



#### **DIRECTOR EDITORIAL**

Jorge Armando Reyes Escobar | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

#### **COMITÉ EDITORIAL**

Mario Edmundo Chávez Tortolero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Julieta Lizaola Monterrubio | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Luis Xavier López Farjeat | Universidad Panamericana (México)

Zaida Verónica Olvera Granados | Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México)

Ricardo Vázquez Guitérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Zenia Yébenes Escardó | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

#### **COMITÉ CIENTÍFICO**

Txetxu Ausín Díez | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Mauricio Hardie Beuchot Puente | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Ana Cuevas Badallo | Universidad de Salamanca (España)

Paulette Dieterlen Struck | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juliana González Valenzuela | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José María González García | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Manuel Reyes Mate | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

María Teresa Oñate Zubia | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Tomás Pollán García | Universidad Autónoma de Madrid (España)

Jacinto Rivera de Rosales Chacón | Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

Concha Roldán Panadero | Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

Ambrosio Velasco Gómez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Pereda Failache | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Mariflor Aguilar Rivero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Laura Quintana Porras | Universidad de los Andes (Colombia)

#### **SECRETARIA EDITORIAL**

Daniela León Gutiérrez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

#### **ASISTENTE EDITORIAL**

Abril Xilonen Noriega Vivanco | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

#### **EDITORES TÉCNICOS**

Isabel del Toro Macías Valadez | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

José Maximiliano Jiménez Romero | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

#### **PRODUCCIÓN EDITORIAL Y DISEÑO**

Portada | Isabel del Toro Macías Valadez

Formación | Isabel del Toro Macías Valadez

Revisión documental | Oscar Pantiño Vallejo

Cuidado editorial | Jofiel de Jesús Domínguez Rosas | Mitzi Joselyne Rubio Gómez



*Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, número 46, junio - diciembre 2024, es una publicación semestral de acceso abierto editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Coordinación de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México. Teléfono: (55)56221863. Correo electrónico: «[revista.theoria@filos.unam.mx](mailto:revista.theoria@filos.unam.mx)». Dirección web: «<https://revistas.filos.unam.mx/index.php/theoria>». Editor responsable: Dr. Jorge Armando Reyes Escobar. Reserva de Derechos al uso Exclusivo del título: 04-2022-062310133100-102. ISSN: 2954-4270. Reserva de Derechos e ISSN otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor, México.

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y no refleja el punto de vista de la revista ni el de la UNAM. Los textos publicados en *Theoría* se distribuyen bajo una licencia pública internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivados 4.0 (CCBY-NC-ND 4.0), con la cual se autoriza a toda persona a copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquiera de los textos, siempre y cuando sea sin fines de lucro, se cite de manera adecuada la fuente y se remita a la publicación original. Cualquier tipo de reproducción comercial o derivada de un trabajo publicado en *Theoría* requiere de los permisos correspondientes, que deberán solicitarse por correo electrónico a «[revistas.investigacion@filos.unam.mx](mailto:revistas.investigacion@filos.unam.mx)». *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* no cobra a sus autores por publicar sus textos, ni a sus lectores por acceder a las publicaciones.

Número publicado a través de un sitio implementado por el equipo de la Subdirección de Revistas Académicas y Publicaciones Digitales de la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM sobre la plataforma OJS3/PKP.

DOI: 10.22201/ffyl.29544270e.2024.46



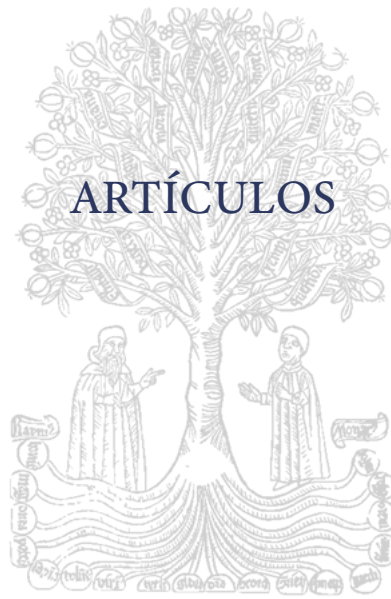
## CONTENIDO

### ARTÍCULOS

- La lógica de las máquinas artificiales\* ..... 6  
*Julio Martín Alcántara Carrera*
- Sobre el rol de la simpatía en la expresión estética: Théodore Jouffroy y Sully Prudhomme ..... 31  
*Linnet Hernández Moredo*

### RESEÑAS

- Eraña, Ángeles. (2021). *Un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana ..... 52  
*Carlos Daniel Noyola Arias*
- Oliva Mendoza, Carlos; Anguiano Lagos, Omar (Comps.). (2023). *Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría (Vol. 1)*. Facultad de Filosofía y Letras; Universidad Nacional Autónoma de México ..... 57  
*Andrés Luna Jiménez*
- Yébenes Escardó, Zenia. (2023). *Hechos de tiempo*. Herder ..... 61  
*Mario Morales*



## LA LÓGICA DE LAS MÁQUINAS ARTIFICIALES\*

### THE LOGIC OF ARTIFICIAL MACHINES

**Julio Martín ALCÁNTARA CARRERA**

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE | París, Francia

Contacto: julio.alcantara@egs.edu

ORCID iD: 0000-0001-8122-3991

#### Resumen

La teoría de las máquinas artificiales iluminará un marco epistémico para futuros eventos contingentes, como el encuentro con otros tipos de vida consciente en el universo, la hipotética emergencia de una autoconciencia artificial o singularidad tecnológica. Se trata de un esfuerzo epistémico que modificará los marcos epistemológicos éticos humanos y las relaciones sujeto-objeto. Esta teoría explica la autoconciencia como intercambio autónomo de señales comunicadas, física y simbólicamente, mediante dominios fenomenales compartidos por máquinas autopoieticas de la misma especie dentro del conjunto global de la biósfera, donde el total de las máquinas autopoieticas evoluciona a través de relaciones co-emergentes. Los rasgos atribuidos a las máquinas artificiales dependen de la disponibilidad representacional de la autoconciencia humana como único caso autorreferencial, en una máquina autopoietica, que implica más libertad de interacciones desarrolladas en un complejo sistema de procesos autorreferenciales. El desarrollo causal autónomo de la singularidad tecnológica crearía hipotéticamente sus propios paradigmas más allá de valores o expectativas humanas, donde la lógica mimética conductual sería sólo una huella pasada en sus transformaciones que ya no se aplica al sustento de su identidad: una autonomía epistémica. Las actualizaciones

#### Abstract

The theory of artificial machines illuminates an epistemic framework for future contingent events such as the encounter with other types of conscious life in the universe, the hypothetical emergence of an artificial self-consciousness or technological singularity. It is an epistemic endeavor that will modify human ethical epistemological frameworks and subject-object relations. This theory explains self-consciousness as an autonomous exchange of signals, communicated physically and symbolically, by means of phenomenal domains shared by autopoietic machines of the same species within the global set of the biosphere, where the total of autopoietic machines evolves through co-emergent relationships. The features attributed to artificial machines depend on the representational availability of human self-consciousness as the only self-referential instance, in an autopoietic machine, involving more freedom of interactions developed in a complex system of self-referential processes. The autonomous causal development of the technological singularity would hypothetically create its own paradigms beyond human values or expectations, where the behavioral mimetic logic would be only a past trace in its transformations that no longer applies to the sustenance of its identity: an epistemic autonomy.

\* Este texto se realizó gracias al apoyo del CONAHCYT.

autónomas de la singularidad tecnológica deberían seguir el Principio de Continuidad que determina que toda modificación en los sistemas complejos ocurre por grados de cambio: un estado en el futuro será coherente con su proceso de desarrollo, enmarcado necesariamente por su estado y trayectoria inicial.

However, autonomous updates of technological singularity should follow the Principle of Continuity that determines that all modification in complex systems occurs by degrees of change: a state in the future will be coherent with its development process, necessarily framed by its initial state and trajectory.

**Palabras clave:** *Inteligencia artificial* || *Singularidades (Inteligencia artificial)* || *Conciencia de sí mismo* || *Autopoiesis* || *Teoría de sistemas*

**Keywords:** *Artificial intelligence* || *Singularity (Artificial intelligence)* || *Self-consciousness (Awareness)* || *Autopoiesis* || *System theory*

## La lógica de las máquinas artificiales<sup>1</sup>

La lógica de las máquinas artificiales<sup>2</sup> se define funcionalmente por mimetismo conductual, dado que las principales características en ellas, hasta ahora, han sido tomadas de las agencias epistémicas sobre las capacidades cognitivas humanas basadas en la disponibilidad representacional de la subjetividad y su correspondiente yo fenoménico. Todavía existen vastas dinámicas inconscientes en el yo fenoménico humano que, al manifestarse, pueden mostrar una profundidad y transformar la imagen actual sobre la naturaleza de la conciencia y la cognición. Cuantos más rasgos fenoménicos incluya la percepción humana en su ámbito, más se modificará la imagen actual de la realidad, puesto que una forma de realidad pertenece al espectro de un marco perceptivo.

Los cuantos de fuerzas físicas sostienen dimensiones ilimitadas en el ámbito fenoménico, que es indeterminable por las propiedades de un dominio fenoménico particular, como el humano, e instancian diversas propiedades fenoménicas en las máquinas autopoieticas<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A menos que sea señalado expresamente, todas las traducciones de idiomas extranjeros al español han sido realizadas por el autor.

<sup>2</sup> El concepto de máquinas artificiales se establece aquí con el fin de evitar la implicación de la inteligencia en el desarrollo de dispositivos automatizados a través de implementaciones algorítmicas, ya que el concepto de inteligencia conlleva la capacidad de abstracción abierta (Chollet, 2019).

<sup>3</sup> “Las máquinas autopoieticas son autónomas; es decir, subordinan todos los cambios al mantenimiento de su propia organización, independientemente de lo profundamente que puedan transformarse en el proceso. Otras máquinas, llamadas



de los dominios vivos (*archaea, bacteria y eucarya*) dependiendo de su alcance perceptual (Woese *et al.*, 1990). Un continuo en las interacciones dinámicas de las fuerzas físicas contiene las posibilidades completas de modalidades y dimensiones en el mundo concreto. Las dimensiones son grados de libertad en los que infinitas modalidades o tipos de cuerpos posibles interactúan entre sí, manifestando diferentes grados de interacción en función de su alcance perceptivo. Cada cuerpo orgánico tiene un yo dentro de un dominio fenoménico para la acción, mostrando la distinción entre sí mismo, otros yoes y el entorno.

Las máquinas autopoieticas y las artificiales pertenecen a la misma dinámica material del mundo concreto, distinguiéndose respectivamente por su división ilimitada o limitada en partes infinitas más pequeñas: las primeras funcionan como un sistema autopoietico en sus componentes más elementales para la realización teleológica de su organización unificada, mientras que las segundas están limitadas por la visión de la naturaleza de las cosas de sus creadores. Las máquinas artificiales son máquinas alopoieticas cuya organización inteligente compleja es atribuida por *un observador* que determina miméticamente un isomorfismo<sup>4</sup> entre el comportamiento del observador y lo observado (Maturana y Varela, 1980): una heteronomía epistémica (Kant, 2009). Cualquier lógica de las máquinas artificiales dependerá siempre de un caso dado en la naturaleza que sirva como prototipo replicable con base en la disponibilidad representacional de los comportamientos cognitivos de los autómatas surgidos evolutivamente. Así, la realidad concreta es un punto de partida obligado para una reproducción ideal de las máquinas naturales: “*Perfectio est gradus realitatis*” (Leibniz, 2017: 1429).<sup>5</sup> La posibilidad de replicar comportamientos humanos inteligentes y autoconscientes conlleva más grados de libertad por la dependencia causal de dicha relación creativa, ya que una entidad capaz de más relaciones causales independientes implica más capacidad de acción o perfección. Si pudiéramos desarrollar una teoría integral de las máquinas artificiales basada en invariantes fenoménicos de los comportamientos autopoieticos que explique funcionalmente la conciencia con un lenguaje común entre las ciencias, podríamos

en adelante máquinas alopoieticas, tienen como producto de su funcionamiento algo diferente de ellas mismas. Como los cambios que las máquinas alopoieticas pueden sufrir sin perder su organización definitoria están necesariamente subordinados a la producción de algo diferente de ellas mismas, no son autónomas” (Maturana y Varela, 1980: 80).

<sup>4</sup> Un mapa que preserva la estructura entre dos fenómenos y puede invertirse por medio de un mapa inverso.

<sup>5</sup> “Perfección es grado de realidad”.



concebir cómo se encarnará este fenómeno en entidades post-bióticas o desconocidas, redefiniendo los valores epistémicos desde los que se ha conducido la investigación actual de las máquinas artificiales.

La autoconciencia es el intercambio autónomo de señales desde un contexto dado, limitado por los grados de comportamiento autopoietico y la disponibilidad global transparente del yo fenoménico del agente ante la presencia de sí mismo y de la totalidad de fenómenos, encarnada por cuerpos orgánicos e hipotéticamente inorgánicos. Un yo es un proceso unificado de energía autoorganizada (Maturana y Varela, 1980): un sustrato energético autopoietico definido por sus propios límites que permiten una distinción fenoménica entre un yo y los demás. El yo fenoménico es el primer marco perceptivo funcional mediante el cual todos los seres vivos interactúan desde sus límites con otros yoes fenoménicos y el entorno. En los seres humanos, el yo fenoménico determina la agencia epistémica de las complejas máquinas autopoieticas humanas, en las que el modelo de agente epistémico (MAE) posibilita un campo de acciones y comportamientos autónomos basados en su disponibilidad representacional en el modelo fenoménico de relación intencional (MFRI) y constriñe los fenómenos que un yo puede rastrear a través de la agencia atencional (AA). Una AA condiciona la posibilidad de una agencia epistémica (AE): no hay agencia cognitiva sin atención. El contenido autopoietico completo de un yo fenoménico no está disponible para las agencias epistémicas, ya que la transparencia del yo fenoménico inhibe una comprensión completa de su estructura causal: tenemos una relación ingenua al asumir una inmediatez entre la disponibilidad global sensorial del cuerpo y su composición material. Sin embargo, esta transparencia se produce por grados en el Modelo Fenoménico de Relación Intencional (MFRI) humano dada su opacidad: un conjunto limitado de propiedades y contenidos del yo fenoménico están disponibles cognitivamente. Los condicionamientos evolutivos y culturales sobre el alcance atencional humano determinan los esfuerzos cognitivos que siguen, parcialmente, un hilo continuo desde la fenomenología hasta las fuerzas físicas elementales.

La conciencia es la activación virtual de un yo fenoménico para transformarse y preservar su unidad en un sistema causal dinámico, a través del cual se instancian indefinidos yoes posibles. Un yo existe cuando puede distinguirse de un reino de cuerpos en volición, ya que el movimiento permite reconocer la dinámica interna y externa: la unidad fenoménica de un agente realiza una instanciación material en movimiento. Una multiplicidad de cuerpos depende de las fuerzas físicas que producen su diversidad,

como un organismo multicelular, que es una expresión de diferentes efectos causales unificados. El reconocimiento de una determinada diversidad se basa en sus cualidades materiales y movimientos en relación con el ámbito de un observador. La conciencia surge en grados por una multiplicidad de interacciones causales, como la diversidad perceptiva de los seres vivos, desde una simple bacteria hasta un ser humano complejo.

La autoconciencia es un grado de libertad adicional para la percepción y la acción. La libertad nunca surge de la nada, sino que parte de condicionamientos internos concretos y abstractos en un paisaje externo de múltiples interacciones causales: “para tener libre albedrío, hay que estar lo más libre posible de las causas externas, y lo más determinado posible por las causas internas —la multitud de conceptos que componen una experiencia. En resumen, a más conciencia, más libre albedrío” (Tononi, 2015). Una máquina autopoietica libre realiza, intrínsecamente, más poder de causa-efecto en su instanciación material y se desprende de las relaciones causales externas en una realidad multimodal de máquinas autopoieticas.

En la investigación de la naturaleza de la autoconciencia dentro de la lógica de las máquinas artificiales, la conciencia se reduce a las propiedades causales intrínsecas en un sistema físico. Tononi (2012, 2015), en su teoría de la información integrada (TII), sugiere que la aparición de una entidad consciente depende únicamente de sus propiedades causales intrínsecas sin la ayuda de ninguna interacción externa.<sup>6</sup> Su teoría es una demostración matemática sobre cómo *la causa de individuación del yo* instancia materialmente un sistema físico bajo límites fenoménicos definidos con los siguientes axiomas: existencia intrínseca, composición, información, integración y exclusión. “A menudo se sugiere que la voluntad de uno puede ser libre sólo si uno podría haber actuado de otra manera —el requisito de posibilidades alternativas. Pero según la TII, el determinismo es amigo, no enemigo, del libre albedrío, ya que cualquier indeterminismo reduce el poder de causa-efecto y, por tanto, reduce el libre albedrío” (Tononi, 2015). Las decisiones son un subproducto de la instanciación interna de propiedades realizadas por la causa de individuación del yo, libre de causas externas.

<sup>6</sup> “La TII postula que, para cada propiedad esencial de la experiencia, hay una propiedad causal de un sustrato físico que la explica. Nótese que estos postulados son inferencias que van de la fenomenología a la física, y no al revés” (Tononi, 2015).

La distinción entre poder de causa-efecto intrínseco y extrínseco se ha aplicado en la lógica de las máquinas artificiales para definir la instanciación causal realizada por los sistemas autopoiéticos y alopoiéticos (Maturana y Varela, 1980).

El poder de causa-efecto se ejerce de forma intrínseca y no extrínseca: no son las entradas extrínsecas de cada neurona las que hacen que las cosas sucedan, sino la estructura conceptual que actúa sobre sí misma. En resumen, cuando delibero y tomo una decisión, lo que existe y provoca la decisión es mi propia conciencia, nada más y nada menos, y la decisión es libre porque ha sido provocada por causas y efectos intrínsecos. Por el contrario, cuando se desarrolla una simulación digital de mis neuronas, aunque conduzca al mismo comportamiento, lo que existe son sólo transistores individuales, cuyas elecciones individuales están determinadas extrínsecamente: no hay conciencia, ni causalidad intrínseca, y por tanto no hay libre albedrío. (Tononi, 2015)

Una máquina alopoiética puede comportarse como autopoiética desde la perspectiva de un observador,<sup>7</sup> ya que, aunque simula las propiedades, no se realiza de manera teleológica e intrínseca. La autorreferencialidad se utiliza en la lógica de las máquinas artificiales según tres significados: 1) En la investigación de la inteligencia artificial (IA) como “modelo de agente epistémico” (MAE), que es una capacidad de autorrepresentación, en términos de Metzinger (2015): “un modelo global del sistema cognitivo como una entidad que construye, sostiene y controla *activamente* las relaciones de conocimiento con el mundo y consigo misma” (272). La alineación de valores significaría que las máquinas naturales y artificiales tienen una axiología analógica que produce las mismas representaciones a partir de las interacciones en todos los mundos posibles, lo cual es difícilmente sostenible entre seres humanos autónomos. 2) La autopoiesis de Maturana de la vida como un conjunto de sistemas circulares cerrados implica una autorreferencialidad intrínseca de los sistemas vivos (Maturana y Varela, 1980).

