

TRAMA

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOAJ



LatinREV

latindex

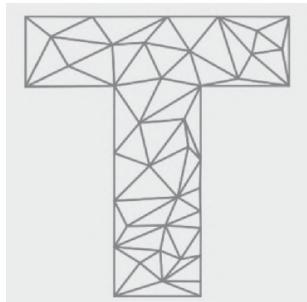
LivRe
Revistas de livre acesso

 Kimuk
Repositorio Nacional
de Costa Rica

 Sicultura
SISTEMA DE INFORMACIÓN CULTURAL
COSTA RICA

 ROAD

 ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES



TRAMA

Consejo Científico-Editorial

Director – Editor

Dr. Fabrizio Fallas-Vargas
Profesor Catedrático e Investigador, Escuela de Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico de Costa Rica. Cartago, Costa Rica
Apartado Postal: 159-7050, ffallas@itcr.ac.cr

Integrantes Internos

Licda. María Elena León Rodríguez
Profesora e Investigadora, Escuela de Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico de Costa Rica. Cartago, Costa Rica,
mleon@itcr.ac.cr

Dra. Mariam Álvarez Hernández
Profesora e Investigadora
Coordinadora de la carrera de Gestión del Turismo Sostenible del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Cartago, Costa Rica.
mialvarez@itcr.ac.cr

Dr.(c) Mauricio Cedeño Camacho.
Profesor e Investigador, Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Cartago, Costa Rica.
mauricio.cedeno@itcr.ac.cr

Integrantes Externos

Dr. Francisco Castilla Urbano
Profesor e Investigador del Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad Alcalá de Henares (UAH), Madrid. España.
francisco.castilla@uah.es

Dra. Paula Daniela Fernández
Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política (ILAESP), de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA). Paraná, Brasil.
fernandezpaula81@gmail.com

Dr. Weiny César Freitas Pinto
Profesor e Investigador del Curso de Filosofía y del Programa de Postgrado en Psicología de la Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Campo Grande, Brasil. weiny.freitas@ufms.br

Dra. Susana Herrera Lima
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)
Universidad Jesuita de Guadalajara Jalisco, México.

Dra. Joanna María Jablonska-Bayro
Boston College. Boston, Massachusetts,
Estados Unidos de América. joanna.
jablonskabayro@gmail.com

Dr. Antony López Get
Profesor-Investigador de la Universidad de
Costa Rica. San José, Costa Rica. antony.
lopez@ucr.ac.cr

Dr. Raúl Montenegro.
Cátedra de Biología evolutiva, Facultad
de Psicología de la Universidad Nacional
de Córdoba. Córdoba, Argentina. Correo
electrónico: biologomontenegro@gmail.com

Dra. Maryland Morant González
Profesora-Investigadora de la Universitat
Politècnica de València. Departamento
de Ingeniería Cartográfica, Geodesia y
Fotogrametría. Valencia, España.
maryland@upv.es

Dra. María Rita Moreno
Profesora e Investigadora de la
Universidad Nacional de Cuyo
(UNCuyo), Argentina.
xmariaritamoreno@gmail.com

Dr. Caio Padovan Soares de Souza
Profesor e Investigador de la
Universidade Federal do Paraná
(UFPR). Paraná. Brasil. caiopadovanss@
gmail.com

Dra. Adriana Rodríguez Sánchez
Departamento de Comunicación y
Lenguaje, Pontificia Universidad
Javeriana Cali. Cali, Colombia.
adrianarodriguez@javerianacali.edu.co

Dr. José Manuel Romero Cuevas
Profesor e Investigador del Departamento
de Historia y Filosofía de la Universidad
Alcalá de Henares (UAH), Madrid.
España. josemanuel.romero@uah.es

Dr. Fernando Gabriel Romero
Profesor, Universidade Federal da
Integração Latino Americana. Paraná,
Brasil. fernandogromero@gmail.com ;
fernando.romero@unila.edu.br

Dra. Avishag Zafrani.
Laboratoire PHILéPOL (Centro de Filosofía,
Epistemología y Política), de la Universidad
de París Descartes, 45 rue des Saints-
Pères, 75007, en París, Francia.
Correo electrónico: zafraniavishag@gmail.
com

Imágenes de Portada

Número completo:

Imagen generada mediante Inteligencia Artificial,
(ChatGPT / DALL·E) para uso exclusivo en este
proyecto.

