de interpretar el presente asumiendo rígidamente las categorías, sino que reconocen que la filosofía no puede pensar hoy con nociones que estabilicen el mundo, sino con conceptos que interroguen las condiciones mismas bajo las cuales los términos de los que nos valemos se han vuelto problemáticos.