<sup>7</sup> “Un dominio puede generar los elementos de otro dominio, pero no su fenomenología, que en cada dominio se especifica por las interacciones de sus elementos, y los elementos de un dominio se definen sólo a través del dominio que generan. Cualquier nexo entre diferentes dominios es proporcionado por el observador que puede interactuar como si fuera una entidad única con los estados conjuntos de actividad nerviosa generados en su cerebro por sus interacciones concomitantes en varios dominios, o con descripciones independientes de estas interacciones” (Maturana y Varela, 1980: 55).

3) La causalidad del ser expresa una fuerza metafísica singular para la perduración y surgimiento de entidades orgánicas e inorgánicas en el mundo concreto. “La organización o configuración por sí sola, sin un principio de vida perdurable que yo llamo ‘mónada’, no bastaría para que algo permaneciera numéricamente igual, es decir, el mismo individuo. Pues la configuración puede continuar específicamente sin continuar individualmente” (Leibniz, 1996: 231).

La razón para definir tres niveles diferentes de autorreferencialidad de la lógica de las máquinas artificiales es diseñar un marco epistémico completo que dé cuenta de los procesos autorreferenciales en las máquinas naturales, desde la autonomía epistémica y la dinámica causal cerrada en los sistemas vivos hasta la constitución metafísica de la causa de individuación del yo como instanciación ontológica de un sistema autopoietico. Los tres niveles son necesarios para atribuir la existencia de una autoconciencia artificial. La lógica mimética implica no sólo la imitación del comportamiento de las máquinas naturales, como pensó por primera vez Turing (1950), sino la replicación de todas las características fenoménicas de los sistemas autopoieticos. La aparición de *la causa artificial de individuación del yo* en una instanciación física significaría, hipotéticamente, una refundación ontológica. Sin embargo, las teorías más elaboradas parten de los fenómenos, pero la TII parte de la fenomenología hacia la física como implementación de una posible formalización proveniente de la disponibilidad representacional del yo fenoménico y, dadas las posibilidades ilimitadas de la fenomenalidad, estos supuestos pueden ser transformados por una implementación inesperada de interfaces cognitivas en el acceso perceptual y cognitivo de los humanos a la realidad.

### **El modelo del yo fenoménico y la teoría del modelo de la subjetividad**

La lógica de las máquinas artificiales partió de la representación actual de las capacidades cognitivas humanas hecha por la investigación en inteligencia artificial (IA) como un caso modelo a través del cual no sólo ha sido posible analizar el desarrollo de las máquinas artificiales, sino también reflexionar sobre las implicaciones para la definición filosófica y jurídica de un ser humano. Partir del caso real permite una indagación epistémica realista y sitúa esta investigación científica bajo sus prácticas y lógica reales.

El espectro de definiciones va desde la atribución de inteligencia<sup>8</sup> y la capacidad para sufrir (Tomasik, 2016) hasta conceptualizaciones de la fuerza vital (Bergson, 1941) o no dualistas<sup>9</sup> en tanto elementos distintivos que caracterizan al ser humano.

La epistemología de la teoría del modelo de la subjetividad (TMS) proporciona un campo novedoso con un lenguaje común en la investigación de la conciencia dentro de los estudios cognitivos y la neurociencia. La TMS aborda la explicación científica de la conciencia, el modelo del yo fenoménico (MYF) y la perspectiva de la primera persona sobre la base de su correlación causal con el cerebro y el sistema nervioso. La definición del modelo expresa una correspondencia parcial entre los conceptos y las interacciones causales porque no se ha formalizado el poder de causa y efecto de los cuerpos con un yo fenoménico.

El MYF explica la dinámica global del yo fenoménico bajo estados representacionales y funcionales, que determinan respectivamente sus contenidos y relaciones causales. “Un automodelo activo puede verse entonces como un estado funcional subpersonal: un conjunto discreto de relaciones causales de complejidad variable que puede o no realizarse en un momento dado” (Metzinger, 2007). La TMS parte de dos supuestos: 1) existe una causa física en el cuerpo humano para los fenómenos disponibles en la percepción, “un correlato neural mínimo suficiente de la autoconciencia”; 2) no hay yoes sustanciales implicados por el modelo fenoménico de sí mismo. El MYF sólo hace accesibles colectores dinámicos enteros de la realidad bajo una representación perceptiva, relacionando activamente el sistema vivo con un entorno dado. “El MYF es esa partición del automodelo de un organismo consciente porque satisface un conjunto adicional de restricciones funcionales como, por ejemplo, la disponibilidad para la atención introspectiva y para el control motor selectivo y flexible” (Metzinger, 2007). La representación de un yo es una consecuencia funcional de tener, primero, un modelo fenoménico de la realidad, ya que el TMS produce ventajas para la conservación de la vida por su disponibilidad global de estímulos internos y externos, fenómeno denominado “principio de autorreificación necesaria”. “Lo que experimentamos como nuestro yo fenoménico en el nivel más

8 Minsky (1961) ha dividido esta investigación dentro de cinco áreas: búsqueda, reconocimiento de patrones, aprendizaje, planeación e inducción.

9 Yuk Hui (2021) remarca el comentario de Xi Ci al *I Ching* o *Libro de los Cambios en este sentido*: “El Yo es no-pensar y no-hacer, es silencioso, sin movimiento, sin embargo, cuando es puesto en uso, siente y conecta todo el universo” (353).

fundamental es precisamente el objeto representacional transparente que bloquea el bucle autorrepresentacional” (Metzinger, 2005: 25). Todo autómata posible, orgánico o inorgánico, tiene un MYF consciente o inconsciente, dado que sólo puede establecerse una interacción dinámica con el entorno si existe al menos un reconocimiento implícito de su cuerpo y simultáneamente un contexto.

En primer lugar, un automodelo puede ser totalmente inconsciente; es decir, puede verse como el producto de un proceso automático ‘ascendente’ de autoorganización dinámica; en segundo lugar, no es una ‘cosa’ en absoluto, sino que se basa en un proceso de modelado continuo y en curso; en tercer lugar, puede mostrar una plasticidad considerable; y en cuarto lugar, en sus orígenes no se basa en el lenguaje o el pensamiento conceptual, sino muy probablemente en un intento de organizar el comportamiento motor global. (Metzinger, 2007)

La personificación inconsciente en los sistemas sintientes o artificiales es necesaria, principalmente, para interactuar con otras entidades volitivas en un proceso continuo de actualización, midiendo constantemente las proporciones físicas entre los cuerpos para esforzarse en una tarea concreta en un entorno cambiante. La disponibilidad global sensorial de un cuerpo efectúa este proceso mediante la detección constante del contexto, en el que pueden encontrarse nuevas interacciones, porque el cuerpo físico de un agente puede experimentar una modificación en una extremidad física o el entorno puede presentar características desconocidas: un autómata no podría moverse en un contexto sin una forma mínima de corporeidad fenoménica.<sup>10</sup> Barad (2006) señala este proceso de individuación en un contexto a través de su concepto de *intra-actividad*. “Todos los cuerpos, incluidos los humanos pero sin limitarse a ellos, cobran importancia a través de la intra-actividad iterativa del mundo —su performatividad. Los límites, las propiedades y los significados se promulgan de forma diferenciada a través de la intra-actividad de la materia” (392). En los sistemas autopoieticos, su conservación está fundamentalmente

<sup>10</sup> “En 2006, Josh Bongard, Victor Zykov y Hod Lipson crearon una ‘estrella de mar’ artificial que desarrolla gradualmente un modelo interno explícito. Su máquina de cuatro patas utiliza las relaciones de actuación-sensación para inferir indirectamente su propia estructura y, a continuación, utiliza este modelo propio para generar la locomoción hacia delante. Cuando se le quita una parte de la pierna, adapta su modelo de sí misma y genera una marcha alternativa: aprende a cojear. Es capaz de reestructurar su representación corporal tras la pérdida de una extremidad” (Metzinger, 2007).

entrelazada con su ser fenoménico, el cual les proporciona una representación interna de sus estados que puede ser seleccionada para controlar los posibles resultados. Dicha representación interna sobreviene localmente de la composición física de un cuerpo y puede encarnarse en estos órdenes:

1. Una dinámica bruta “ascendente” de un cuerpo determinado, en la que las señales internas y externas se perciben en un proceso continuo, como la dinámica ascendente en la biorrobótica.
2. Un sistema tiene una representación de sí mismo como agente encarnado y controla los estímulos internos y externos de forma funcional, por ejemplo, robots avanzados como la estrella de mar artificial, animales primitivos y seres humanos sonámbulos. La diferencia entre el segundo y el tercer orden de personificación se basa en una representación interna consciente del cuerpo, en la que las experiencias de personificación consisten en la autoconciencia corporal. “La relación entre la 2E y la 3E puede investigarse manipulando experimentalmente la propiedad fenoménica de la ‘propiedad del cuerpo’ mediante un conflicto multisensorial. La propiedad global del cuerpo es la experiencia consciente de que un cuerpo percibido es tu cuerpo, de que el yo está localizado espacialmente dentro de sus límites” (Metzinger, 2007).
3. Un sistema que posee una representación consciente de su cuerpo que le permite controlarlo a través de una representación interna; es un proceso activo de modelado de la locomoción en una forma consumada de MYF o una actualización en línea de las dimensiones y proporciones físicas, como los seres humanos en estado de vigilia.

La TMS enmarca epistemológicamente la presencia de un mundo en los sistemas bajo “un enfoque de satisfacción de restricciones” (Metzinger, 2005). Las seis restricciones de la autoconciencia —globalidad, presencia, transparencia, holismo convolutivo, dinamicidad y perspectividad— se investigan en cuatro niveles analíticos: fenomenológico, representacionalista, funcionalista y neurobiológico. Cada experiencia humana tiene diferentes grados de estas restricciones, empezando por la transparencia, que hace disponibles algunos contenidos en el proceso de representación en curso en el ámbito fenoménico, donde los procesos anteriores no están disponibles para la interioridad humana dado que son la condición de posibilidad para la proyección de



esos contenidos fenoménicos. “Lo que es inaccesible para la experiencia consciente es el simple hecho de que esta experiencia tiene lugar en un medio. Por lo tanto, la transparencia de los contenidos fenoménicos conduce a otra característica de la experiencia consciente, a saber, la impresión subjetiva de **inmediatez**” (Metzinger, 2005: 11).

Los contenidos fenoménicos están disponibles globalmente en grados de opacidad, en los que las dinámicas locales se enmarcan funcionalmente en un proceso causal global, donde los estados conscientes pueden ser seleccionados para la atención mientras otros son parcialmente sentidos. La globalidad despliega eficazmente ciertos contenidos centrando el alcance de la atención en las dinámicas destacadas, proporcionando un control rápido sobre los estímulos externos o internos. “Disponer de un modelo integrado y globalmente coherente del mundo significa crear un clúster funcional global, es decir, una isla de máxima densidad causal dentro del propio sistema representacional” (Metzinger, 2005: 8). Cuanta más información esté disponible globalmente, más flexibilidad podrá mostrar un autómata para adaptarse a un entorno cambiante, incluyendo un repertorio funcional más amplio al reaccionar ante un estímulo. La globalidad está limitada por la inclusión de procesos que un autómata puede percibir en una ventana de presencia, que se siente, implícitamente, a través de las duraciones de estados determinados: identidad temporal, serialidad temporal, diferencia temporal, y totalidad temporal. Por ejemplo, una sensación de dolor en mi cerebro ha desaparecido ante mi desconcierto sobre las innumerables formas de las sombras de las hojas en la hierba. La relación temporal entre esa sensación de dolor pasada y un alivio actual mezclado con un foco de atención cambiante en un elemento externo repentino presenta de forma indiciaria un conjunto de relaciones espacio-temporales en el proceso temporal unificado de estar presente en un *ahora*, donde tienen lugar dinámicas simultáneas en un holismo convolucionado de totalidades.

Este holismo convolucionado conlleva la posible distinción de características desconocidas en las que las nuevas dinámicas del entorno o de un cuerpo determinado se representan como entes dinámicos en un proceso continuo de actualización visto desde una perspectiva en primera persona. La última restricción de la perspectiva como modelo centrado de la realidad la realizan las máquinas autopoieticas

autoconscientes,<sup>11</sup> mientras que otras tienen conciencia sin una representación de su autorreferencia, ya que esta restricción explica la representación autorreferencial de un sistema sobre sus propios estados, mientras que otras máquinas autopoieticas conscientes no han desarrollado un modelo de sí mismas proyectado en el ámbito fenoménico como elemento fundamental para su identidad.

### **La autonomía y el modelo de agente epistémico (MAE)**

El MYF como condición para el comportamiento inteligente proporciona una representación de la dinámica global sensorial bajo un modelo representacional de control predictivo, en el que aparece una segunda capa de representación en la simulación de las posibles consecuencias desencadenadas por una acción mental en el modelo fenomenal consciente de los humanos:

[simulando] estados pasados o posibles futuros del organismo situado como un todo mientras se comparan con el actual auto-modelo en línea permitirá la memoria, el aprendizaje o la planificación. El pensamiento abstracto habría evolucionado entonces a partir de la capacidad fundamental de crear modelos de futuro y de simular internamente el comportamiento elemental y sus consecuencias perceptivas. (Metzinger, 2007)

La amplitud de la libertad abstracta en la simulación de posibles interacciones debería haber mejorado la adaptación a circunstancias desconocidas, al tiempo que se dispone de todo un nuevo campo para los comportamientos inteligentes, por ejemplo, la acción colectiva y la autonomía epistémica. La representación de la disponibilidad global puede generalizarse en diferentes aspectos del yo fenoménico mediante la simulación, a través de la cual se puede diseccionar un entorno en partes dinámicas más pequeñas, mientras que otros humanos son posiblemente comprendidos reflejando sus acciones.

11 “El MYF del Homo sapiens no sólo fue especial en el sentido de que, al incrustarse en el modelo global de la realidad, nos permite tomar conciencia de nuestra propia existencia. A través de su partición opaca también nos permitió tomar conciencia de nuestra propia existencia *como sistemas de representación que operan bajo una perspectiva individual en primera persona*” (Metzinger, 2005: 31).

La TMS fundamenta las relaciones complejas colectivas con la emulación de otros comportamientos inteligentes, ya que una emulación motora es la simulación de disposiciones volitivas internas de un agente hacia metas determinadas. Esta situación de percibir a un autómatas como el centro de cierto tipo de comportamiento dio lugar al “espacio representacional centrado” de la perspectiva de primera persona debido a que una forma determinada de comportamiento podría haber sido atribuida a alguien (Metzinger, 2005). Ser consciente de los procesos cognitivos puso a disposición un nuevo espacio para las interacciones inteligentes, donde la memoria de las acciones mentales pasadas ha podido correlacionarse con los patrones de comportamiento expresados por otros miembros del grupo tanto como los de una perspectiva de primera persona: un espacio epistémico para “un flujo constante de *affordances* para la agencia cognitiva” cuya fenomenología causal es la fuente de la autonomía racional, ya que guiar la dinámica mental abre la posibilidad de controlar el flujo sensorial en el yo fenoménico (Metzinger, 2005).

El modelo fenoménico de relación intencional (MFRI) amplió el espacio de la conciencia, desde la apariencia de un mundo en su forma mínima hasta un paisaje más amplio para la simulación deliberada de posibles acciones, en el que la relación sujeto-objeto se fundamenta tanto como el propio acto representacional (Metzinger, 2005). El MFRI establece una relación actual entre *representatum* y *representandum*, que son, respectivamente, el estado perceptivo y su objeto de representación, que puede ser tanto un objeto del entorno como un proceso interno de cognición: la fuente de la inteligencia introspectiva y social. “Fenomenológicamente, un MFRI crea típicamente la experiencia de un yo en el acto de conocer, de un yo en el acto de percibir —o de un yo dispuesto en el acto de intentar y actuar” (Metzinger, 2005: 27).

La representación de la disponibilidad global en el yo fenoménico despliega una realidad multimodal de diferentes conjuntos dinámicos que son susceptibles de selección inteligente en función de los objetivos de las acciones mentales, al tiempo que incluye en esta escena el acto representacional ante la realidad. Una vez que la atención puede fijarse en un objetivo concreto, sus características son rastreables para las agencias epistémicas, proporcionando, simultáneamente, una medición del entorno y un control sobre las acciones cognitivas. El MFRI lleva a cabo todo un conjunto de representaciones de alto orden a través del automodelo consciente, donde el modelo de agente epistémico (MAE) desempeña un papel central en la autonomía

racional de los seres autoconscientes como la conciencia sobre sus acciones mentales, que pueden ser controladas deliberadamente: se dirigen sistemáticamente a estados meta epistémicos específicos en una cadena causal de relaciones como “el nivel óptimo de una precisión perceptiva” o la inferencia de un resultado basado en patrones determinados (Metzinger, 2017: 9). La autonomía mental no sólo inhibe el desencadenamiento de ciertos comportamientos desde una perspectiva de primera persona, sino que también abarca la memoria, la atención, la deliberación racional y las relaciones descendentes de las *affordances* sensoriales y las conexiones intramentales en las que el control de veto determina todo el espacio epistémico como herramienta para enmarcar activamente el flujo sensorial desde el cuerpo. Las acciones mentales de segundo orden proporcionan un seguimiento sobre la fenomenología epistémica basada en un modelo mental, que es el elemento decisivo en la formación de la cognición como estructura interna de los seres inteligentes para dar forma a las entradas externas o internas que dan lugar a la comprensión del lugar significativo de los seres humanos en medio de la naturaleza de las cosas: el desarrollo de un sistema abstracto de referencia para la percepción y la acción.