Artículo 1:

Imagen generada mediante Inteligencia Artificial,
(ChatGPT / DALL·E) para uso exclusivo en este
proyecto.

Artículo 2:

Imagen generada mediante Inteligencia Artificial,
(ChatGPT / DALL·E) para uso exclusivo en este
proyecto.

Artículo 3:

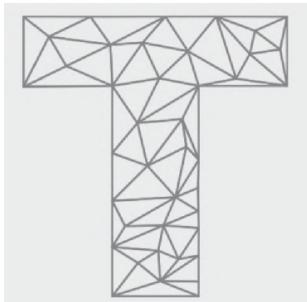
Imagen generada mediante Inteligencia Artificial,
(ChatGPT / DALL·E) para uso exclusivo en este
proyecto.

Diseño

M.Sc. Donald Granados Gómez
Profesor de Ingeniería en Diseño
Industrial, ITCR

Diagramación

Jimena Alvarado Gómez
Estudiante de Ingeniería en Diseño
Industrial, ITCR



TRAMA

Consejo Científico-Editorial

Editorial – Publisher's Comment 6-10

Umbrales de lo Posible: Estética, Empatía y Crítica Postcolonial

Thresholds of the Possible: Aesthetics, Empathy, and Postcolonial Critique

Fabrizio Fallas-Vargas; Elena León Rodríguez

Arte y Estética Sideral 11-25

La pintura astronáutica de Mykola Kuryliuk o la estética sideral del Mayor Tom

Mykola Kuryliuk's astronautical painting or the sidereal aesthetics of Major Tom

Leopoldo Tillería Aqueveque

Psicología evolutina 26-74

La empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético origen y posibles mecanismos explicativos

Empathy: Theoretical perspectives, evolutionary origins, and explanatory mechanisms

Luis Bodoque Gómez

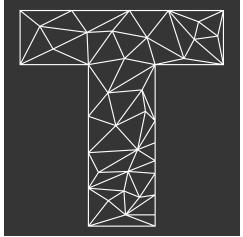
Estudios poscoloniales 75-97

Espacios posibles: La crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe

Possible Spaces: Postcolonial Theory in Latin America and the Caribbean

Carlos Aguirre Aguirre

Editorial – Umbrales de lo Posible: Estética, Empatía y Crítica Postcolonial



**Thresholds of the Possible: Aesthetics, Empathy,
and Postcolonial Critique**

Revista Trama
Volumen 14, número 1
Enero - Junio 2025
Páginas: 6-10
ISSN: 1659-343X
<https://revistas.tec.ac.cr/trama>

Fabrizio Fallas-Vargas¹

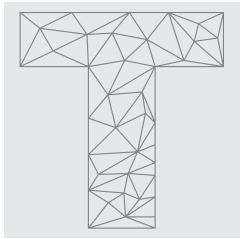
Fecha de recepción: 27 de octubre, 2025

Fecha de aprobación: 27 de octubre, 2025

¹Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura (Teoría Crítica). Profesor Catedrático e Investigador de la Universidad de Costa Rica (UCR) y del Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR). Coordinador de la Cátedra de Filosofía en el Instituto Tecnológico de Costa Rica, Departamento de Ciencias Sociales. Miembro de la Red Internacional de Investigadores en Teoría Crítica (SETC, España). Miembro de la Red de Investigación en Filosofía y Psicoanálisis GT (ANPOF) y del Grupo de Investigación en Subjetividad, Filosofía y Psicoanálisis (CNPq/UFMS).

Correo electrónico: fv.fabrizius@gmail.com

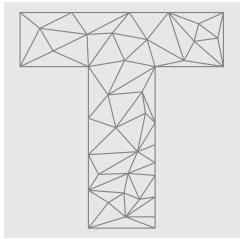
ORCID: 0000-0002-8837-2516



Para TRAMA es un privilegio presentar a la comunidad académica y público en general, el Volumen 14, Número 1, correspondiente al periodo Enero-Junio de 2025. Este número reúne tres investigaciones de notable rigor y actualidad que, desde la Estética, la Neurofilosofía y los Estudios Culturales, dialogan en forma crítica con las tradiciones disciplinarias y consiguen proponer lecturas innovadoras sobre el campo de las artes, la cognición de la especie sapiens sapiens y la producción cultural en Latinoamérica y el Caribe. En cada caso, los autores demuestran una sólida argumentación y además una marcada vocación interdisciplinaria, lo que refleja plenamente el compromiso de TRAMA con la investigación que se posiciona para trascender fronteras académicas de orden convencional.