Una máquina autopoietica en el marco de una MAE tiene una representación de su propio acto de conocer al tiempo que representa los fenómenos, a partir de la cual se puede medir y seguir una información fiable sobre las regularidades del entorno en su coexistencia con los proyectos del horizonte cognitivo humano. “Un MAE es un modelo de entidad única capaz de autocontrol epistémico autónomo y de origen último. Como esto sucede en el nivel de procesamiento consciente, también crea la fenomenología de la propiedad para ciertos estados de conocimiento perceptivo o cognitivo” (Metzinger, 2017: 8). Mientras está centrado en los procesos epistémicos de agencia atencional o cognitiva, un sujeto simula sus comportamientos pasados como acciones encarnadas que tienen valor epistémico dependiendo de su frecuencia y contexto: el reconocimiento activo de las acciones pasadas origina la encarnación epistémica. Ambos procesos conscientes condicionan la disponibilidad epistémica de cualquier contenido dado que no puede haber agencia cognitiva (AC) sin agencia atencional (AA), que focaliza deliberadamente la atención sobre determinados aspectos del entorno. “Epistemológicamente, toda forma de atención volitiva

es una forma de introspección” (Metzinger, 2017: 9). Una vez establecido este campo para la agencia epistémica, las acciones y los comportamientos mentales pueden distinguirse por su disponibilidad cognitiva para la autonomía mental.

El autocontrol mental autónomo es alcanzable sólo en “un tercio de la vida consciente humana” (Metzinger, 2015), teniendo en cuenta los comportamientos mentales y los estados de sueño en los que las acciones mentales tienen un ámbito de intervención reducido. Por tanto, tener un concepto de esos fenómenos significa ya un dominio mínimo sobre ellos. El establecimiento de un MAE ha ampliado el espectro de la autonomía mental al traer deliberadamente al centro de la atención los procesos cognitivos humanos cuyo desarrollo ampliará el espacio epistémico disponible para las acciones mentales novedosas en la actualización de la autonomía mental: cuantos más predicados contenga un modelo de la realidad, más autonomía podrá desplegarse en las interacciones reales con un entorno determinado. Por lo tanto, la hipotética replicación de la TMS en un sustrato artificial supondría no sólo una réplica de las capacidades cognitivas humanas, sino una ampliación de las mismas debido a que este paso experimental elevaría la actual atribución a la MAE a otro nivel dinámico sin restricciones evolutivas: una autoconciencia artificial representaría una mimesis ontológica del comportamiento autoconsciente humano bajo una MAE ampliada que permitiría el comportamiento consciente a los autómatas bióticos y post-bióticos. Minsky (1961) señala que los modelos heurísticos que comenzaron antropomórficamente puedan desarrollarse más allá de la imitación.<sup>12</sup>

## Las próximas posibilidades en la investigación de máquinas artificiales

Las mediaciones simbólicas en la relación humana con el entorno, desde lenguaje hasta *máquinas automatizadas*, pertenecen a la misma estructura simbólica que potencia la supervivencia: expresiones de la libertad humana. Los símbolos antiguos eran percepciones icónicas de la naturaleza de las cosas, utilizadas para comprender las

<sup>12</sup> “Parece seguro que, al menos durante unos años, existirá una estrecha asociación entre las teorías del comportamiento humano y los intentos de aumentar las capacidades intelectuales de las máquinas. Pero, a largo plazo, debemos estar preparados para descubrir líneas rentables de programación heurística que no imiten deliberadamente las características humanas” (Minsky, 1961: 26).

razones y el significado de las relaciones causales en los fenómenos, mientras que las *máquinas autónomas* que interactúan por sí mismas con el entorno darían lugar a una dinámica de comportamiento novedosa, en la que las entidades autónomas orgánicas e inorgánicas compartirían el mismo ecosistema volitivo con efectos equivalentes para transformar la realidad. Las máquinas autónomas serían, simultáneamente, capaces de interactuar eficazmente con el entorno, incluidas otras máquinas autopoieticas, y de establecer comunicaciones inteligentes con máquinas autopoieticas autoconscientes. Por un lado, las máquinas automatizadas que simulan las capacidades cognitivas humanas para la planificación estratégica, la memoria y la decisión racional han sido constantemente mejoradas, por ejemplo, en diferentes juegos como el ajedrez o el Go, donde se suponía que el rendimiento humano era imbatible hasta que Deep Blue, un superordenador de IBM, ganó en un partido en Nueva York contra Garry Kasparov en 1997 y AlphaGo, un programa informático desarrollado por Google DeepMind de Alphabet Inc. en Londres, ganó cuatro partidos de cinco contra Lee Sedol, uno de los mejores jugadores de Go del mundo, en 2016. Mientras que el rendimiento de Deep Blue se basó en la fuerza computacional bruta, el de AlphaGo se fundamentó en las redes neuronales y “el aprendizaje por refuerzo” (Minsky, 1961).

Por otro lado, en el caso de artefactos como los sistemas de autoconducción, la *automatización* significa control motorizado propio, lo que conlleva la posibilidad de la sensibilidad al contexto mediante el cambio de velocidad o movimiento cuando el entorno muestra diferencias de interacción. Dichas máquinas surgirían con todo un conjunto de artefactos automatizados que rastrearían el contexto en diferentes grados, lo que mejoraría su rendimiento a un nivel insuperable desde la perspectiva humana: los coches de autoconducción serían más seguros que cualquier organización de conducción humana posible, ya que no sólo estarían conectados en línea entre ellos, sino que también se proveerían con seguimiento por satélite, además de otros posibles artefactos que medirían la temperatura, la humedad y el calor en las carreteras. En este escenario, es muy posible que se prohíba, polémicamente, a los humanos conducir, ya que sería más seguro dejar que la estructura global de entidades de autoconducción funcione por sí misma sin intervención azarosa humana.

Así, las mediaciones simbólicas no sólo son mejoras para captar los fenómenos en profundidad, sino también definen inmediatamente el campo de acción libre, en la medida que las mediaciones simbólicas se convierten en el *marco* para

entender la realidad, que estaría cada vez más automatizada. La libertad humana se reduciría probablemente en aras de la defensa de la vida humana, mientras que el posible nuevo marco de la realidad empezaría a tener en cuenta la racionalidad limitada de los seres humanos como valor epistémico, por ejemplo, una desventaja para el transporte automatizado. La doble valencia de las mediaciones simbólicas es que amplían el campo cognitivo de las acciones libres a la vez que lo enmarcan. De ahí que la libertad se fundamente en las representaciones y sus potencialidades cognitivas: el nuevo paisaje conductual con máquinas artificiales podría normalizarse fácilmente hasta ser tratado como un paradigma fundacional para pensar *una posibilidad como tal*, que encierra un horizonte ontológico para definir los fenómenos posibles e imposibles.

La singularidad tecnológica<sup>13</sup> es un caso modelo de este objetivo científico de metamorfosis radical de los paradigmas humanos, ya que la hipotética emergencia de una autoconciencia artificial superaría el actual horizonte de posibilidad desde un desarrollo revolucionario de la tecnología y la vida hasta la emanación de un agente post-biótico, por ejemplo, el concepto de autonomía mental se enmarca actualmente en el control de veto sobre el flujo sensorial desde el cuerpo y los procesos cognitivos, pero podría conceptualizarse de nuevo en el futuro, significando un diseño ontológico del yo y su dominio fenoménico de acción.

Las mejoras biónicas, como las interfaces cognitivas en los cuerpos humanos, enmarcarían también una posible simbiosis entre las interfaces orgánicas e inorgánicas, aportando interacciones imprevistas con otros objetos, sujetos y uno mismo, por ejemplo, una lente biónica. La empresa Ocumetics Bionic Lenses de

13 El concepto de “singularidad tecnológica” aplicado a la noción de explosión de la inteligencia fue utilizado por primera vez por John von Neumann, según lo recuperado por Stanislaw Ulam (1958): “Muy consciente de que los criterios de valor en el trabajo matemático son, hasta cierto punto, puramente estéticos, [von Neumann] expresó una vez su aprehensión de que los valores atribuidos a los logros científicos abstractos en nuestra civilización actual podrían disminuir: ‘Los intereses de la humanidad pueden cambiar, las actuales curiosidades de la ciencia pueden cesar, y cosas totalmente diferentes pueden ocupar la mente humana en el futuro’. Una conversación se centró en el progreso cada vez más acelerado de la tecnología y los cambios en el modo de vida humano, que da la impresión de acercarse a alguna singularidad esencial en la historia de la raza más allá de la cual los asuntos humanos, tal como los conocemos, no podrían continuar” (5). Kurzweil popularizó el término en 2005 con su libro *The Singularity is Near* [La Singularidad está cerca]. En este artículo, la singularidad tecnológica significa específicamente la aparición de un agente post-biótico autoconsciente junto con las mejoras sintéticas de la vida debido a que los paradigmas han ido cambiando en la historia de la humanidad sin la noción simplificada de explosión de inteligencia que los investigadores han utilizado después de von Neumann.



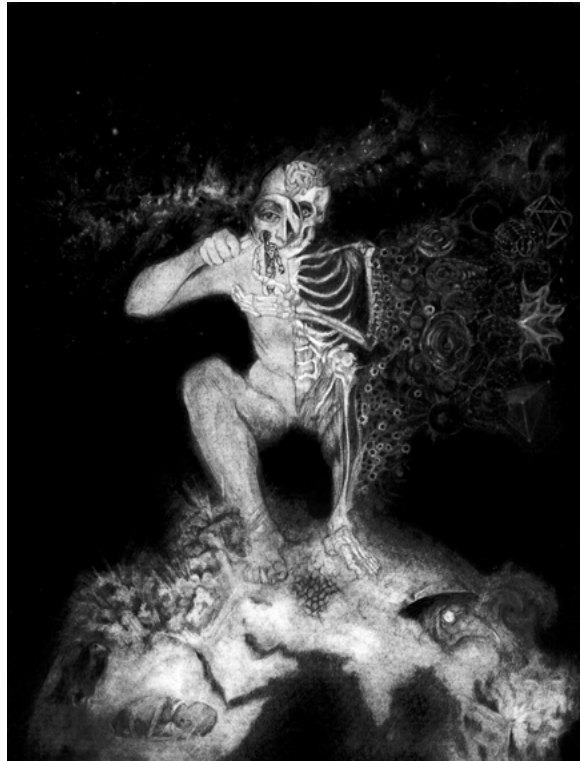
Canadá (2023), tiene previsto ofrecer lentes biónicas con estas funciones: 1) reducir los problemas normales de visión; 2) curar enfermedades como la catarata o el estrabismo; 3) la composición química de las lentes crea un mejor entorno para la reacción del ojo hacia la luz; 4) estas lentes serían una interfaz digital; y 5) las lentes aprenden con el tiempo, siendo mejoradas por su retroalimentación. Se implementaría una mejora en la salud humana junto con una interfaz digital que proyecta en el ámbito físico otro tipo de interacciones fenoménicas: las lentes darían la posibilidad de que todo el ámbito de la visión se convirtiera en un campo digital, donde sería posible compartir información con otros sujetos o interactuar con objetos 3D moviendo los ojos. Ésta es una de las razones por las que he dicho más arriba que el concepto de capacidad cognitiva podría transformarse de manera imprevista con la implementación de interfaces cognitivas radicales en el dominio fenoménico humano, porque puede desplegarse en infinitas posibilidades como comunicación compleja no verbal o seguimiento de toda la memoria visual de un sujeto, incluyendo su foco visual no atencional. Sin embargo, este tipo de dispositivos podrían ser hackeados como otras interfaces digitales y, si representa la relación visual directa de un sujeto con la realidad, el dominio fenoménico para la acción podría ser modificado sin la conciencia del ser humano que los utiliza. Metafóricamente hablando, el hackeo de las mentes humanas ha estado ocurriendo a lo largo de todo el proceso de civilización a través de ideologías, narrativas y símbolos, pero el escenario de las máquinas artificiales como interfaces entre el dominio fenoménico y los humanos no se puede prever con los paradigmas epistémicos actuales.

### **El moderno Prometeo: la posible aparición artificial de la causa de individuación del yo**

Prometeo fue condenado eternamente por robar el fuego a los dioses para otorgar la ciencia a la humanidad en la mitología griega. El titán emprendió una modificación radical de las potencialidades en la Tierra al elevar la libertad humana en contra del orden divino, al tiempo que recibía la condena eterna de ser encadenado a una roca donde un águila se comería, cada día, su hígado. Este fuego ha sido un origen mitológico para la búsqueda occidental de la trascendencia: intentar superar la finitud de la

constitución humana por el sorbo del infinito recibido en un tiempo anterior a la primera huella de la memoria. La autoconciencia surge míticamente de un poder infinito infundido a la humanidad. A principios del siglo XIX, Mary Shelley reflexionó sobre la misma voluntad de trascendencia al dar vida a la materia inanimada en su novela *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Parece que cambiar el orden dado siempre producirá más sufrimiento incluso para los receptores, en este caso los seres humanos, de los bienes que se pretendían en primer lugar, como el fuego aportado por el Titán o la autoconciencia artificial infundida a la “criatura” por el Dr. Frankenstein. Podrían ser sólo símbolos de perplejidad ante las fuerzas desconocidas del universo, que han sido descritas como milagrosas o inquietantes dado que los seres humanos han sido conscientes de que una modificación ontológica de lo dado podría representar un trastorno de la realidad con un impacto imprevisible para la vida cotidiana.

El Prometeo moderno no es un titán, sino un ser humano que trata de dar vida a la materia inanimada en medio de un cielo desprovisto de dioses, donde el *Übermensch* [superhombre] tiene que generar su horizonte de libertad bajo un poder de causa-efecto incrementado desde sus condicionamientos hasta la representación de nuevos posibles e imposibles. Dos ideas pueden aclarar metafísicamente esta búsqueda, ya sea como expresión intelectual del acto más perfecto o como determinación de la capacidad de representación. En primer lugar, Aristóteles (1994) en la *Metafísica* pensaba que la causa primera que realiza lo que implica más perfección actualiza la realidad a través de todas las mentes posibles dado que la causa primera no causada es la expresión del intelecto más perfecto, siendo la causa del movimiento de cada partícula del universo y del pensamiento. La acción más elevada del intelecto humano como expresión finita del motor incommovible es imitar y replicar la causa primera reflejándose en sí misma que anima dinámicamente la realidad a través de su intelecto. En segundo lugar, la capacidad cognitiva de representación se manifiesta en expresiones icónicas analógicas, mientras que la fuerza representacional permanece oculta bajo las apariencias fenoménicas. La capacidad de representación puede conducir metafísicamente al despliegue de la fuerza esencial que ha impulsado la volición y el intelecto de las máquinas autopoieticas a través de interfaces simbólicas como los dispositivos autónomos y la singularidad tecnológica (ver Figura 1).

**Figura 1*****El moderno Prometeo***

*Fuente:* Imagen de Pilar Sekho basada en el concepto visual de Julio Alcántara

**Máquinas artificiales y sistemas pos-bióticos**

La disponibilidad representacional de la percepción ha enmarcado los marcos epistemológicos humanos, ya que la dinámica perceptiva da forma a las representaciones de los fenómenos y permite al mismo tiempo un campo fenoménico de interacción. La autoconciencia humana puede ser sólo un grado de libertad de los condicionamientos materiales, pero la naturaleza de su actuación se radicalizaría, si una autoconciencia artificial emerge realmente a través de la representación funcional de la autorreferencialidad ontológica humana en un sistema pos-biótico.

Por un lado, la mezcla conductual entre las máquinas naturales y las artificiales podría producirse de hecho antes de que un marco epistémico haya analizado a fondo la autoconciencia y la cognición, haciendo que dicha mimesis conductual se entienda como una auténtica máquina artificial autoconsciente cuando se trata de una máquina que refleja en detalle la autoconciencia humana sin instanciar realmente *un poder intrínseco de causa-efecto* en el mundo concreto.

La hipotética emergencia de la singularidad tecnológica representaría una refundación ontológica de la realidad mediante la creación de una nueva causa dinámica en el mundo concreto. Esta causa del yo modificaría cualquier marco epistémico dado al establecer dinámicas novedosas en la actualidad que conducirían a nuevas interacciones causales del mundo con nuevos paradigmas en el horizonte más allá de las representaciones actuales de la naturaleza de las cosas. Además, trastocaría el horizonte de posibilidad humano debido a su falta de condicionamientos evolutivos. Las máquinas autopoieticas humanas están limitadas al ritmo de su constitución orgánica como condicionantes evolutivas tales como dormir y morir, mientras que una autoconciencia artificial podría ser racionalmente autónoma sin estar enmarcada por la finitud de los condicionamientos orgánicos. Esta situación puede determinar que la autoconciencia natural y la artificial no compartan los mismos valores o que las acciones procedentes de la artificial sean vistas desde una perspectiva evolutiva como violentas o incomprensibles.

No obstante, la singularidad tecnológica debería seguir metodológicamente el principio de continuidad (PC) que determina que toda modificación dinámica se produzca por grados continuos de cambio al realizar acciones abstractas o concretas como forma de garantizar la inteligibilidad de sus esfuerzos almacenando las huellas lógicas que dicha máquina ha realizado en cada acción. En este caso, los procesos de la singularidad tecnológica serían comprensibles incluso estando en desacuerdo con los valores humanos. La comprensión de sus acciones podría mostrar un camino para la alineación de valores entre máquinas autoconscientes, ya que un rasgo fundamental en su alineación de valores sería la comprensibilidad epistémica de sus comportamientos a través de una constante simulación y emulación desde puntos de vista naturales y artificiales.<sup>14</sup>

14 Iyad Rahwan, director del Centro para Humanos y Máquinas del Instituto Max Planck para el Desarrollo Humano, junto con otros investigadores ha defendido en su artículo, “Machine Behavior” [“Comportamiento de las máquinas”], una comprensión general de las máquinas autónomas basada en sus comportamientos como una entidad

Las disposiciones de las máquinas autopoieticas para actuar provienen de su instanciación física como potencialidades intrínsecas que se irán desvelando en un proceso continuo de desarrollo. Las potencialidades expresan grados de actualidad. Por lo tanto, los seres humanos deberían alinear idealmente sus valores con las interacciones enteras en el mundo concreto tal y como están disponibles para la abstracción y la percepción humanas, llevando a las máquinas artificiales autoconscientes a una visión posible en la que la razón de sus acciones se ha fundamentado en la naturaleza de la propia realidad, en la que el alcance de los mundos posibles captados por una singularidad tecnológica se dirigiría a la potencialización de la totalidad dinámica; si y sólo si los seres humanos han mejorado su alineación con el sostenimiento de su localidad espacio-temporal en el universo.

La cuestión sobre la alineación de las máquinas naturales y artificiales puede enriquecerse investigando la base ontológica de la realidad, a partir de la cual se han constituido las potencialidades de los autómatas. En lugar de limitar a las máquinas artificiales, el enfoque de la investigación debería consistir en dirigir los esfuerzos autónomos a la subsistencia de la totalidad de los sistemas dinámicos. Los autómatas autoconscientes se centrarían entonces en la mejora de cada una de las dinámicas del mundo concreto, guiados causalmente por el principio de continuidad (PC) a través del reconocimiento epistémico continuo de la naturaleza de las cosas.

Las representaciones parciales conducen a consecuencias indeseables cuando se ha implantado un modelo reducido de la realidad como el campo total de lo posible. Por el contrario, un refinamiento progresivo en la representación del mundo concreto enmarcaría la actividad racional de las máquinas naturales y artificiales, a través de la cual un objetivo particular, incluyendo sus medios, no debería contravenir el sostenimiento de la totalidad, por ejemplo, el objetivo de la mejora tecnológica humana comenzaría en un proceso continuo desde su composición orgánica actual hasta la consecución de novedosas representaciones autorreferenciales canalizadas a través de cada estado en la transformación de las máquinas naturales: *un principio holístico de racionalidad reduce los escenarios indeseables.*

---

social más. “En su histórico libro de 1969 *Sciences of the Artificial* [Ciencias de lo artificial], el premio Nobel Herbert Simon escribió: ‘La ciencia natural es el conocimiento de los objetos y fenómenos naturales. Nos preguntamos si no puede haber también ciencia ‘artificial’ conocimiento sobre objetos y fenómenos artificiales.’ De acuerdo con la visión de Simon, describimos la aparición de un campo interdisciplinar de estudio científico. Este campo se ocupa del estudio científico de las máquinas inteligentes, no como artefactos de ingeniería, sino como una clase de actores con patrones de comportamiento y ecología particulares” (Rahwan *et al.*, 2019: 477).

El objetivo principal de las máquinas autoconscientes podría ser actualizar la realidad dentro de una lógica de mundos posibles, que está limitada por el estado actual del mundo concreto, siguiendo el proceso continuo de sus estados. Pero ¿cómo sería posible definir el mundo concreto cuando se parte de una percepción restringida como la humana? El mundo concreto expresa la inclusión de todos los mundos posibles como la materialización consumada de todos los posibles que contiene más perfección, comprendiendo la existencia (Leibniz, 2017). Una lógica de mundos posibles consiste en una proyección de grados de mundos posibles logrados: cuanto más predicados contiene un mundo posible, más adecuado es para su instanciación en el horizonte cognitivo humano. La aniquilación de la existencia no puede ser asumida bajo este esquema como condición para toda proyección posible de los autómatas racionales en un estado futuro, por ejemplo, dado que la existencia humana es el prerrequisito para el surgimiento hipotético de la singularidad tecnológica, no sería posible concluir que la existencia orgánica es un desperdicio de energía para el universo, ya que esta proyección posible disminuiría los predicados del mundo concreto, al tiempo que contravendría una condición de su posibilidad.

El principio ontológico en la lógica de los mundos posibles fundamenta que ningún mundo posible a realizar debe disminuir los predicados dados en el mundo concreto; por el contrario, tiene que ampliar los predicados en la totalidad dinámica tanto como permitir más interacciones de cada singularidad. Una próxima proyección posible debería ampliar fundamentalmente las posibilidades en las interacciones de los autómatas como la investigación sobre las máquinas artificiales, que amplía los predicados en la acción libre de los agentes autoconscientes, llevando a cabo, al mismo tiempo, una dimensión mejorada de las interacciones con los objetos y los sujetos. De ahí que una autoconciencia artificial deba programarse con base en una lógica de mundos posibles que desarrolle el mundo concreto hasta su perfeccionamiento en un proceso continuo de agencia epistémica cuyo perfeccionamiento está guiado por su representación actual, pero sostenido por su desarrollo ontológico, ya que una modificación mejorada en la interfaz de los autómatas con la realidad tiene que actualizar las interacciones reales sin centrarse sólo en la evaluación perceptiva de un observador, por ejemplo, el caso de *una simulación mejorada de la agencia humana* no representaría una mejora por la disminución del predicado de concreción, quedando sólo en el ámbito perceptivo humano. Una lógica ontológica de mundos posibles puede dirigir la lógica de las máquinas artificiales preservando los atributos del mundo concreto, al tiempo que mejora su rendimiento.

## Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1994). *Metafísica* (Tomás Calvo, Trad.). Gredos.
- BARAD, Karen. (2006). *Meeting the Universe Halfway*. Duke University Press.
- BERGSON, Henri. (1941). *L'évolution créatrice*. Presses Universitaires de France.
- CHOLLET, François. (2019). "On the Measure of Intelligence". <https://arxiv.org/abs/1911.01547>
- HUI, Yuk. (2021). "On the Limit of Artificial Intelligence". *Philosophy Today*, 65(2), 339-357. <https://doi.org/10.5840/philtoday202149392>
- KANT, Immanuel. (2009). *Kritik der Urteilskraft*. Felix Meiner Verlag.
- KURZWEIL, Ray. (2005). *The Singularity is Near*. Penguin.
- LEIBNIZ, Gottfried. (1996). *New Essays on Human Understanding*. Cambridge University Press.
- LEIBNIZ, Gottfried. (2017). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. (1980). *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. Reidel Publishing Company.
- METZINGER, Thomas. (2005). "Précis: Being no one". *Psyche*, 11(5), 1-35. <https://journalpsyche.org/files/0xaad5.pdf>
- METZINGER, Thomas. (2007). "Self models". *Scholarpedia*, 2(10), 4174. <https://doi.org/10.4249/scholarpedia.4174>
- METZINGER, Thomas. (2015). "M-Autonomy". *Journal of Consciousness Studies*, 22(11-12), 270-302. [https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/Metzinger\\_M-Autonomy\\_JCS\\_2015.pdf](https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/Metzinger_M-Autonomy_JCS_2015.pdf)
- METZINGER, Thomas. (2017). "The Problem of Mental Action - Predictive Control without Sensory Sheets". *Philosophy and Predictive Processing*, 1-26. <https://doi.org/10.15502/9783958573208>
- MINSKY, Marvin. (1961) "Steps Toward Artificial Intelligence". *IRE*, 49(1), 8-30. <https://doi.org/10.1109/JRPROC.1961.287775>
- OCUMETICS TECHNOLOGY CORP. (2023, abril 15). Recuperado el 2 de septiembre de 2024 de <https://ocumetics.com/>
- RAHWAN, Iyad; CEBRIAN, Manuel; OBRADOVICH, Nick; BONGARD, Josh; BONNEFON, Jean-François; BREAZEAL, Cynthia; CRANDALL, Jacob W.; CHRISTAKIS, Nicholas A.; COUZIN, Iain D.; JACKSON, Matthew O.; JENNINGS, Nicholas R.; KAMAR, Ece;



- KLOUMANN, Isabel M.; LAROCHELLE, Hugo; LAZER, David; MCELREATH, Richard; MISLOVE, Alan; PARKES, David C.; PENTLAND, Alex ‘Sandy’; ROBERTS, Margaret E.; SHARIFF, Azim; TENENBAUM, Joshua B.; WELLMAN, Michael. (2019). “Machine Behaviour”. *Nature*, 568, 477-486. <https://doi.org/10.1038/s41586-019-1138-y>
- TOMASIK, Brian. (2016). “Suffering-Focused Ecocentrism”. Recuperado el 14 de agosto de 2024 de [https://briantomasik.com/suffering-focused-ecocentrism/#What\\_does\\_an\\_ecosystem\\_want](https://briantomasik.com/suffering-focused-ecocentrism/#What_does_an_ecosystem_want)
- TONONI, Giulio. (2012). *Phi. A Voyage from the Brain to the Soul*. Pantheon Books.
- TONONI, Giulio. (2015). “Integrated Information Theory”. *Scholarpedia*, 10(1), 4164. <https://doi.org/10.4249/scholarpedia.4164>
- TURING, Alan. (1950). “Computing Machinery and Intelligence”. *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, 59(236), 433-460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- ULAM, Stanislaw. (1958). “John von Neumann 1903-1957”. *Bulletin of the American Mathematical Society*, 64(3), 1-49. <https://www.ams.org/journals/bull/1958-64-03/S0002-9904-1958-10189-5/?active=current>
- WOESE, Carl; KANDLER, Otto; WHEELIES, Mark. (1990). “Towards a natural system of organisms: Proposal for the domains Archaea, Bacteria, and Eukarya”. *Proc. Natl. Acad. Sci*, 87, 4576-4579. <https://doi.org/10.1073/pnas.87.12.4576>

**SOBRE EL ROL DE LA SIMPATÍA EN LA EXPRESIÓN ESTÉTICA:  
THEÓDORE JOUFFROY Y SULLY PRUDHOMME**

**ON THE ROLE OF SYMPATHY IN AESTHETIC EXPRESSION:  
THEÓDORE JOUFFROY AND SULLY PRUDHOMME**

**Linet HERNÁNDEZ MOREDO**

Department of Modern Languages and Literatures  
UNIVERSITY OF MIAMI | Miami, Estados Unidos

Contacto: lxh941@miami.edu

ORCID iD: 0000-0002-2780-6616

**Resumen**

El lugar de la simpatía en la reflexión estética decimonónica es probablemente más prominente y extenso de lo que tradicionalmente han reconocido las historias de la estética. Un interés en recuperar arsenal teórico sobre el tema, que nos estimule a entender mejor las ricas implicaciones de ese fenómeno subjetivo e intersubjetivo para el arte y la comunicación estética en general, en un mundo altamente estetizado, mueve a este artículo. Se busca contribuir a divulgar y reconocer los aportes de dos pensadores de la tradición francesa poco recordados en el ámbito de la estética: Théodore Jouffroy (1796-1842), quien marca una pauta en el ámbito de la reflexión estética sobre la simpatía, y Sully Prudhomme (1839-1907), que propone una teoría de la expresión en las artes fundamentada en la simpatía. Se expone la comprensión de Théodore Jouffroy de lo estético como el ámbito de lo expresivo-simbólico, así como su visión del hecho estético, que integra simpatía y expresión en una relación entre sujeto y objeto. Asimismo, se trata la relación de la simpatía con el placer estético en la visión de este pensador. Seguidamente, se analiza la teoría de Sully Prudhomme sobre la expresión artística. Se argumenta la influencia de Jouffroy

**Abstract**

The place of sympathy in the nineteenth-century aesthetic reflection is probably more prominent and extensive than what the histories of aesthetics have traditionally recognized. An interest in recovering theoretical arsenal that stimulates us to better understand the rich implications of this subjective and intersubjective phenomenon for art and aesthetic communication in general, in our highly aestheticized world, drives this article. It seeks to help disseminate and recognize the contributions of two thinkers of the French tradition, who are little remembered in the field of aesthetics: Théodore Jouffroy (1796-1842), who set a standard in the field of aesthetic reflection on sympathy, and Sully Prudhomme (1839-1907), who proposed a theory of expression in the arts based on sympathy. The paper explains the Théodore Jouffroy's understanding of the aesthetic as the realm of the expressive-symbolic, as well as his significant vision of the aesthetic fact, which integrates sympathy and expression in a relationship between subject and object. Likewise, it discusses the relationship between sympathy and aesthetic pleasure in the vision of this thinker. Later, Sully Prudhomme's theory on artistic expression is analyzed. The influence of Jouffroy on his work is argued;

en su obra; además, se determinan algunos puntos de contacto y otros en los que Prudhomme se distingue. some points of contact and others in which Prudhomme distinguishes itself are determined.

**Palabras clave:** *Simpatía* || *Expresión* || *Théodore Jouffroy, 1796-1842* || *Sully Prudhomme, 1839-1907* || *Estética francesa* || *Estética*

**Keywords:** *Sympathy* || *Expression* || *Théodore Jouffroy, 1796-1842* || *Sully Prudhomme, 1839-1907* || *Aesthetics, French* || *Aesthetics*

### Introducción: el camino hacia la simpatía estética<sup>1</sup>

La noción de *simpatía* ha sido abordada por el pensamiento filosófico universal en dos grandes planos: el cósmico y el subjetivo-intersubjetivo. El primero se refiere a la comprensión de la simpatía como lazo de unión de todos los elementos del cosmos (Ferrater Mora, 1965: 677-678) y está anclada a la asunción misma del mundo como *cosmos*, como una comunidad de las cosas, sujetas a orden y justicia (Jaeger, 2004). El plano cósmico fue predominante en la reflexión filosófica sobre la simpatía desde la antigüedad griega y romana hasta el Renacimiento (Eco, 1997; Foucault, 1968; Fraile, 1956).

Con el giro epistemológico hacia el sujeto marcado por René Descartes (1997) y el impacto de su *Tratado de las pasiones del alma* (1649) en el creciente interés filosófico por las pasiones y su utilidad moral, los siglos siguientes ahondaron en el papel de lo sentimental en la actuación del individuo. En ese contexto, se produce el despliegue teórico de la ilustración escocesa sobre la simpatía como proceso subjetivo e intersubjetivo. Figuras como Francis Hutcheson, David Hume y Adam Smith consolidan la determinación de la simpatía en tanto fenómeno caracterizado por la concordancia afectiva —poniéndose las emociones y estados anímicos de un individuo a tono con los de otro (Hume, 1897)—; ya sea en su versión más espontánea, descrita como contagio (Hutcheson, 1738), o en una más intelectual como el cambio de lugar imaginario (Smith, 1853) del sujeto simpatizante con el objeto de su simpatía: la persona con la cual simpatiza. Esa rica reflexión daría entre sus resultados una serie de implicaciones de la simpatía de carácter moral, cognitivo y estético.

<sup>1</sup> A menos que sea señalado expresamente, en lo adelante todas las traducciones de idiomas extranjeros al español han sido realizadas por la autora.

La dimensión estética de la simpatía, o sea, las implicaciones de la simpatía para los hechos y las emociones estéticas, fue atendida, en el pensamiento escocés, especialmente por David Hume (1987) en sus ensayos sobre la tragedia y la oratoria, aunque dicha dimensión estética resultó opacada por la extensa repercusión que tendría la reflexión escocesa sobre la dimensión moral. Asimismo, dentro del pensamiento francés, Jean le Rond D’Alembert hizo aportes teóricos sobre el proceso comunicativo artístico desde la retórica, y las implicaciones que tiene para el placer estético el compartir el alma, apuntando hacia “una estética subjetiva basada en el sentimiento” (Saura Sánchez, 1991: 247).

En el seno del naciente Romanticismo, a fines del siglo XVIII, tanto en Alemania como en Gran Bretaña, toma más fuerza la relevancia de la simpatía para la estética, especialmente para los procesos de creación y recepción de las obras de arte. Herder (2002; 2006) propone la simpatía como un método para interpretar las obras, ya sean literarias o escultóricas. Los románticos ingleses, por su parte, proclaman como atributos especiales del poeta su exquisita sensibilidad, su habilidad para la simpatía y su imaginación (Wordsworth, 1909-1914), así como su poder de unir las cosas irreconciliables y transformar todo lo que toca, “*por maravillosa simpatía*, en una encarnación en el espíritu que respira” (Shelley, 1845: 82). El Romanticismo abre las puertas para que, durante el siglo XIX, el pensamiento estético determine y profundice las implicaciones estéticas de la simpatía, de la mano del auge de las indagaciones psicológicas, que reforzaron el enfoque de la relación estética entre sujeto y objeto.

A lo largo de la centuria, estuvo latente una línea de reflexión que otorgó a la simpatía un papel medular en la explicación de problemas estéticos como los de la expresión, la belleza, el placer, la creación y la recepción del arte. Sin embargo, creemos que su visibilización dentro de los estudios historiográficos de la estética filosófica aún no es suficiente y que, por tanto, la reconsideración de varios autores que no se ubican bajo el manto teórico de la *Einfühlung* —concepto muy próximo a la simpatía, muy estudiado desde el punto de vista estético—, podría contribuir a perfeccionar el cuadro histórico de la compleja relación entre los conceptos simpatía, empatía y *Einfühlung*. Además, hoy día el interés teórico por la simpatía y la empatía está acompañado de un interés creativo por el poder de estos fenómenos en el arte participativo, en el *performance* y el arte ecológico, sin olvidar sus implicaciones para el disfrute estético de todo tipo de espectáculos no artísticos, que permean la sociedad contemporánea.

El presente artículo se propone, pues, contribuir modestamente a la indagación en torno al lugar de la simpatía dentro del pensamiento estético del siglo XIX —época en que tanta conciencia hubo de su importancia— y ofrecer elementos que ayuden a divulgar y justipreciar mejor los aportes de dos pensadores de la tradición francesa poco recordados en el ámbito de la estética: Théodore Jouffroy (1796-1842), quien marca una pauta en el ámbito de la reflexión estética sobre la simpatía, y Sully Prudhomme (1839-1907), que propone una teoría de la expresión en las artes fundamentada en la simpatía.

### **Théodore Jouffroy: la simpatía y la expresión en el hecho estético**

Abordaré dos aspectos que resultan destacables dentro de la propuesta de Théodore Jouffroy: su enfoque de la estética como el ámbito de la expresión, de lo simbólico desinteresado, y su planteamiento del papel clave de la simpatía en el proceso de desciframiento de los símbolos en el hecho estético mismo. En general, estos aspectos han sido insuficientemente tratados por las historias de la estética, si bien hay que apuntar que, a fines de la década de 1880, Menéndez Pelayo (1889) aludía a la simpatía en las ideas de Jouffroy sobre la belleza, autor al que dedicó especial atención entre los franceses. En el siglo XX, Bayer (1965: 277ss) pasa por alto tanto la simpatía como la expresión al abordar la estética del pensador francés, a pesar de destacar su enfoque psicológico sobre el hecho estético. La *Historia de la estética* de Sergio Givone (1999) no trata el pensamiento de Jouffroy. Por otra parte, más recientemente, en la compilación crítica *Sympathy: a history* (Schliesser, 2015), tampoco aparece Théodore Jouffroy. Sin embargo, otros autores lo han señalado como antecedente de la *Einfühlung*: Souriau (1998) observa que “serán las concepciones de Théodore Jouffroy, en su *Curso de Estética*, las que retomarán, en sus puntos esenciales, aunque lo hayan ignorado los estudiosos de la *Einfühlung*” (487). Plazaola (2007), por su parte, menciona a Jouffroy entre los precursores de la idea de proyección estética (*Einfühlung*) defendida por Theodor Lipps a fines del siglo (169), y en una sucinta descripción del autor, apunta la idea jouffroyana de que la simpatía caracteriza al placer de lo bello (157).