Desde una perspectiva de la actualidad, en donde la reflexión estética parece haberse distanciado del análisis de la belleza artística para pasar a dedicarse al campo de lo cotidiano o lo grotesco, Leopoldo Tillería Aqueveque se propone reivindicar la vigencia de la noción kantiana de lo bello en el arte y la figura del «genio» para analizar la obra del pintor ucraniano Mykola Kuryliuk. Tillería no solo comenta dos acrílicos recientes de Kuryliuk “Augmented reality 73” y “Augmented reality 100” (2023), sino que desarrolla en forma cuidadosa, un puente entre la “Crítica de la facultad de juzgar” (Kant, 1991) y lo que denomina la «pop-estética» de la post-posmodernidad. Frente a la «deriva teórica» que señala en corrientes como la “Everyday Aesthetics”, el autor sostiene que la mezcla aleatoria de tonos surrealistas y pastel, restos de pasquines y alusiones a hitos como la llegada a la Luna, expresa una libertad formal que, paradójicamente, se ajusta a la definición kantiana de arte bello: una representación conforme a fin, no obstante, carente de un fin determinado. La alusión a David Bowie y su Mayor Tom resulta la clave de una metáfora que recorre el trabajo del autor Tillería: la creación de un nuevo arquetipo del astronauta como una especie de “flâneur” cósmico, un héroe ambiguo que celebra y cuestiona simultáneamente la narrativa de la conquista del espacio. Como gran acierto, el autor demuestra que, la chispa del “genio” artístico, que remite a los contornos de la facultad enigmática que dota de reglas al arte, continúa con vida, y se manifiesta en la capacidad de Kuryliuk para proporcionar, desde una caótica paleta pop, un “orden universal” que hace posible la belleza.

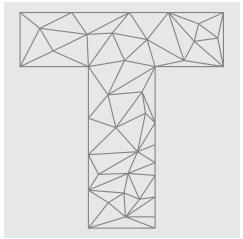
El recorrido por este número nos lleva al trabajo del autor Luis Bodoque Gómez, que aborda a través de una síntesis estupenda, uno de los conceptos más resbaladizos y fundamentales con el que topa las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, a saber: la “empatía”. Sin contentarse con la archiconocida expresión «ponerse en los zapatos del otro», Bodoque procede a realizar una revisión exhaustiva en la que logra integrar filosofía, psicología, neurociencia y biología evolutiva. Ciertamente se trata de un ambicioso recorrido es tan ambicioso, que desarrolla en forma meticulosa: comenzando por la génesis filosófica



en la “sympatheia” griega y la “Einfühlung” alemana, pasando por la fenomenología de Scheler y Stein, hasta las teorías contemporáneas como la “Teoría de la Simulación” (Gallese, Goldman) y la “Teoría de la Teoría”. El autor plantea, en su propuesta más original, una “hipótesis unificadora”, que postula un origen evolutivo para la empatía, argumentando que surge como una “adaptación mimética” que habría de suplir las carencias que anidan en la transmisión genética de conductas, facilitada por la «altricialidad» (nacimientos prematuros) y la «encefalización» (aumento del tamaño cerebral) humanas. Este carácter dedicatario del plano instintivo habría de ser compensado por la imitación, es decir, mediante un mecanismo neurobiológico sustentado por el sistema de las denominadas “neuronas espejo”.

Bodoque sostiene que la empatía opera a través de un mecanismo de “inferencia automática “supramodal”, cuya puesta en marcha se da por la percepción de actos intencionales ajenos. En este sentido, sin quedarse en la tráida y llevada idea del mero contagio emocional, la empatía se revela como un proceso cognitivo-afectivo integral que nos permite acceder a la “interioridad” del otro mediante de la “recreación” de su intencionalidad. Este trabajo, podría sentar las bases para un programa de investigación de carácter interdisciplinario, con potentes implicaciones para la psicopatología clínica, la psicoterapia y la relación constitutiva del sujeto histórico al interior de sus relaciones sociales.

Finalmente, en un gesto filosófico, cartográfico y crítico, Carlos Aguirre Aguirre nos invita a recorrer los intrincados y promisorios “espacios de la crítica poscolonial” desde una perspectiva latinoamericana. El artículo procede a realizar una problematización de la noción de «cultura» —leída a través de los trabajos de Raymond Williams y Stuart Hall— en orden a desmontar las representaciones dualistas (Primer Mundo/Tercer Mundo, Centro/Periferia) que han tenido amplia fortuna tanto en la academia como en determinados planteamientos esencialistas presentes en parte de la filosofía latinoamericana. El análisis de Aguirre nos lleva a considerar una dupla de conceptos nucleares, a saber: «entre-lugar» (“in-between”) de Bhabha y la «transculturación» de Fernando Ortiz (1978). Aguirre argumenta que dichas nociones, aunque surgidas de contextos heterogéneos, convergen en la descripción de un espacio intersticial, un «tercer espacio» donde las identidades rompen con un carácter metafísico y más bien pasan a condensar el resultado de negociaciones, préstamos y resignificaciones constantes. Frente a la hibridación entusiasta que forma parte de algunos estudios culturales, el autor subraya, en línea con Bhabha, el carácter performático y subversivo de estos cruces, en tanto que desarticulan la autoridad del discurso colonial. En la discusión con Mignolo (2003), Aguirre reconoce el valor de la «razón poscolonial» y el «pensamiento fronterizo» mignoliano, no obstante, también señala sus limitaciones al enfrentarse a propuestas como la de Glissant (2011), quien incorpora la “creolización” y el “Caos-mundo”, constitutivas de



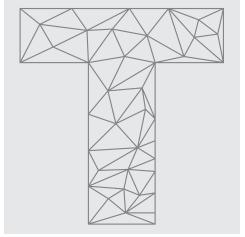
una práctica escritural y filosófica que excede los cánones y piensa la cultura desde el movimiento. La “colonialidad del poder” (Quijano, 2020) , en este trabajo, recuerda que lo «poscolonial» no es un momento “posterior”, sino la huella persistente del colonialismo en nuestras estructuras de poder/saber. Por su parte el concepto de «zona de contacto» de Pratt (2010) fundamental para comprender estos espacios no como lugares de pureza metafísica, sino de fricción y negociación al interior de entramados asimétricas y sociohistóricos. En efecto, sostiene Aguirre, la crítica poscolonial desde una perspectiva latinoamericana es un «evento» en curso, un ejercicio de traducción cultural que hace posible imaginar un presente y un futuro plural, a contrapelo de los estables lugares conceptuales que durante siglos han definido y restringido nuestra comprensión de lo latinoamericano y caribeño.

TRAMA Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, felicita gratamente a las autoras y los autores de este número e invita a la comunidad de lectores, a disfrutar de la lecturas y acercarse a los enfoques propuestos en los estudios que componen este número.

Dr. Fabrizio Fallas-Vargas

Director-Editor, *TRAMA Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*

Referencias



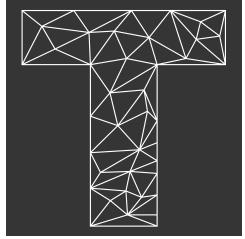
- Benjamin, W. (1999). *Iluminaciones II*. Taurus.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Danto, A. C. (2010). *Después del fin del arte*. Paidós.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la Relación*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila Editores.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales*. Akal.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Biblioteca Ayacucho.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2020). *Cuestiones y horizontes*. CLACSO.

Fotografía:
ChatGPT + DALL·E (IA)



La pintura astronáutica de Mykola Kuryliuk o la estética sideral del Mayor Tom

Leopoldo Tillería Aqueveque



La pintura astronáutica de Mykola Kuryliuk o la estética sideral del Mayor Tom

**Mykola Kuryliuk's astronautical painting or
the sidereal aesthetics of Major Tom**

Revista Trama
Volumen 14, número 1
Enero - Junio 2025
Páginas: 11-25
ISSN: 1659-343X
<https://revistas.tec.ac.cr/trama>

Leopoldo Tillería Aqueveque¹

Fecha de recepción: 11 de diciembre, 2024

Fecha de aprobación: 1 de julio, 2025

Leopoldo Tillería Aqueveque (2025). La pintura astronáutica de Mykola Kuryliuk o la estética sideral del Mayor Tom. *Trama, Revista de ciencias sociales y humanidades*, Volumen 14, (1), Enero-Junio, págs. 11-25

DOI: <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v14i1.8284>

¹Académico e investigador asociado. Universidad Bernardo O'Higgins (UBO). Temuco, Chile. Los Tordos 739, Padre las Casas, Temuco.