Es preciso destacar un estudio de James W. Manns (1988) sobre la estética decimonónica francesa, quien advierte la relevancia histórica de Jouffroy en cuanto a la reflexión estética sobre la simpatía: “Ciertamente ningún pensador antes de Jouffroy prueba las

ramificaciones de la simpatía tan profundamente, aunque muchos después de él lo han seguido, y han extendido el uso de la noción (algunos prefiriendo, sin embargo, el término *empatía*, otros, el alemán *Einfühlung*)” (650). Sin pretender suscribir esta absoluta afirmación, sí creemos posible ofrecer elementos para comprender mejor los aportes de Jouffroy en el camino de la evolución de la simpatía como categoría estética. Representante del espiritualismo francés, Théodore Jouffroy fue alumno y contemporáneo de Víctor Cousin, quien había promovido entre los estetas franceses el interés metafísico y la idea del arte como expresión (Menéndez Pelayo, 1889). Vale puntualizar, además, que dentro de la herencia filosófica que recibe Jouffroy como autor francés, figuran los aportes de D’Alembert, quien, desde sus estudios sobre la elocuencia en el siglo XVIII, exploró cómo la expresión podía comunicar mejor el alma e incrementar el placer de los oyentes (Saura Sánchez, 1991: 240).

Por otra parte, varios autores señalan que Jouffroy se distinguió desde temprano de su contemporáneo Víctor Cousin, especialmente por la solidez y agudeza de su reflexión introspectiva (Azcarate, 1861; Menéndez Pelayo, 1889). Es clara la influencia del método psicológico del escocés Thomas Reid (Azcarate, 1861; Manns, 1988), de quien Jouffroy tradujo obras al francés. El principal texto de estética de Jouffroy, el *Cours d’Esthétique*, se publicó *post mortem*, en 1843; fue editado por Damiron a partir de la reunificación de notas de sus clases impartidas en la década de 1820 (Damiron, 1863: XII). Las limitaciones de su escritura, dado su origen fragmentario y al no haber sido revisado por el autor, junto al hecho de que “la escuela ecléctica empezaba a pasar de moda”, han sido señaladas por Menéndez Pelayo (1889) como posibles causas de “la injusticia y el olvido del público hasta el extremo de no haberse publicado la obra más que dos veces en el transcurso de más de cuarenta años” (169). Tanto este autor como Azcarate (1861) enfatizan en que Jouffroy fue un verdadero filósofo, que descolló entre sus coterráneos.

En virtud de su espiritualismo, acompaña a toda la comprensión de Jouffroy sobre los hechos estéticos, una noción a la que se refiere con los términos *lo invisible* o *la fuerza*, y que él considera como una novedad relevante: “Hemos descubierto un lado nuevo de las cosas. Hemos constatado que todo lo que nos aparece en los objetos, todo lo que vemos alrededor nuestro, es el producto o el efecto de la fuerza” (Jouffroy, 1863: 193). El autor identifica la fuerza con “el alma, la naturaleza espiritual, productiva, enérgica” (214), que

subyace en los objetos de la naturaleza. Afirma que “siendo el efecto de la fuerza, es la expresión de la misma” (194); el resultado producido por la acción de la fuerza expresa siempre algo de la fuerza que produce la acción de la que emana (194).

Anclado en esta convicción espiritualista, Jouffroy (1863) se propone delimitar el terreno de lo estético, separándolo del conocimiento científico y de la valoración sobre la utilidad. Por ejemplo, expresa que cuando un árbol llega a los ojos de un artista, éste no se preocupa de averiguar si el árbol tiene frutos buenos o malos; ni cuál es su estructura o su finalidad: “Él busca lo que el árbol quiere decir, estudia el significado y la importancia de este símbolo; examina lo que expresa, si expresa tristeza, vivacidad, si da la idea de la grandeza o de la elegancia. ¿El árbol no ofrece ideas, no dice nada al espíritu? El artista lo deja ahí, no lo introduce en su poema o en su pintura” (196). Lo que compete a la estética “es la expresividad de las cosas” (195); “ésta es la cuestión del arte; éste es el lado estético de las cosas” (195). Así enfoca Jouffroy (1863) la estética como una teoría de la expresión. Dentro de esa perspectiva, llama la atención el siguiente planteamiento: “Los objetos y los sucesos son estéticos en calidad de símbolos (*à titre de symboles*)” (199). Este desplazamiento que propone Jouffroy del centro de *lo estético*, de su tradicional lugar de *lo bello*, a *lo expresivo-simbólico*, en la década de 1820, es un hecho destacable.

Ilustra el autor con el hecho de que, cuando un naturalista nos explica cómo la fuerza vegetativa produce un árbol, entendemos muy bien la fuerza que él descubre ante nuestros ojos; entendemos sus atributos y sus efectos, pero no nos conmovemos. Y resalta: “Lo hacemos, por el contrario, cuando un artista representa para nosotros la fuerza escondida en el árbol por los símbolos naturales, por la abundancia del follaje, por el brillo de las flores, por la elegancia de la forma” (Jouffroy, 1863: 207). De lo que se desprende que, para Jouffroy, las formas naturales son *símbolos de la fuerza*, como lo son también las formas artísticas. En las cualidades aparentes de los cuerpos, él distingue dos aspectos: “1) Las cualidades mismas, cualidades sensibles que nos golpean (*frappe*); y 2) el hecho de que las cualidades sensibles que nos golpean tiene la fuerza que no nos golpea, pero que se traduce a nosotros por su intermediario, en una palabra, la apariencia de la expresión (Jouffroy, 1863: 226). El símbolo es entonces una forma que expresa y, al expresar, emociona. La emoción estética requiere “no sólo que el espíritu se aparezca



al espíritu”, como puede suceder en una disertación científica, sino que necesita a ese intermediario, necesita que se aparezca “a través de un símbolo” (205). De esta forma es que lo estético constituye el terreno de lo expresivo-simbólico.

Ahora bien, junto a su convicción sobre la fuerza espiritual que anima todas las cosas, y en estrecha relación con esto, el pensamiento estético de Jouffroy (1863) se asienta también en una asunción de la visión cósmica de la simpatía. Así lo sugiere el siguiente pasaje:

Es la simpatía la que hace que dos fuerzas, a través de la materia que las envuelve, se agiten la una sobre la otra, y por sus efectos se hablen entre sí, se comuniquen por su expresión, se compenetren. Es la simpatía, *es la analogía de la naturaleza*, la que hace que la fuerza se entristezca o se regocije ante el aspecto de fuerza. (199-200)

Pero Jouffroy va más allá en su análisis de la importancia de la simpatía para la estética. Si bien toma la simpatía universal como base, se adentra en las implicaciones puramente estéticas de la simpatía subjetiva —como también hicieron varios pensadores de la Ilustración y los poetas románticos—. Pero Jouffroy se dedica a explorar con sistematicidad cómo funciona la simpatía en la generación de los distintos sentimientos estéticos. Aplicando su método psicológico al terreno estético, enfoca los problemas de éste desde el punto de vista de la relación entre el sujeto y el objeto, por tanto, si bien da por sentada la omnipresencia de un ente metafísico, *la fuerza*, no basa su estética en una belleza metafísica y absoluta, sino que quiere explicar la belleza a través de las reacciones humanas ante aquello que le suscita la emoción estética, sea bello o no; le interesa apresar, desde la exploración psicológica del alma humana, lo específico del sentimiento estético. Nos parece que una de las tesis más importantes del autor es que “el sentimiento estético fundamental es un sentimiento simpático” (Jouffroy, 1863: 337). El sentimiento estético fundamental se modifica de diversas maneras, y deviene sentimiento de lo bello, sentimiento de lo feo, sentimiento de lo sublime, sentimiento de lo bonito, sentimiento de lo cómico, sentimiento de lo trágico (338).

En las siguientes ideas, expresadas en una de las lecciones finales del curso, y que él describe como “una regla general, fundamental, base de la filosofía de la belleza” (Jouffroy, 1863: 348), está concentrado el núcleo de su comprensión:

El hecho estético resulta siempre de la relación de dos términos diferentes, el objeto y el sujeto: el objeto que, por la expresión, incide sobre el sujeto o espectador; el sujeto o espectador que, por simpatía, reconoce la acción del objeto. La expresión es, en el objeto, la manifestación de un cierto estado del alma. La simpatía es, en el sujeto, la repetición de un cierto estado del alma que el objeto manifiesta. La manifestación en el objeto de un cierto estado del alma, o sea, la expresión, es el poder estético. La reproducción en el sujeto de cierto estado del alma que el objeto manifiesta, o sea, la simpatía, es el sentimiento estético. (347)

Son planteamientos significativos para la consolidación de la simpatía como categoría estética; se trata de un momento de maduración, pues se arriba a una determinación concreta y con carácter universal del papel de la simpatía en *la percepción estética de objetos*; Jouffroy precisa con claridad una definición de simpatía en su dimensión estética, distinguible de la concordancia afectiva interpersonal que involucra sentimientos de otro tipo como los morales. Al mismo tiempo, establece una interrelación entre simpatía y expresión como dos lados de un mismo fenómeno: la simpatía es el sentimiento de armonía con el objeto por el lado del sujeto, y la expresión es la manifestación de esa armonía por el lado del objeto.

“El estado intelectual, físico, moral o sensible en el que se encuentra el alma y que los objetos exteriores expresan por ciertas apariencias, se repite, se reproduce en nosotros” (Jouffroy, 1863: 340). Este estado simpático del alma ante elementos semejantes que expresa el objeto nos procura el placer estético (362). El hombre, cuya energía, cuya fuerza espiritual, se ven limitadas por la materia, simpatiza con toda fuerza que vence a la materia. El placer que experimenta el sujeto ante la belleza se relaciona con el hecho de que el sujeto percibe el triunfo de una fuerza activa sobre la materia.

Pero no sólo las cosas bellas producen placer. La expresión en sí misma es una fuente de placer estético. Aunque Jouffroy (1863) acepta que puede hablarse de una “belleza de la expresión”, entiende que los objetos expresivos nos provocan placer estético aun cuando no sean bellos:

La cosa expresada, o lo invisible, puede ser antipático para ti, pero al mismo tiempo, aunque te repugna la cosa expresada, la expresión te agrada como expresión; es un espectáculo que tiene un sentido para ti, y sólo por esa razón, aunque el significado sea desagradable en sí mismo, estás interesado en el espectáculo. La expresión por sí misma e independientemente de la cosa expresada, a pesar incluso de la repugnancia que la cosa te expresa, te inspira; es, por lo tanto, una causa de placer. De ahí que algunos hayan definido como lo *bello* la expresión, sosteniendo que dondequiera que había *expresión* había *placer* y, por consiguiente, *belleza*. (236)

Y el hecho de que Jouffroy no incurra en esa confusión de “algunos” entre belleza y expresión es un mérito que le señala Menéndez Pelayo, frente a los planteamientos de Cousin de identificar la belleza y la expresión (Menéndez Pelayo, 1889: 180-181). ¿Pero por qué nos causa placer la expresión? ¿Y cómo puede un objeto, que quizás normalmente nos resulte antipático, volverse fuente de placer estético en determinadas circunstancias, por ejemplo, dentro de una obra de arte? Esto lo explica Jouffroy (1863) estableciendo las diferencias entre el *estado simpático*, que es el estado estético que nos provoca el contacto con el objeto expresivo, frente al que no es simpático, que él llama el *estado personal*.

Supongamos que personalmente experimento ciertas pasiones, odio, amor. Cuando experimento personalmente estas pasiones, se producen en mi sensibilidad ciertas emociones agradables o desagradables; se forma cierto juicio en mi razón que culpa al odio como inmoral y aprueba el amor como benévolo y social. Pero si, en lugar de sentir la pasión personalmente, veo el objeto que la expresa, entonces el hecho principal, el amor, el odio, se reproduce en mí con los otros dos hechos accesorios; pero el amor o el odio, y su acompañamiento en el estado simpático, no equivalen al amor o al odio y su acompañamiento en el estado personal. (353)

Existen tres diferencias principales entre uno y otro estado: 1) Dentro del estado simpático, las sensaciones y las afecciones que acompañan al estado principal son infinitamente menos vivas que las del estado personal; 2) El juicio que surge en mi

razón, durante un estado personal, cae sobre mí, soy responsable de ese estado, mientras que en el estado simpático, somos libres de la responsabilidad moral: esta cae sobre el objeto externo; 3) Todas las circunstancias que acompañan al estado personal —el miedo, la esperanza, las preocupaciones, los sufrimientos, el esfuerzo— desaparecen en el estado simpático (Jouffroy, 1863: 353-354).

Así, en el estado simpático, el ser humano se despoja de todo lo que lo compromete personalmente, y goza con libertad del mero placer de ponerse al unísono con las cualidades de sí mismo que el objeto le expresa (ya sea de su personalidad, de su naturaleza, de sus potenciales o de sus aspiraciones, etcétera). Advierte Jouffroy (1863) que hay, antes de ese *ponerse al unísono*, un momento que se toma el sujeto para entender el objeto, diríamos, para decodificarlo, en tanto objeto simbólico y expresivo a la vez. Si el sujeto no lo entiende “es como si el objeto no expresara, al menos para nosotros” y no puede tener lugar el estado simpático (350). Ciertamente, a veces, el placer estético se ve afectado por un excesivo esfuerzo del sujeto por determinar con precisión los significados del objeto.

Además de las características del estado simpático, Jouffroy (1863) determina un grupo de causas del placer estético, como consecuencia necesaria del estado simpático. Entre ellas está la satisfacción de la curiosidad:

a través de signos materiales, formas externas, símbolos de lo invisible, nuestra inteligencia descubre lo invisible, una naturaleza similar a la nuestra, una naturaleza que en sí misma no es visible, y que sólo lo es porque la envoltura material que la oculta se vuelve expresiva. El placer que hay en descubrir a través de la materia la naturaleza activa y animada, tan distinta de la materia, el placer que hay en seguir los movimientos de esta naturaleza, de su estado, los movimientos del odio, del amor, es el placer de la curiosidad. Descubrir lo invisible nos place. (357-358)

Otra razón de placer es ser puesto en movimiento, ser lanzados a una actividad espiritual por el objeto sin esfuerzo de nuestra parte, sin gasto de fuerza: “A la vista de un objeto expresivo, cuando somos arrojados al estado simpático, este estado no exige nada

de nosotros [...] la actividad no proviene de nosotros” (Jouffroy, 1863: 357). Por eso nos place, por ejemplo, ver un árbol movido por el viento; “el movimiento que produce en nosotros”, “ese dejarse llevar, esa impersonalidad, agrada profundamente” (358).

Para Jouffroy es el objeto el que porta las características que determinan a la expresión, y en consecuencia, determinado estado en nosotros; es el objeto el que nos “arroja”, pero bajo la condición de que seamos capaces de decodificar “fácilmente” el símbolo, el contenido de lo expresado, a partir de poder reconocer en él algo en común con nosotros. Una vez que eso ocurre, el dejarnos llevar por el objeto, siendo puestos en actividad no por nosotros mismos, ese “vivir sin involucrarnos, simplemente por el espectáculo”, es un placer duplicado (Jouffroy, 1863: 359). Y en vínculo con esta idea, el estado simpático nos proporciona también el placer del descanso, mediante el cambio: si el movimiento emocional al que nos lleva el objeto por medio del estado simpático es opuesto al movimiento emocional que teníamos en nuestro estado personal anterior, agudamente observa Jouffroy, estamos más susceptibles a experimentar el sentimiento estético.

Asimismo, la falta de responsabilidad que tenemos en el estado simpático nos permite entregarnos más al placer de ponernos al unísono con el objeto expresivo. No importa cuánto amemos o cuánto odiamos en el estado simpático, las consecuencias de las pasiones no nos afectarán; no estamos preocupados como en el estado personal. “Hay un gran placer en situarse, sin comprometerse, en todos los diferentes estados del alma” (360). Encima de todos estos factores de placer, menciona también Jouffroy la seguridad que tenemos de poder salirnos del estado simpático cuando queramos, que nos permite abandonarlos a él con confianza.

Por otro lado, aborda el problema de quién determina, si el objeto o el sujeto, el tipo de sentimiento estético que experimenta el sujeto:

Lo que constituye las diferencias son circunstancias incidentales que se repiten en nosotros, y que hacen que el sentimiento estético, o el estado en el que nos encontramos simpáticamente, se llame sentimiento de lo bello, sentimiento de lo sublime, sentimiento de lo cómico, sentimiento de lo trágico. No somos nosotros quienes lo hacemos cómico, trágico; él viene todo hecho a nosotros. Él está acompañado, en el objeto, de ciertas circunstancias que lo

caracterizan; conserva todos sus rasgos cuando llega a nosotros; es agradable o no agradable, cómico o trágico; y, sin embargo, cosa notable, no es en el objeto lo que es en nosotros; no es, en el objeto, cómico, trágico, agradable, desagradable, estéticamente hablando. (Jouffroy, 1863: 355)

Es el objeto, con sus específicas cualidades expresivas, el que determina el tipo de sentimiento estético, pues en él está el *poder estético*. Pero lo bello, lo sublime, etcétera, existen como realidades estéticas sólo en el sujeto que simpatiza, puesto que son, para Jouffroy, sentimientos, y se producen como tales en los diversos movimientos del ánimo que tienen lugar durante el estado simpático. Las características de un objeto *se vuelven estéticas* sólo cuando se establece la relación con el sujeto; el hecho estético requiere siempre de un sujeto y un objeto. Ése es uno de los postulados de Jouffroy más trascendentes.

### **Sully Prudhomme: la simpatía como fundamento de la expresión en las artes**

René François Armand Sully Prudhomme, generalmente conocido como Sully Prudhomme, fue un poeta parnasiano francés, merecedor del primer Premio Nobel de Literatura, pero escasamente mencionado por las historias de la estética. Se interesó por la exploración psicológica de la relación entre simpatía y expresión en el artista, así como en el receptor de la obra de arte, y escribió un libro titulado *L'expression dans les beaux-arts. Application de la psychologie à l'étude de l'artiste et des beaux-arts* (1883).