Correo electrónico: leopoldotilleria@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5630-7552>



Resumen

El ensayo aborda la obra pictórica del artista ucraniano contemporáneo Mykola Kuryliuk mediante el comentario de dos de sus acrílicos más recientes: *Augmented reality 73* y *Augmented reality 100*, ambos de 2023. El objetivo de la investigación es establecer en qué sentido el estilo pop-estético de Kuryliuk, cuyo ícono indudablemente son los astronautas, podría interpretarse, en plena post-posmodernidad, como arte bello y cuáles serían las claves de esta consideración. Para ello, se recurre como fundamento teórico a la perspectiva estética de Kant y a varias publicaciones actualizadas sobre el arte contemporáneo. Por último, lo que se ve en las obras de Kuryliuk, y eso es lo que se ha querido decir con el concepto de pop-estética y con la alusión a un estilo que mezcla aleatoriamente tonos surrealistas y pastel, pero también restos de pasquines, la fecha del primer paso del hombre en la Luna y una hipotética portada de VOGUE, y, todo esto, enfrente del espacio sideral, es que tales divagaciones de la imaginación sobre la belleza en la naturaleza, pueden extenderse a toda la belleza en el arte. Y esta es precisamente la actividad del genio artístico: la proporción de un orden universal que hace posible tal belleza.

Palabras clave: belleza, genio, obra de arte, pop-estética, traje espacial.

Abstract

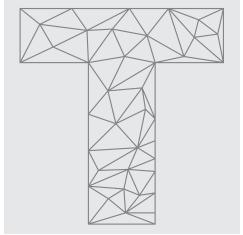
The essay addresses the pictorial work of the contemporary Ukrainian artist Mykola Kuryliuk through the commentary on two of his most recent acrylics: *Augmented reality 73* and *Augmented reality 100*, both from 2023. The objective of the research is to establish in what sense the pop- Kuryliuk's aesthetic, whose icon is undoubtedly the astronauts, could be interpreted, in the midst of post- postmodernism, as beautiful art and what would be the keys to this consideration. To do this, Kant's aesthetic perspective and several updated publications on contemporary art are used as a theoretical foundation. Finally, what is seen in Kuryliuk's works, and that is what has been meant with the concept of pop-aesthetics and with the allusion to a style that randomly mixes surreal and pastel tones, but also remains of lampoons, the date of man's first step on the Moon and a hypothetical cover of VOGUE, and, all this, in front of sidereal space, is that such ramblings of the imagination about the beauty in nature, can be extended to all the beauty in the art. And this is precisely the activity of artistic genius: the proportion of a universal order that makes such beauty possible.

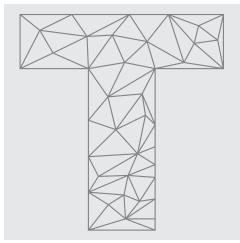
Key words: beauty, genius, artwork, pop-aesthetics, space suit.

*This is Major Tom to Ground Control
I'm stepping through the door
And I'm floating in a most peculiar way
And the stars look very different today...¹*

Extracto del tema Space Oddity, de David Bowie (1969).

¹«Este es el Mayor Tom a Control de Tierra. Estoy entrando por la puerta. Y estoy flotando de la manera más peculiar. Y las estrellas se ven muy diferentes hoy...» (Trad. propia). Space Oddity es parte del álbum homónimo lanzado por David Bowie en 1969. El tema fue utilizado por la cadena BBC para transmitir el alunizaje del Apolo 11 ese mismo año.





Introducción

Este ensayo responde a dos razones principales. Primero, a que en la literatura actual son escasos los estudios (Capasso, 2018; Mujica, 2013; Zamora, 2015; Moreno, 2021; Alarcón, 2023) que vinculan la obra de arte propiamente tal con el mundo de la estética, una de las disciplinas llamadas, *par excellence*, a proponer un estado de reflexión rigurosa y fundada sobre una determinada forma artística. Segundo, a que la crítica estética actual o la proveniente de la filosofía del arte o de la semiótica, por nombrar sólo tres de las disciplinas que merodean el universo del arte, más bien ha caído en algo así como una deriva teórica en la que la post-posmodernidad ha aprovechado de pavimentar el camino del arte como una suerte de pop-estética² (Tillería, 2023).

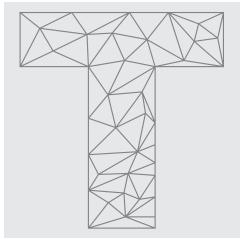
Al respecto, sólo por citar un ejemplo, la *Everyday Aesthetics* y su amalgama de manifestaciones de lo cotidiano, ha dado señales claras de que su preocupación no es en absoluto ni el arte ni, menos aún, la belleza (entendida más bien como una semidiosa caída en desgracia). Al contrario, lo que habría en la *Everyday Aesthetics* sería un entorno visual representado, pletórico, masivo e invasivo, alentado por la publicidad, que se muestra sin orden alguno, que resulta superficial y anacrónico, y que necesariamente nos hace pensar en otro de los recursos del arte contemporáneo: el del pastiche (Moctezuma & Moctezuma, 2009).

De modo que esta investigación se adentra en los lindes de la post-posmodernidad, para ensayar un comentario estético sobre la obra de un artista plástico contemporáneo, ejercicio que, teniendo en cuenta el repertorio de la literatura revisada, no diríamos precisamente que rebosa de ejemplos o experiencias similares.

En tal sentido, este ensayo también es una reflexión de la estética respecto de sí misma, como disciplina filosófica que –para bien o para mal– ha dejado el arte en manos de los artistas (o de los curadores), para dedicarse, con un cierto grado de soberbia, a otras regiones de la sensibilidad como la estética del juego (Baudrillard, 2000; Díaz, 2012), del erotismo (García, 2021; Holzapfel, 1998; Barthes, 2002), del horror (Depetris, 2000; Zamora, 2000; de León, 2018), de lo artificial (Puglisi, 1999; Kobau, 1999), de lo grotesco (López, 2015; López-Saravia, 2022; Alarcón, 2023) o, incluso, de lo cotidiano (Saito, 2007; Luque, 2019).

El escrito contiene un primer apartado referido al enfoque teórico que se adopta para intentar comprender la obra del pintor ucraniano contemporáneo Mykola Kuryliuk. Tal postura es la teoría del arte de Kant, en especial, su oscura pero aún vigente definición de genio. Enseguida, se describe el método utilizado, para luego presentarse el comentario en sentido estricto de las dos obras escogidas del pintor

²La pop-estética cabe ser entendida como el epicentro de la experiencia estética post-posmoderna, donde “la sistematicidad de una estética filosófica o de una filosofía del arte resulta francamente imposible, no sólo porque la propia expresión artística ha explosionado en infinitas posibilidades individuales o colectivas, puras o mixtas, de élite o contraculturales, sino porque la misma factibilidad del registro estético queda en una especie de interdicción filosófica” (Tillería, 2023, p. 141).



europeo. Las conclusiones pondrán en juego las nociones de metáfora, pop-estética y genialidad en este ejemplo de arte contemporáneo.

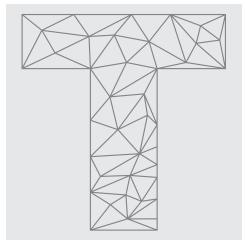
Enfoque teórico

El trabajo adopta una perspectiva teórica kantiana, fundamentada en esa metafísica del arte en que termina convirtiéndose la «Crítica de la facultad de juzgar estética». Por lo mismo, este ensayo pretende también una restitución de la relevancia de la crítica del filósofo prusiano ante el problema de la belleza, pero, en este caso, no respecto de la belleza natural, sino del problema de la belleza en el arte, curiosamente poco debatido pese al salto temporal entre las expresiones del arte bello de finales del siglo XVIII –cuando el regiomontano escribe su *Crítica del juicio* (CJ)- y las experiencias del arte bello de la tardomodernidad.