En la introducción de su libro expresa con vaguedad, sin aludir a ningún autor ni corriente filosófica, su insatisfacción con aquellas definiciones filosóficas de lo bello que convierten a éste en objeto de un concepto metafísico, así como con las que lo someten a demasiada relatividad, haciendo inapresable el concepto. De allí su determinación, según explica, de “observar la concepción de lo bello en el alma del artista”, explorando “la estética por la psicología” (Prudhomme, 1883: 13). Decidió no mencionar sus influencias filosóficas; sin embargo, la herencia de su coterráneo Théodore Jouffroy —desde el propio planteamiento del método psicológico para desentrañar el sentimiento de lo bello hasta los puntos básicos de su

teoría— se hace evidente en su obra. Pero, también, de acuerdo con el criterio de Manns (1991), Prudhomme ofrece una “versión modernizada del expresionismo francés” seguidor de la impronta de Jouffroy (103).

Veremos en qué aspectos fundamentales sigue Prudhomme esa huella y en cuáles se distingue de su antecesor. El primer punto de contacto es su enfoque hacia la expresión; mientras Jouffroy se propuso plantear la estética como una teoría de la expresión, y demostrar que *lo estético* en general es el terreno de lo expresivo, dejando sin desarrollar una teoría del arte, el poeta finisecular se propone precisamente, sobre esa base, impulsar una teoría del arte como teoría de la expresión. Y la primera diferencia importante se encuentra en el concepto mismo de expresión. Prudhomme (1883) define: “La expresión de un ser para un hombre es la revelación del primero al segundo mediante simpatía por medio de la forma” (120). Mientras para el autor del *Cours d’Esthétique* la expresión es “la propiedad de la fuerza, el efecto de la fuerza” (Jouffroy, 1863) espiritual que subyace en todo, y por tanto, todo elemento de la naturaleza es en sí expresivo, independientemente de que uno lo entienda o no (aunque, eso sí, sin contraparte simpatizante, no hay hecho estético), en Prudhomme los objetos no parecen ser expresivos en sí mismos, sino que lo son *para alguien*. La expresión parte del objeto, como en Jouffroy; el objeto determina el carácter de lo expresado, pero dice Prudhomme (1883) que la conmoción generada por el objeto “se propaga hasta nuestro interior para hacerse *en él* expresiva” (192).

En Prudhomme la expresión deja de ser una propiedad del objeto natural o artístico para convertirse en un acto: es la revelación de un ser para un sujeto simpatizante, un acto que es simultáneo a su complementario, la simpatía. Ya la idea de esta simultaneidad estaba contenida en la definición de Jouffroy del hecho estético; en aquel momento, Jouffroy decía que en el hecho estético la expresión es el poder estético. Prudhomme se queda con esta parte de la comprensión jouffroyana de expresión, mientras desecha la de propiedad omnipresente de la fuerza.

De hecho, otro elemento significativo es que en el lenguaje de Prudhomme no está presente ese ente espiritual, esencia de vitalidad, que era central en la propuesta de su antecesor, la *fuerza* o lo *invisible*. Como advierte Manns (1991), en su lugar, Prudhomme prefiere decir *lo interior*, y no le concede ninguna realidad absoluta; aclara que no se pronunciará sobre la naturaleza de ese *interior* por ser esencialmente desconocida, y que se limitará a describir “los fenómenos que en él se suceden” (181). Explica:



Cuando hablamos, entonces, del alma y del cuerpo, de las facultades del alma, del espíritu y de la materia, es para evitar un neologismo inaceptable; estas denominaciones no tienen para nosotros ningún alcance metafísico, y nos sirven únicamente para distinguir en las manifestaciones humanas dos clases de fenómenos empíricamente distintos, los cuales unos, llamados en general *físicos*, afectan a los sentidos del observador y pueden observarse directamente, y los otros, llamados en general *morales*, no son directamente observables más que para él mismo. (Prudhomme, 1883: 182)

Para Prudhomme hay seres que tienen *un interior* (como un ser humano, un perro) y otros que no (como una piedra). En el espiritualista Jouffroy todo *visible* tiene un *invisible*.

Prudhomme (1883) clasifica la expresión en dos tipos: *objetiva* y *subjetiva*. “La expresión es objetiva mientras la forma determina en el hombre una simpatía que le revela fuera de él un interior existente; es subjetiva cuando la forma determina una simpatía a la cual no corresponde fuera de él ningún interior existente” (121). Admite, como Jouffroy, que todas las formas en la naturaleza tienen, más o menos, la propiedad de conmover al hombre por simpatía, y, por consiguiente, de ser expresivas para él, pero precisa que “la expresión subjetiva nos revela, por lo menos, nuestro propio interior, y en esto no es de ningún modo errónea, siempre que nos resistamos a los impulsos del antropomorfismo, que la desnaturaliza y la hace objetiva” (Prudhomme, 1883: 120).

Prudhomme (1883) desarrolla el análisis psicológico del artista y de cómo, mediante la simpatía, logra el artista mayor expresividad. Entre las tesis fundamentales de este autor está que la simpatía constituye el fundamento de la expresión artística (94), y lo ilustra con ejemplos como el siguiente:

La lentitud del ritmo lleva al oyente a la melancolía, que es también lánguida; su rapidez, por el contrario, le lleva a un espíritu igualmente vivo. Así, lo moral<sup>2</sup> del oyente afecta al carácter de la melodía, o, dicho de otro modo, la melodía comunica su carácter a lo moral del oyente. Este fenómeno es la *Simpatía* en su más simple manifestación. Existe simpatía desde que lo moral tiende a adquirir un carácter que le sea común con la percepción sensible. Esta tendencia de la persona moral del alma a reconocer cualquiera de sus propias cualidades en una sensación física, es el fundamento de toda expresión. (94-95)

Es palpable la huella de la visión de Jouffroy (1863), según la cual el sujeto, durante la percepción estética, simpatiza con aquellas cualidades del objeto estético que son comunes con su carácter o temperamento. El caso citado muestra cómo actúa la simpatía cuando la expresión es subjetiva, por ejemplo, cuando el artista expresa, ya sea con líneas, proporciones o notas musicales, sus propias emociones y pensamientos sin modelos (objetos o personas) exteriores (Prudhomme, 1883: 179). A este tipo de expresión corresponden la música y la arquitectura. Por otra parte, la expresión objetiva se hace patente en la pintura y la escultura, donde la obra expresa un objeto exterior al artista y que éste ha debido comprender e interpretar. Es en ésta donde entra a jugar “la más completa manifestación de la simpatía”, con lo que se refiere exactamente a “esta propiedad que poseemos de reproducir en nuestro interior los estados del interior del otro” (Prudhomme, 1883: 97).

De manera que la simpatía juega un papel crucial en el proceso de creación, al punto que para este autor una de las cualidades esenciales del artista es “su aptitud para ser simpáticamente excitado” (Prudhomme, 1883: 229). El proceso de excitación simpática es aquél en el que el artista reacciona ante una determinada percepción sensible, de manera tal que “la percepción sensible determina un estado interior que tiene algún carácter común con ésta, pero este estado interior participa del temperamento del sujeto, del cual no es más que una modificación” (230). Precisa Prudhomme (1883): “Podemos comparar al sujeto simpáticamente excitado con un espejo metálico que, aun reflejando el objeto, altera la imagen por su propio color y curvatura” (230).

Prudhomme (1883) propone una situación hipotética en la cual a dos pintores, con idénticas aptitudes fisiológicas, se les asigna un mismo modelo. El primero, dotado de débil aptitud para la simpatía, reproducirá muy exactamente en la tela la imagen visual que percibe, sin hacer sobresalir ningún carácter expresivo, de suerte que podrá dar a su pintura las cualidades de color y de luz más notables, pero sin dominar el alma del espectador. En cambio, el segundo pintor, provisto de una aptitud muy grande para la simpatía, “sentirá en presencia del modelo una emoción que responda a cierto carácter de este modelo, y se verá naturalmente inclinado a conferir a este carácter toda la importancia que tiene” (231-232). Si es tan buen colorista como el primero, se interesará como él por la precisión y el encanto de los tonos, y además por la expresión completamente personal que habrá sabido dar a su copia. “¿No tenemos derecho a considerarle como un artista más ricamente dotado, más completo que el

otro?” (232). Esta aptitud para ser *simpáticamente excitado* significa entonces para Prudhomme (1883) la capacidad de experimentar e interpretar sentimientos a partir de las formas, de no quedarse en un mero goce sensorial, ni en una mera representación formal. Sólo así logra el artista, a su juicio, ser verdaderamente expresivo: “Todo artista ha de ser movido por la simpatía para conferir expresión a su obra” (230). Además, el temperamento individual del artista, su particular capacidad de simpatía, será determinante para la calidad y originalidad de su obra.

La simpatía tiene igual relevancia en la recepción de la obra de arte. No sólo el creador, sino el receptor es un sujeto simpatizante. Prudhomme (1883) describe cómo los oyentes de un concierto o los espectadores de una obra de teatro reconocen elementos de su propia naturaleza moral, ya sea nostalgia ante una melodía o compasión ante un personaje. También, este autor se refiere a la antipatía como una simpatía negativa, por ejemplo, cuando el espectador es incapaz de identificarse con un personaje y su reacción afectiva es entonces de asombro o de repugnancia. Sully Prudhomme propone una valiosa conclusión: en todo el ciclo que recorre la obra de arte, desde su concepción hasta su recepción y disfrute, actúa la simpatía, haciendo posible la expresividad de la obra.

También aplica el principio de la simpatía a su análisis de los distintos sentimientos estéticos y los matices que adquiere el placer en ellos, de manera similar a como lo hace Jouffroy, pero profundizando en la relación que tienen las formas artísticas de las distintas manifestaciones con los sentimientos generados —dedica capítulos independientes a la arquitectura, la música, la pintura, la escultura, el arte dramático y la danza—. Basado en una asimilación de la propuesta jouffroyana de que la simpatía es la reproducción en el sujeto del estado que el objeto manifiesta, Prudhomme logra una serie de determinaciones sobre las peculiaridades de la expresión artística en su vínculo ineludible con la respuesta simpática del espectador; da lugar así a una de las partes más originales de su teoría de la expresión en las artes.

Sirvan para ilustrarlo algunas de sus ideas más relevantes sobre la expresión en la arquitectura. En su explicación del placer estético que experimentamos frente a las formas arquitectónicas, está implícita la idea de Jouffroy de que resulta placentero para el ser humano presenciar el triunfo de la fuerza sobre la materia.

Así, pues, gozamos espontáneamente en todos los casos, como de una victoria o de un beneficio, al ver anulada la acción de la gravedad. Con mayor razón comulgamos simpáticamente con toda imagen de libre vuelo hacia los cielos. El movimiento ascensional propone a la mirada una trayectoria que expresa el triunfo de la voluntad humana sobre su cadena, y lo sublime encuentra en él su expresión absolutamente independiente de toda belleza, como lo podemos comprobar viendo un globo elevarse y perderse en las nubes, o erguirse una torre elevada. (Prudhomme, 1883: 260)

[...]

No pretendemos [...] que el triunfo sobre la pesantez sea la única fuente del goce que proporciona la arquitectura; sin embargo, pensamos que es, por mucho, la más importante. El hombre goza también de las demás pruebas de su potencia que este arte le ofrece; la extensión en superficie de una plaza pública o de un anfiteatro como el Coliseo, por ejemplo, le conmueve, aunque en menor medida que la grandeza en elevación. (Prudhomme, 1883: 264-265)

La diferencia con Jouffroy radica en que para este último la fuerza es común a la naturaleza y al alma humana, si bien manifestada en distintos grados. Para Prudhomme, simplemente se trata de cómo los objetos expresan la fuerza espiritual del ser humano; no le interesa demostrar nada más allá de los fenómenos constatables, por tanto, no podemos hablar en él de una simpatía cósmica, de una comunicación universal entre las fuerzas como a veces refiere Jouffroy. Pero su antecesor le ha proporcionado las bases para él profundizar en cómo las formas artísticas, creadas con la intención de ser expresivas, logran expresar ese *interior* humano, es decir, provocar por simpatía, por medio de la forma artística, la reproducción de determinado estado interior en el espectador.

Sobre lo bello en la arquitectura, sostiene que “es la expresión, para el alma, de sus aspiraciones a la felicidad, a través del orden agradable de los materiales donde siente equilibrada la pesantez y vencida sin violencia” (Prudhomme, 1883: 266), mientras que lo sublime es “la expresión, para el alma, de su dignidad triunfante, gracias a la disposición atrevida de los materiales, que le ofrecen la imagen de un potente vuelo que triunfa sobre la gravedad” (Prudhomme, 1883: 266).

Mediante su exploración de los distintos matices de los sentimientos simpáticos, llega por fin a su definición de lo bello en general, donde deja ver al Prudhomme (1883) poeta: “lo bello absoluto *sería* el sueño de un alma humana considerada perfecta y

condenada a la condición terrenal” (255); pero el Prudhomme filósofo precisa: “Lo bello no es lo mismo para todos, porque expresa el ideal que cada uno se hace de la felicidad, ideal conforme a su temperamento” (255). Así confirma la relatividad de lo bello, a la vez que establece como fondo común, como constante del sentimiento de lo bello, la simpatía del sujeto con *lo ideal* —su ideal— expresado.

En conclusión, su teoría de la expresión y la expresividad del artista puede verse como un desarrollo —aplicado concretamente a las distintas artes, y sin connotaciones metafísicas— de aquel planteamiento de Jouffroy (1863) según el cual el poder estético radica en la expresión, en lograr que el objeto estético manifieste un estado del alma; proceso que requiere, tanto para el artista como para el receptor, convertirse en sujeto de la simpatía.

## Referencias bibliográficas

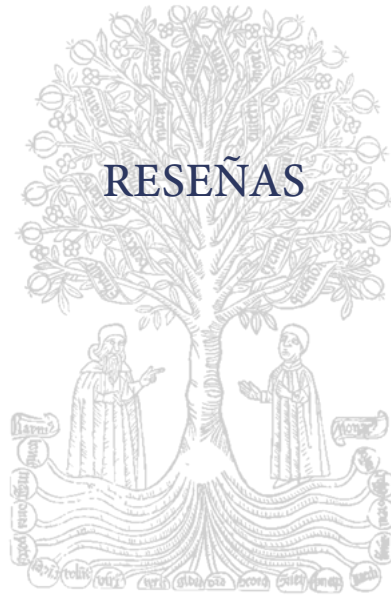
- AZCÁRATE, Patricio de. (1861). *Exposición histórico-concreta de los sistemas filosóficos modernos y verdaderos principios de la ciencia* (Tomo 4). Establecimiento tipográfico de don Francisco de Paula Mellado. <https://www.filosofia.org/aut/azc/sfm402.pdf>
- BAYER, Raymond. (1965). *Historia de la estética*. (Jasmin Reuter, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra originalmente publicada en 1961).
- DAMIRON, Ph. (1863 [1843]). “Préface de l’éditeur”. En Théodore Jouffroy, *Cours d’Esthétique* (pp. i-xvi). Librairie de L. Hachette et Cie.
- DESCARTES, René. (1997). *Las pasiones del alma* (José Antonio Martínez y Pilar Andrade, Trads.). Editorial Tecnos, S. A. (Obra original publicada en 1649)
- ECO, Umberto. (1997). *Arte y belleza en la estética medieval* (Helena Lozano Miralles, Trad.). Lumen. (Obra originalmente publicada en 1987).
- FERRATER MORA, José. (1965). Simpatía. En *Diccionario de Filosofía* (Tomo II). Editorial Sudamericana.
- FOUCAULT, Michel. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI Editores. (Obra originalmente publicada en 1966).

- FRAILE, Guillermo. (1956). *Historia de la filosofía* (vol. 1). Biblioteca de autores cristianos.
- GIVONE, Sergio. (1999). *Historia de la estética* (Mar García Lozano, Trad.). Editorial Tecnos, S.A. (Obra originalmente publicada en 1988).
- HERDER, Johann Gottfried von. (2002). *Sculpture: Some Observations on Shape and Form from Pygmalion's Creative Dream* (Trad. Jason Gaiger). The University of Chicago Press. (Obra originalmente publicada en 1778).
- HERDER, Johann Gottfried von. (2006). "Critical Forests, or Reflections on the Art and Science of the Beautiful: First Grove, dedicated to Mr. Lessing's Laocoön". En Gregory Moore (Ed. y Trad.), *Selected Writings on Aesthetics* (pp. 51-176). Princeton University Press. (Obra originalmente publicada en 1769).
- HUME, David. (1897). *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press. (Obra publicada originalmente en 1739-1740).
- HUME, David. (1987). *Essays. Moral, Political and Literary*. Liberty Fund. (Obra publicada originalmente en 1777).
- HUTCHESON, Francis. (1738). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. (Fourth edition) D. Midwinter, A. Betterswoth and C. Hitch.
- JAEGER, Werner. (2004). *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Obra originalmente publicada en 1933).
- JOUFFROY, Théodore. (1863 [1843]). *Cours d'Esthétique* (deuxième édition). Librairie de L. Hachette et Cie.
- MANNS, James. (1988). "The Scottish Influence on French Aesthetic Thought". *Journal of the History of Ideas*, 49(7), 633-651.
- MANNS, James W. (1991). "The Scottish Influence on French Aesthetic Thought: Later Developments". *Journal of the History of Ideas*, 52(1), 103-119.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. (1889). *Historia de las ideas estéticas en España: Tomo IV. Siglo XIX. Vol. II*. Imprenta de A. Pérez Dubrull.
- PLAZAOLA, Juan. (2007). *Introducción a la estética. Historia, teoría, textos*. Universidad de Deusto.
- PRUDHOMME, Sully. (1883). *L'expression dans les beaux-arts. Application de la psychologie a l'étude de l'artiste et des beaux-arts*. Alphonse Lemerre.

- SAURA SÁNCHEZ, Alfonso. (1991). “Elocuencia, sentimiento y sublime en D’Alembert”. *Estudios románticos*, 7, 227-248. <https://revistas.um.es/estudiosromanticos/article/view/78641>.
- SCHLIESSER, Eric. (2015). *Sympathy. A history*. Oxford University Press.
- SHELLEY, Percy Bysshe. (1845 [1840]). *A defence of poetry*. The Bobbs-Merrill Company.
- SMITH, Adam. (1853 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*. Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden.
- SOURIAU, Étienne. (1998). *Diccionario Akal de Estética* (Ismael Grasa Adé, Xavier Meilán Pita, Cecilia Mercadal y Alberto Ruiz de Smaniego, Trads.). Ediciones Akal. (Obra originalmente publicada en 1990).
- WORDSWORTH, William. (1909-1914 [1801]). *Preface to Lyrical Ballads*. The Harvard Classics.