Como es sabido, la teoría del arte de Kant juega un papel menor en el global de la «Crítica de la facultad de juzgar estética», primera parte de la CJ. Y esto, porque casi toda la primera parte de la tercera Crítica tiene que ver con la fundamentación del juicio de gusto, y, por extensión, del juicio estético de lo sublime. Pero de arte, en términos de una clasificación rigurosa o de un análisis pormenorizado de las bellas artes o de un comentario, aunque fuese exótico, sobre, por ejemplo, el arte de la jardinería o del propio arte de la decoración, virtualmente nada.

Hay que esperar, ya bien entrada la «Crítica de la facultad de juzgar estética», hasta una especie de justificación de la belleza natural, a expensas justamente de la belleza en el arte, para toparse con un concepto que con toda seguridad es el fundamental –y seguramente el más trascendente- de la reflexión del filósofo en torno al problema del arte: la noción de genio. Ahí dice Kant (1992): “arte bello es [...] un modo de representación que es en sí mismo conforme a fin y que, aun carente de fin, promueve la cultura de las fuerzas del ánimo con vistas a la sociable comunicación” (p. 215). Y más adelante agrega: “Genio es el talento (don natural), que le da la regla al arte” (Kant, 1992, p. 216).

Es decir, “el concepto de genio permite a Kant darle a la naturaleza un papel bien distinto del que tenía como fuerza ciega, indiferente al destino de la conciencia humana” (Gutiérrez, 2021, p. 144). Más todavía: la armonía entre imaginación e intelecto en las artes sólo cobra vida gracias al genio, y sin él sería incomunicable; el genio proporciona así un orden según el cual las conclusiones sobre la belleza en la naturaleza pueden extenderse a toda la belleza en el arte (Woszczyńska, 2004).



Complementando el comentario de Woszczyńska (2004), digamos que es evidente que la tensión que se lee en la definición de genio en la CJ da cuenta de un Kant, por así decirlo, puesto contra la pared, por un lado, por los espíritus románticos que anhelaban que la filosofía reconociera en la naturaleza un poderío al mismo tiempo omnípotente y omnisciente, y, por otro, por los espíritus racionalistas que confiaban en que la razón (absoluta, esquemática y fundamentada en una lógica también todopoderosa) pudiera satisfacer, dejando atrás la colección de mitos y sagas de héroes propias del clasicismo greco-romano³, las condiciones de una teoría del arte paradigmáticamente ortodoxa y vinculada a la academia.

Método

Por las características del trabajo, se decidió recurrir al método de caso único (Stake, 1998), correspondiendo éste, como se adelantó, al pintor ucraniano Mykola Kuryliuk⁴. Las unidades de investigación, a su vez, corresponden a dos de sus obras más recientes, *Augmented reality 73* y *Augmented reality 100*, ambas del 2023, y escogidas mediante un muestreo teórico (Vivar et al., 2010; Gaete, 2014; Barrios, 2015; Vegas, 2016). Por último, y siguiendo a Flyvbjerg (2006), se consideró que el caso elegido satisfacía el criterio de caso paradigmático, es decir, se trataría de un caso seleccionado para poder desarrollar una metáfora referente al ámbito de interés de la investigación.

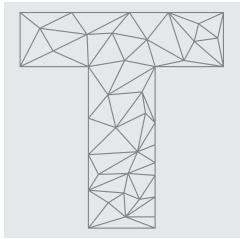
Los mensajes del Mayor Tom

En primer lugar, *Augmented reality 73* (ver Figura 1) nos sorprende con la distendida imagen de un astronauta con traje espacial de última generación, incluido el casco, y en la parte superior de la manga izquierda, con lo que pudiera ser la bandera de los Estados Unidos. El acrílico muestra, además, tres elementos que llaman poderosamente la atención:

1º. La pintura tiene como uno de sus fundamentos el fondo del cosmonauta, que consiste en una suerte de *collage* de mensajes en distintos colores, tamaños y tipografía, casi todos presentados en un estilo más bien *vintage* o desgastado. Todo esto le da a *Augmented reality 73* una vistosa y verosímil fisonomía de cartel.