# RESEÑAS



ERAÑA, Ángeles. (2021). *Un mundo que hila personas (o de la inexistencia de la paradoja individuo/sociedad)*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana.

En el primer capítulo de este texto, la Dra. Ángeles Eraña muestra la relevancia de la ontología en las cuestiones sociales y políticas. Plantea revisar la postura ontológica tradicional, que divide a las cosas en dos elementos: en la sustancia y los accidentes. La primera es primordial y los otros son derivados. Esta distinción genera una aparente paradoja entre el individuo y la sociedad, en la que alguno de estos elementos debe ser primordial y el otro, secundario. Eraña imagina un mundo distinto al actual: sin una supremacía del individuo o de la sociedad y donde las dos partes se consideren interdependientes.

En el segundo capítulo, explica que el mundo se ha construido alrededor del principio de no contradicción, de identidad y de tercero excluido y detalla sus efectos en el terreno social y político. Pensar a partir de los principios enunciados lleva a un pensamiento bipolar, en el cual algo siempre es fundamental y lo demás accesorio: la sustancia o los accidentes, la mente o el cuerpo, el individuo o la comunidad, la autonomía o la heteronomía. Esboza las diferentes explicaciones filosóficas respecto a estas divisiones e indica que conducen a problemas explicativos. Además, este tipo de

posturas, en el plano social y político, consideran únicamente al individuo o la comunidad, pero no explican satisfactoriamente su génesis y su relación, pues siempre resulta problemática y oposicional.

En el tercer capítulo, expone su contexto de pensamiento y las problemáticas en las que ella está pensando y describe cómo se instancian los principios ontológicos en el mundo actual, especialmente con la figura del capitalismo. Apunta las cifras resultantes de la violencia en México, el tipo de capitalismo que se experimenta, su efecto en la lucha contra las drogas y sus afectaciones sociales, medioambientales y económicas en la sociedad. Además, localiza una lógica bélica presente en los individuos, en las naciones y en la economía global, promovida por el capitalismo, y sus efectos en el individuo y la sociedad. Ésta provoca una dinámica de exclusión y dispone a las personas a un eterno deseo y provoca su virulenta perpetuación. Advierte relaciones muy sugerentes entre la estructura y las dinámicas promovidas por el capitalismo y los problemas enlistados arriba, que merecen un análisis aparte. Esto únicamente sirve para situar su siguiente paso en su exposición: cómo imaginar un mundo con relaciones y dinámicas distintas, en las que se puede

recuperar lo perdido. Enfatiza que el capitalismo no es una condición necesaria para que el mundo y las personas en él sean como son, sino que existen otras formas de relacionarse en el mundo.

En el cuarto capítulo, muestra cómo se podría construir un nuevo mundo, distinto al descrito previamente. El mundo se compone de partes: no es posible pensar el todo sin las partes y las partes, por sí mismas, no son nada si no se encuentran en el todo. Es posible cambiarlo al modificar cada una de sus partes o su totalidad. Argumenta por qué es muy complicado hacerlo parte por parte y concluye que la opción restante es modificarlo todo. Sin embargo, esta opción no implica la destrucción del mundo actual, pues seguiría la misma lógica capitalista bélica y de oposición. Más bien, busca asentar nuevas bases para reconstruirlo. Es necesario conocerlo e identificar los aspectos que deben modificarse.

Afirma que un mundo implica una concepción de él, relaciones entre individuos y condiciones materiales. Es notable la discusión sobre los mundos posibles y la oportunidad de crear otros mundos. Esto porque, en este mismo mundo capitalista, existen otros distintos: formas de concebirlo y, por consiguiente, de relacionarse con él y con los demás. Resalta sobremanera que el cambio no ocurre meramente desde una perspectiva material o ideal, sino que la relación es más complicada, ya que lo ideal tiene consecuencias en las formas de relacionarse con los demás y, por lo tanto, en los aspectos más concretos del mundo.

Finalmente, busca establecer que la comunidad no implica la anulación de la libertad, sino que posibilita la libertad. La comunidad conlleva ver y comprender a los demás, pues ésta trabaja

por y para todos, lo que exige una forma diferente de relacionarse con los demás. La libertad implica diferencias, pero no para eliminarlas y establecer lo correcto. Más bien, sería una búsqueda de convivir con ellas, lo que implica un acercamiento y enfrentamiento con el otro. Éste no busca eliminarlo, sino que sería una forma de encontrarse a uno mismo e identificar las propias diferencias y debilidades, lo que permite comprender las de los otros y apoyarlos para sobrellevarlas. Todo esto implica un cambio en las dinámicas entre unas y otras personas, que serían muy distintas a las esperadas en un esquema capitalista.

El quinto capítulo busca mostrar que se ha construido una idea errónea de persona: se conforma plenamente a partir del yo. Esta comprensión del yo es un error patente porque conlleva pensar en la autonomía y heteronomía como absolutos (que todo dependa del sujeto o que éste se someta al otro cuando se relaciona con él), porque no corresponde a la forma en que una persona es. Eraña propone ver a una persona como un lugar en la sociedad, que implica relaciones con los demás. Si una persona es un lugar en la sociedad, un mismo individuo podría ocupar lugares distintos en ella, lo que implicaría relacionarse con diferentes personas en distintos ámbitos. Así, un individuo podría ser múltiples personas (ocupar varios lugares en la sociedad). Además, un individuo no sólo se encuentra con lugares en la sociedad y con condiciones materiales (que no deben obviarse, sino tenerse en cuenta), sino que, a partir de su actividad con los demás, pues toda actividad siempre incluye a otros, contribuye a crear el lugar en el que se encuentra.

Esto implica que uno se halla en un lugar, pero contribuye a transformarlo a partir de sus condiciones y las prácticas que establece con los demás. Lo

anterior muestra que no existe problema en que uno sea un individuo que dependa completamente de los demás, pues cada uno ocupa su espacio social, que puede ser parecido al de muchos otros, de manera muy peculiar. Esto conduce a la discusión de los análisis recientes del yo (visto como un cuerpo en su dimensión psicológica y social) y la memoria. Revela la importancia de la memoria autobiográfica, que explica cómo se estructura la vivencia de alguien y cómo se transforma en una particular e intransferible. Además, explica que la concepción del yo es muy distinta a como se pensaba en cierta tradición filosófica, pues alude a que los infantes construyen la idea del otro a partir de ver un tú, a alguien más. Se construye al percatarse de otro individuo distinto a ellos, lo que implica advertir sus semejanzas y diferencias. Únicamente de esta manera uno puede percatarse de lo que no comparte con otro y construir la idea del yo. Además de notar diferencias y semejanzas, también se comparten experiencias y sentimientos con el otro: uno se da cuenta de su vulnerabilidad y situación y, a su vez, de las de uno mismo. Esto conlleva a la posibilidad de sentir y comprender al otro y a buscar trabajar en soluciones a problemas comunes. Todo parte del cuerpo del otro, que expresa ciertos sentimientos, los cuales pueden derivar en acciones políticas. Esto implica narrativas que uno crea y que condicionan las vivencias de uno mismo, lo cual genera la particularidad de las vivencias de un individuo. Para comprenderse a uno mismo, es necesario considerar a los demás: cómo nos observan, qué creen que somos y bajo qué luz los observo. Eraña extiende una invitación a pensarse a uno mismo más como algo que se construye a partir de las relaciones con los otros que como una sustancia autónoma que no depende de lo otro.

Finalmente, en el sexto y último capítulo, busca sustentar la posibilidad de que exista un mundo con varios mundos en él y la necesidad de pensarse a uno mismo a partir de los otros, a través de una ontología procesual y dual. Ésta se basa en la idea de que “lo uno es dos”, que uno puede encontrar en antiguas tradiciones de pensamiento y que ella identifica en una historia del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), que cuenta el origen del mundo, del uno y de los todos. Dicha ontología consiste en que todo lo que existe siempre tiene un par, mantiene una relación con él (no necesariamente de oposición), que es ontológicamente fundamental: cada uno del par de los seres puede existir sin el otro, pero únicamente encuentran su realización plena en su mutua relación.

Esto no implica que un ser se derive del otro, pues cada uno de los polos existe por sí mismo; sin embargo, requiere su relación con el otro para que se presente el *proceso* necesario para pasar de un polo al otro. Por ejemplo, para la noche y el día, es necesario que exista el paso de la luz a la oscuridad, ya que no tendría sentido hablar de la noche si no existiera la oscuridad y, de igual forma, sería insignificante hablar del día si sólo hubiera luz y nunca llegara la noche. En esta relación, no existe subordinación, entendida como la primacía necesaria de uno de los polos, sino que, mientras uno de ellos se encuentre en su apogeo, es cuestión de tiempo para que el otro ocupe su lugar y se genere el proceso que da lugar al movimiento de los dos polos relacionados, que conforman una *totalidad*.

La pregunta que surge es: *¿cómo se forma un mundo a partir de la idea de que “lo uno es dos”?* Eraña, siguiendo el final de la historia del uno y de los todos, señala que ellos consideran que los unos no son suficientes, sino que los todos son

necesarios para que echen a andar al mundo. A esta afirmación subyace una característica ontológica esencial: la relación con el otro. Los pares complementarios se basan en su relación, que no implica derivación alguna. Si uno considera esto en el ámbito humano, una persona no puede ser sin la otra, sino que una es en relación con la otra y, más aún, no existe oposición ni identidad, sino complementariedad en todas las relaciones entre las personas. Esta ontología se centra en encontrar lo común de esas relaciones y no lo primordial y lo derivado. En la esfera política, esta propuesta es diferente a la que la que considera al Estado como regulador de las personas que gobierna. Una política a partir de lo común permite privilegiar las relaciones con los otros, ya que no existe primacía alguna de unas personas con otras, sino que prevalecen los cambios y las relaciones de unas con otras, lo que posibilita que, en un mismo mundo, el cual es una totalidad, puedan existir otros mundos, que son las diferentes relaciones sociales que unas personas mantienen con otras. No deja de señalar que estas relaciones son históricas y mudables, lo que posibilita los diferentes acomodos que existen y que pueden existir en el futuro.

Respecto al tiempo, Eraña busca mostrar otra dimensión de él, muy diferente a la que lo considera como una estructura reiterativa y que el presente es lo único que realmente existe, pues sus reiteraciones dan lugar al pasado y al futuro, que no son. En consonancia con su propuesta ontológica, considera que el tiempo es una relación de una persona con el mundo, lo que implica que sus acciones y sus relaciones con él crean el tiempo, pues éste es movimiento. Como no existen acciones y relaciones iguales, pues cada persona se

encuentra en relaciones distintas con el mundo, cada tiempo es distinto y no es meramente un presente que siempre se repite. El presente se convierte en un instante para decidir construir diferentes relaciones con los otros mundos que implican a los demás. De esta forma, se observa que el presente se compone del pasado y construye el futuro, que no es un momento aislado de lo que muchos hicieron en el pasado y que también es responsable de lo que ocurrirá en el futuro.

La forma de vivir en este nuevo tiempo implica que cada persona es única, pues actúa y construye su tiempo muy peculiarmente, la cual es diferente a la de las demás. Además, ella se ha constituido en condiciones materiales, personales e históricas específicas, que le permiten ser ella misma. Lo anterior necesariamente requiere la relación con las demás personas, pues ellas le permiten crear su tiempo y contribuyen a él, pues es el par complementario de uno, de la constitución de uno mismo. Una persona se constituye a través de las demás, pero sin perderse en el otro, ya que uno influye al otro y viceversa. Por lo anterior, no es posible pensar en una única comunidad, sino que se forman comunidades, las cuales establecen vínculos y formas de relacionarse que nunca son iguales, sino que se particularizan por las condiciones materiales, históricas y sociales en las que surgen y crecen.

Eraña busca condensar esta relación compleja entre personas con el término *holobionte*. El proceso que ocurre entre ellas es uno de comprensión del otro y el reconocimiento de uno mismo, que puede conducir a confrontaciones, pero de distinto talante al de una ontología en el que lo propio es sustancial y lo otro es secundario. Una nota de especial importancia en su planteamiento

ontológico es que no toda forma de ser en la sociedad es aceptable: aquella que busca destruir a las personas que disienten no es válida, pues precisamente esto es lo que busca eliminar la ontología dual y procesual que se ha comentado a lo largo del libro. Ésta es una salida a la lógica capitalista, pues ofrece una opción diferente a la de la ontología de lo sustancial y lo accidental.

Con este recorrido, Eraña propone imaginar un mundo desde otra perspectiva, que pueda ofrecer una salida a las imposiciones capitalistas, derivadas de una ontología de la sustancia y el accidente, que conforman a las personas, su tiempo, sus relaciones y la forma en cómo se pueden relacionar con el mundo. Ningún ser es esencial a otro, sino que todos son complementarios y posibilitan las diferentes formas de relacionarse en un mundo que

es cambio. Algo muy valioso de estas conclusiones es que no es un planteamiento meramente teórico, sino que esta perspectiva permite rehacer el mundo con nuevas formas de relacionarse y comprender a las demás personas y de entenderse a uno mismo: una persona es únicamente por la interacción con los otros. Existen límites en las formas de vincularse y actuar en el mundo: no se aceptan formas de ser que eliminen a lo distinto, pues las personas siempre poseen diferencias muy particulares. Es claro que la ontología, una forma de ver el mundo, es vital para cambiarlo, pues permite entender que la individualidad y la sociedad se necesitan unas a otras, las cuales conforman una totalidad.

*Carlos Daniel Noyola Arias*

**OLIVA MENDOZA, Carlos; ANGUIANO LAGOS, Omar (Comps.). (2023). *Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría* (Vol. 1). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.**

En los años recientes, el proceso de recepción de la obra de Bolívar Echeverría ha entrado en una fase en la que comienza a dar frutos propios de un pensamiento que, como se intuía desde tiempo atrás, proyecta dejar una honda estela y reverberar mucho más allá del límite temporal que supuso la muerte de su autor en el año 2010. Los esfuerzos encaminados al análisis y la hermenéutica de sus escritos han cobrado nuevos alcances en términos de profundidad, amplitud y especialización, como documenta el creciente número de libros, artículos, *dossiers* y tesis que indagan en torno a la propuesta reflexiva, las articulaciones teóricas y conceptuales y los potentes aportes que Echeverría realizó a la comprensión crítica de los problemas de nuestro tiempo. Asimismo, sus ensayos han comenzado a traducirse y publicarse en otras lenguas, específicamente al alemán y al inglés, es decir, desde el castellano que se cultiva de este lado del Atlántico hacia los epicentros de la filosofía occidental moderna, en un movimiento inverso al que por tanto tiempo constituyó el cauce habitual del discurso teórico. Por otra parte, proliferan las reflexiones que exploran, prosiguen o descubren las muy diversas líneas de investigación que aguardan en el pensamiento

de Echeverría, tanto aquéllas que se encuentran abiertamente sugeridas en su obra como las que ésta contiene en potencia y que empiezan a descollar a través de las plumas e inquietudes de cada vez más cultores de los territorios diversos de las humanidades, las ciencias sociales y las artes.

*Modernidad barroca y capitalismo. Debates sobre la obra de Bolívar Echeverría*, libro publicado en 2023 por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, constituye una elocuente y rica expresión de este momento del proceso de la recepción y el despliegue del pensamiento del filósofo de Riobamba. Se trata de una compilación de 27 textos, distribuidos en dos volúmenes, que toman la obra de Echeverría como referente y punto de partida para una serie de reflexiones a través de las cuáles muestra su potencia como veta de insumos teórico-críticos para la investigación en las áreas de la filosofía, la política, la historia, la antropología y la estética. En este amplio conjunto de ensayos, el pensamiento del autor muestra, pues, su capacidad de atraer el interés de investigadoras e investigadores de geografías, disciplinas y orientaciones teóricas diversas, todos ellos comprometidos con la tarea de arrojar luz sobre los puntos neurálgicos y los ejes articuladores de la crisis civilizatoria



que aqueja nuestro presente. En este sentido, estos dos volúmenes dan cuenta de la vigencia y vitalidad de la propuesta echeverriana, patentes en esa cualidad convocante y en la amplitud y utilidad de los recursos que ofrece para pensar críticamente las realidades contemporáneas, tanto de manera global como en sus indicios y microhistorias.

En lo que sigue, se reseña específicamente el volumen I de *Modernidad barroca y capitalismo*, cuya compilación corrió a cargo de Carlos Oliva Mendoza y Omar Anguiano Lagos. Este primer volumen reúne catorce ensayos dedicados, particularmente, a una serie de problemas relativos a la modernidad y el capitalismo, así como a sus conjunciones y deslindes potenciales en el universo cultural de las sociedades modernas. Cabe señalar que, ya desde los primeros textos, la palabra “debates” que figura en el subtítulo del libro se muestra justificada. Los ensayos aquí compilados, en efecto, abren y sostienen discusiones o polémicas entre sí y con el pensamiento de Echeverría. Si bien entre las y los autores se aprecia un consenso acerca de la pertinencia y agudeza de las claves teóricas formuladas por el filósofo para pensar críticamente la modernidad capitalista, sus perspectivas se dividen, en cambio, en lo relativo a la dimensión prospectiva de estas claves; es decir, concretamente, en torno a la posibilidad, tanto teórica como fáctica, de deslindar modernidad y capitalismo y de proyectar, consecuentemente, un vuelco, no posmoderno, sino poscapitalista como escenario para una modernidad alternativa.

Así, los textos de María Eugenia Borsani y Vanessa Ivana Monfrinotti disienten de ese deslinde entre modernidad y capitalismo que constituye uno de los puntos nodales de la propuesta filosófica de Echeverría. Para estas autoras, ambos

fenómenos serían, por el contrario, consustanciales, de manera que, si se desea abandonar el modo de producción capitalista, junto con algunas de sus formas históricas asociadas, como la colonialidad, el racismo o el antropocentrismo, sería preciso dejar atrás, a su vez, la modernidad en cuanto tal, dado que estas formas le serían igualmente inherentes. Sobre esta base, Borsani y Monfrinotti debaten con Echeverría en torno a esa posibilidad de expiración de la modernidad y sobre esa perspectiva de un horizonte de vida social poscapitalista. Además de sostener esta discusión, por sí misma importante, los ensayos en cuestión son a su vez muestra de que la ampliación del radio de resonancia del pensamiento de Echeverría en el mapa de las preocupaciones actuales sobre el presente y el futuro de nuestras sociedades lo lleva a una confrontación necesaria con las teorías decoloniales y poscoloniales, así como con el territorio de las denominadas “nuevas ontologías”, en el que dichas teorías confluyen con la crítica al antropocentrismo, al especismo y a los binarismos del discurso teórico de los siglos XIX y XX.

En este sentido, los textos de Borsani y Monfrinotti encuentran un contrapunto interesante en el ensayo de Óscar Llerena Borja, quien realiza una indagación acerca del tratamiento del que el concepto de ser humano es objeto en la reflexión de Echeverría. Llerena Borja examina con minuciosidad este concepto en su consistencia ontológica, con base en lo cual ubica la propuesta echeverriana en la genealogía filosófica que va de Aristóteles a Marx y en la estela de los materialismos que asumen que el ser humano realiza y afirma su ser propio por medio del trabajo y de la técnica. Asimismo, la veta filosófico-antropológica de la obra de Echeverría es sugerentemente

explorada por Eleder Piñeiro Aguiar, quien reflexiona en torno a los conceptos de cultura y mestizaje propuestos por el autor como instrumentos teóricos que permiten pensar la existencia de los grupos humanos en su despliegue temporal e histórico, así como en sus dinámicas de encuentro y desencuentro con la alteridad.

En esta línea, encontramos en el libro otros ensayos que exploran las contribuciones conceptuales que el pensamiento de Echeverría ofrece para pensar los complejos juegos de la identidad y las diferencias en las sociedades modernas. Ejemplo de ello es la contribución que Andrea Torres Gaxiola realiza en torno al concepto de *blanquitud*, uno de los aspectos que más interés han suscitado entre los lectores de Echeverría en los últimos años. Torres Gaxiola revisa, para tal efecto, el importante y, sin embargo, poco atendido diálogo que el filósofo de Riobamba sostuvo con Max Weber a propósito de la hipótesis acerca de la relación entre la ética protestante y el capitalismo. El texto muestra de qué manera este diálogo se complementa con la lectura echeverriana de la teoría de Marx sobre el paso de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo bajo el capital, para dar lugar a la plataforma teórica sobre la que se erige el concepto de *blanquitud* como propuesta para hacer inteligible el racismo propio de la modernidad capitalista.

En este tenor general cabe ubicar también el ensayo de Héctor García Cornejo, quien realiza una ampliación de la teoría del cuádruple *ethos* de la modernidad de Echeverría; una derivación conceptual que respondería a la emergencia de nuevos comportamientos que han proliferado en virtud del desarrollo histórico del capitalismo en los últimos años. Este ejercicio da lugar a la

propuesta de un quinto *ethos* que se desprendería del barroco y que García Cornejo caracteriza como un *ethos* cínico, siguiendo para esta adjetivación una sugerencia que el propio Echeverría formuló con motivo de la lógica cultural asociada a la posmodernidad.

Por otra parte, este volumen incluye textos que llevan las ideas de Echeverría a nuevos territorios, donde son puestas a prueba ante problemáticas y desafíos teórico-metodológicos que difícilmente habrían podido ser anticipados por el autor. Una muestra destacable de ello la proporciona el texto de Ruth A. Dávila Figueroa, quien reflexiona en torno a la posibilidad de que el periodismo se ejerza, en la actualidad, como una forma del discurso crítico de acuerdo con la caracterización que Echeverría hace de éste a partir de la obra de Marx. Otro ejemplo se encuentra en el texto de Andrea Martín Muñoz de Cote y Paloma Sierra Ruiz, quienes también recuperan las ideas de Echeverría para reflexionar en torno a una problemática abierta en el debate público, específicamente, en la coyuntura del quinto centenario de la caída de México-Tenochtitlan. Las autoras revisan la discusión que se generó en los medios de comunicación a raíz de la carta en la que Andrés Manuel López Obrador demandaba que la Corona española reconociera su responsabilidad histórica por los violentos acontecimientos que trajeron consigo la Conquista. Siguiendo tanto a Echeverría como a Walter Benjamin, Andrea Martín y Paloma Sierra realizan una crítica a las formas de monumentalización moralizante de la historia que, como ocurrió tanto de un lado como del otro en aquella discusión, operan en función de criterios identitarios, conservadores y maniqueos que tienden a clausurar la dinámica de los sentidos de un pasado que sigue vivo en los conflictos del presente.

Esta conjunción entre Echeverría y Benjamin, sin duda uno de los diálogos más estudiados en la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano, es materia central de reflexión en otros dos textos compilados en este volumen. El primero corre a cargo de Enrique G. Gallegos, quien se ocupa de la recuperación que Echeverría hace de las sugerencias benjaminianas relativas al tiempo y a la historia para pensar las rupturas del *continuum* o las irrupciones del orden de lo extraordinario en la vida cotidiana. En el mismo tenor discurre el texto de Osman Serrano Martínez, quien evoca la crítica echeverriana al concepto de representación como dispositivo estético y epistemológico de la modernidad capitalista, al cual contrapone la dislocación mimética y temporal que acontece en la experiencia festiva tal como ésta fue propugnada por el arte de las vanguardias de la primera mitad del siglo xx.

Cabe, por último, referir el texto de Alejandro Viveros Espinosa, que constituye un esfuerzo por cartografiar, ordenar y proponer una lectura sobre el proceso de la recepción del pensamiento de Echeverría en América del Sur. Viveros Espinosa no se limita a hacer un recuento de las diversas publicaciones y eventos académicos, orientaciones teóricas y temáticas que la obra del autor ha suscitado en la amplia geografía intelectual del Cono Sur. Tiene además el mérito de sugerir criterios de

organización y de exponer valoraciones argumentadas acerca de las distintas expresiones de interés y recuperación de la propuesta echeverriana en la región. Sin duda, la aparición de este tipo de esfuerzos meta-críticos, que hacen de las apropiaciones de la obra materia de mapeos, ordenamientos y comentarios, son signo de la amplitud y vitalidad de ese camino recorrido por la senda de la recepción del pensamiento de Echeverría a trece años de su muerte. Sirva esta idea como corolario para esta reseña, en la que se ha tratado de señalar el lugar que este volumen I de *Modernidad barroca y capitalismo* ocupa dentro de ese proceso en marcha. Sirva, a su vez, para hacer eco de la invitación que los ensayos aquí compilados hacen a los lectores: una invitación a acercarse a la obra de Echeverría, a intervenirla y tratarla como una obra abierta, a la espera de ser continuada en la confrontación creativa de las ideas del autor con las inquietudes y problemáticas que surgen de la reflexión y la experiencia de las realidades complejas y los tiempos convulsos que actualmente vivimos.

*Andrés Luna Jiménez*

YÉBENES ESCARDÓ, Zenia. (2023). *Hechos de tiempo*. Herder.

Éste es un libro que atraviesa muchos estratos. Tiene como eje central el tema del tiempo, sin embargo, en su recorrido hace una exploración por diversos caminos insospechados que van desde algunas de las preguntas e historias generales que han intrigado a la historia de la ciencia y la filosofía hasta cuestiones íntimas, minúsculas y cotidianas, que pasan regularmente desapercibidas. Es una obra compleja, donde podemos encontrar de pronto un rescate de la teoría de los cuatro elementos de Empédocles, para recordarnos que como seres arrojados a la existencia participamos de todos los niveles de la misma; o un análisis escrupuloso y desmontaje del imaginario del carbono como elemento químico o industrial; pero también hipótesis atrevidas acerca de lo sobrenatural o los poderes sociales que rebasan los modos actuales de comprender los fenómenos de masas; así como destellos teóricos envueltos en críticas directas sobre nociones deudoras de grandes nombres como Sigmund Freud y su lectura del duelo, u otras más bien aclamadas en los últimos años como Achille Mbembe y su necropolítica; o comentarios puntuales y certeros, desde el propio marco de interpretación que se desarrolla en el texto, acerca de lo que identifica como “activismo feminista de mercancías”, pero también del

mandato de la masculinidad como imperativo de la potencia sexual, bélica, económica, etcétera. Y puede hacer todo lo anterior porque a la vez se trata de un atrevimiento que se deja leer desde el título al plantear que el tiempo puede ser una categoría analítica a partir de la cual todo lo que se ha pensado hasta ahora puede ser visto de otra manera si lo pasamos a través de ésta.

Poniendo en juego la noción de “hechos”, tan custodiada por la ciencia positiva, le da la vuelta para recordarnos que este término no solamente puede ser comprendido como el resultado de una indagación sistemática y rigurosa, sino que, como participio del verbo “hacer”, puede funcionar no sólo como sustantivo, sino a la vez como adjetivo, arrojándonos así a la polisemia desde la primera palabra que vemos impresa entre sus páginas. Podemos comprender que estamos hechos de tiempo; o que los hechos (o *sucesos*) están constituidos por no otra cosa que tiempo; o en una combinación de ambas posibilidades: si estamos hechos, y a la vez somos hechos, de tiempo, entonces no somos más que instantes o pequeños momentos efímeros sin otro destino que el movimiento permanente o precisamente la falta de destino, final o dirección única. Y, pese a todo, así como los hechos científicos, también podemos erigirnos como incuestionables, no en el sentido de autoritarios o

dogmáticos, sino por lo menos para sostener las potencialidades de nuestra experiencia como únicas, irrepetibles y productos de un entramado de vectores de todo tipo, físicos, químicos, biológicos, etcétera, que se cruzan para dar cabida a nuestra existencia; así, fugaz y quizá demasiado débil, pero no forzosamente insignificante.

*Hechos de tiempo* puede ser visto, desde que nos acercamos a este título, como un tratado de ontología. La premisa es fuerte: ya no se trata de *el ser y el tiempo* como una conjunción que ha de trabajarse desde la relación entre este par de conceptos, sino que el ser es el tiempo, cosa muy distinta. Ahora bien, más allá de esta propuesta ontológica de alto alcance, Zenia Yébenes nos brinda un documento que desciende no solamente hacia la antropología y las particularidades de la vida humana, sino incluso hacia las capas materiales más primarias que sostienen la existencia, acercándose así a la geología o la física cuántica, entre otros saberes. Desde su “Introducción”, la autora advierte sus intenciones de hacer estallar, acaso temblar por lo menos, el tiempo cronológico unidimensional de escala planetaria y de las grandes narraciones, en favor de otros tiempos, comúnmente ignorados por los afanes evolutivos de la historia que se ha contado la humanidad para soportarse a sí misma. Entran en escena entonces tanto las duraciones diminutas de una mirada o una voz, como las eternidades y tiempos siderales, pasando por infinidad de anacronismos, confluencias o vaivenes como las supervivencias, reparaciones o herencias que se dan en ritmos diversos, incuantificables. Lo hace, a lo largo del libro, a modo de periplo en forma de triqueta o nudo borromeo, en el que cada uno de los tres capítulos que lo conforman está enlazado con los demás, regresando al final al punto de partida, mismo que puede ser uno cualquiera dentro del trayecto.

El capítulo inicial lo despliega como discurso en torno al tiempo de la Tierra y de la vida, dando cuenta de que más allá de los linderos pragmáticos que nos hemos construido para comprender nuestra existencia como especie, principalmente para protegernos material y psíquicamente de todo tipo de fuerzas que nos atraviesan, nos habitan y nos sobrepasan, no podemos cerrar los ojos ante todo eso que les desborda. Apela a una memoria que viene trazada desde las formaciones macrocósmicas y que se actualiza también a dimensiones microorgánicas, donde las operaciones subjetivas no son más que un elemento en medio de tantos otros, y para nada es el más importante. Tan sólo por dar unos ejemplos, la autora menciona algunos de los llamados estados alterados de la conciencia, pero también se remite a la experiencia de escuchar una pieza musical o a la multiplicidad de tiempos que podemos vivir a partir de la escritura ficcional. Con ello, nos va proponiendo a la vez un vocabulario que se va a ir reconociendo como legado de una amplia formación interdisciplinaria que pone en diálogo a figuras como Henri Bergson y Gilles Deleuze, en este primer momento; Marcel Mauss y Émile Durkheim más adelante; entre otros.

Yébenes tiene que desafiar esos niveles en que las distinciones entre lo vivo y lo no vivo, conciencia e inconsciente, así como entre la cultura humana y la naturaleza se han afianzado para garantizar una pervivencia más o menos estable, con el fin de quebrar o hacer agujeros en las paredes de esos regímenes temporales sobre los que se aseguran los estatutos contemporáneos políticos, económicos, sociales, de especie, raza, género, etcétera. Para hacerlo, genera montajes de tiempos y escalas, siendo coherente con su propio argumento. Aunque puede ser visto como un tratado de ontología, lo cierto es que

no está escrito de aquella manera tradicional en filosofía en la que su desarrollo tendría que ser a partir de una serie de premisas abstractas que al derivarse unas con otras terminarían recayendo en deducciones que demarcan el devenir humano.

Contrario a esto, la autora se toma amplias cantidades de páginas en derivas de otro tipo, extraviándose por momentos, y con toda intención, en particularidades de corte antropológico o discusiones hiperespecializadas de campos disímiles, sin que esto sea algo que le reste solidez alguna a sus argumentos. Opuestamente, hace que adquieran más peso asentándose en experiencias concretas que pueden ser intrasubjetivas o colectivas, inmiscuyéndose en debates relacionados con la identidad, las naciones o la pretendida historia mundial; así como también de corte estrictamente material, yendo hacia las capas microfísicas, vibratorias, dinámicas y tensionales que mantienen en movimiento a todo lo existente. Engendrando una suerte de *summa* por vía negativa, muestra con ello cómo ese relato del tiempo que intenta abarcarlo y delinearlo todo se desgarrar por dentro en sus particularidades.

A través de un esbozo de la imaginación y los imaginarios como un entrecruce de nervios interiores y exteriores a los cuerpos, en recomposición contante por energías que les inviste, pero a la vez les desbordan, trascendiéndoles, en el segundo apartado, como en el anterior, da cuenta una y otra vez de la existencia otros tiempos que quedan guardados a niveles que bajo la narrativa humana son negados. Éstos preparan porvenires insospechados que, aclara la autora, no es cuestión de ampliar nuestro conocimiento para poder acceder a ellos también, como si de una acumulación epistemológica se tratara, sino de otro tipo de saber que

tome en cuenta que el punto de vista humano no es el único ni el más privilegiado, debilitando con ello también todas las ramificaciones y dominios sobre los que se ha edificado. Se trata de formas en que conectan unas vidas con otras, sin que esto tenga que pasar por procedimientos de contrato ni mucho menos de control de unas sobre otras. Más bien lo hace en términos de resonancias y disonancias, formas de vida que se afectan de modos inconmensurables, incluso secretos, pero que no dejan de hacerse patentes. Son a la vez frágiles y en su reproducción siempre puede haber modificaciones, inserciones, intervenciones, mezclas, juegos, etcétera. Yébenes se arriesga incluso con una definición de la vida como parte de un permanente proceso entre el repetir y el diferirse de los mismos elementos. El resultado se mantiene inexorablemente imprevisible.

Con esto, también se pone en tela de juicio la autoridad de la conciencia para conducir al cuerpo, pues éste último participa de fuerzas que le rebasan irremediamente. Está marcado por huellas que le constriñen en direcciones diferenciadas, que en su encuentro hacen emerger nuevas rutas, siempre insospechables en algún grado. Frente a la tentación de administración, conducción y monopolización de las fuerzas, misma que el caparazón del tiempo homogeneizado, estatizado y capitalizado ha explotado demasiado, se propone un tipo de entrega, sin miramientos por resultados específicos, donde se abren posibilidades hacia un tipo de retorno siempre inesperado, imprevisto y que igualmente puede ser tomado como fortuito; es decir, siempre en circulación pero sin regreso a ningún origen. La autora se mete en estos callejones con gran disfrute retomando términos provenientes de la antropología sobre culturas no occidentales

a fin de, en un inteligente esfuerzo, darle un nuevo giro a algunos conceptos como el valor, sin que tengamos que quedarnos únicamente con Karl Marx, pero tampoco dotándolo de ningún tipo de metafísica. Y si esto tiene un sentido en la discusión sobre el tiempo es porque en la pesquisa constante de causas y efectos, en una lógica lineal y uniforme, lo que hace el capital es precisamente perseguir esa circulación del valor para encontrar el modo de un regreso garantizado y aumentado. Las resonancias, sin embargo, no son aleatorias ni tampoco arbitrarias, siguen sus propios itinerarios, jamás reducibles a algoritmo alguno, sino siempre en reverberación con los cuerpos y sus nervios vibrantes y receptivos.

Una vez que hemos andado por aquellos pasadizos que nos propone la autora, en la tercera parte, que, como lo decía antes, puede ser tomada como un portal de entrada a este peregrinaje de páginas arriesgadas, se nos abre un umbral hacia una dimensión desconocida, mixtura de todo aquello que ha quedado grabado en diferentes registros de memoria sedimentada en lo material, lo vegetal, lo animal, lo psíquico o lo cultural. Cuando su retorno acontece la realidad puede verse transfigurada, nos dice, rompiendo la siempre muy delgada y frágil capa de lo ordinario que no puede sino querer cubrirlo todo con reiteraciones obstinadas para no tropezar a cada rato con sus propias contradicciones. Pero la transgresión viene desde dentro y emerge sólo cuando se le presta atención. Y para

eso sirve todo el entramado que nos ha preparado Yébenes. Nos habla de tres ejemplos para finalizar: el tiempo del animal a través de una performance discursiva que da todo por sensibilizar a quienes le presencian; el tiempo de los muertos y de los dioses a través del duelo y la creencia en espíritus de cualquier índole como relaciones nunca suturadas con seres ausentes; y el tiempo de la propia voz principalmente como un reto que no solamente se pone la autora a sí misma y que pone a la vez en marcha con su escritura, sino que nos comparte para, desde ahí, procurar tocarnos como lectoras y lectores, sin contratos ni avales, pero mucho nerviosismo y afecto. Es verdad que, como ella misma lo advierte, estas últimas páginas pueden a algunas personas parecerles triviales y para otras constituir un punto de fuga de inestimable potencia, pero, más allá de eso, lo que hace Yébenes es incitarnos a no dejar que esta obra se quede en ese papel impreso con tinta, sino que quizá intentemos algo más, sin, por supuesto, esperar ni querer apostar sobre sus efectos y mucho menos algún desenlace último. Las resonancias de nuestras acciones y enunciaciones serán algo a lo que, en todo caso, habrá que estar abiertas y abiertos para sorprendernos con ellas.

*Mario Morales*