³Parte de esta tradición son, v.g., los cuadros Eneas contando a Dido el infortunio de Troya, de Pierre-Narcisse Guérin (1815), Musée des Beaux-Arts, Burdeos; *Alegoría del amor, Cupido y Psique*, de Francesco Gambó (1798-1805), Museo Nacional de Arte de Cataluña; *Eros y Anteros con Psique mirándolos*, de Johannes Riepenhausen (1810), Museo Metropolitano de Arte de Nueva York; y *Pérgola con querubines*, de Fedele Fischetti (1772), Herculano, Campania, Villa Campolieto, Italia. En el plano del Romanticismo, encontramos *Caminante sobre el mar de nubes*, de Caspar David Friedrich (1817-1818), Kunsthalle de Hamburgo, Alemania; *La balsa de la Medusa*, de Theodore Gericault (1819), Museo del Louvre, París; *Thor luchando contra la serpiente Midgard*, de Johann Heinrich Füssli (1790), The Royal Academy of Fine Arts, Londres; *Catedral gótica junto al río*, de Karl Friedrich Schinkel (h. 1813-1814), Nationalgalerie, Staatliche Museen zu Berlin; y *Noche de luna llena en Rügen*, de Carl Gustav Carus (h. 1819), Gemäldegalerie Neue Meister, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (Walther, 1999).

⁴Como parte del protocolo de este estudio, el artista visual Mykola Kuryliuk dio su autorización por escrito (vía Instagram) para el uso en este trabajo de las imágenes digitales de sus pinturas subidas a la Web. Mykola Kuryliuk está en IG en: @mykolakuryliukstudio.

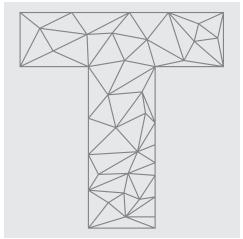


2º. El tratamiento que Kuryliuk hace del color del astronauta, cuyo traje ha pintado de un agresivo blanco Pergamino, permite un marcado contraste con los rosas, celestes, mostazas y escarlatas de los afiches del fondo.

Figura 1
Augmented reality 73



Nota. *Augmented reality 73* [Pintura], por Mykola Kuryliuk, 2023, acrílico sobre lienzo, 130 x 100 cm. (Singulart, 2024).



En efecto, el diseño del borde del casco (de un celeste Cielo casi pastel) se funde con una de las varias manchas en el mismo tono que el artista utiliza como decorado del póster que hace las veces de marco del lienzo.

Sin embargo, pese a esta efusión de colores, Kuryliuk ha resguardado un momento de particular realismo. ¿Cuál? Precisamente el del reflejo del casco del cosmonauta. Aunque el objeto trasluce un notorio claroscuro, es palmario que lo que el visor refleja es la forma de la Luna o de algún otro cuerpo celeste. De modo que lo que debiésemos sospechar es que nuestro astronauta se encuentra en una especie de zona límite, como quien dice, entre un muro de mensajes característicos de un magazine y la inmensidad del espacio exterior.

3º. El cosmonauta parece hallarse extrañamente en mitad de una celebración, si no, ¿por qué estaría brindando con una copa en su mano derecha? Sin embargo, es otra la pregunta que queda en el aire: ¿qué celebra el astronauta?, si es que de veras celebra algo. La respuesta, en medio de un surrealismo sofocante, está en la esquina inferior izquierda del cuadro, en algo parecido a restos de pasquín. Ahí se lee cortadamente el titular de una noticia: «[...] 9.18 pm July 20 1969 [...] ON THE MOON». Justamente la fecha en la que el hombre pisó la Luna por primera vez.

El segundo acrílico, *Augmented reality 100* (ver Figura 2), técnicamente es una portada de la afamada revista VOGUE, cuyo nombre está escrito en su clásica tipografía Didot, aunque sin la indicación del país que la edita.

Si uno se fija bien, la postura del astronauta parece cansada y lejos de toda tensión publicitaria. De nuevo, Mykola Kuryliuk arremete con una paleta de colores en la que se combinan tonalidades surrealistas y pastel: azul Cobalto en las letras de VOGUE, chicle en el traje espacial, blanco en el casco, escarlata en el gran trazo que hace las veces de fondo del nombre de la revista, turquesa en el borde derecho del lienzo, azul grisáceo en parte del centro, ceniza en el ángulo superior izquierdo e iris en su ángulo inferior izquierdo.

Si afinamos la vista justo frente al casco del cosmonauta, caemos en la cuenta de que, entre pinceladas informes de acrílico, el ucraniano ha vuelto a pintar en escarlata y a tamaño reducido parte del titular entrecortado de *Augmented reality 73*. De hecho, ahora sólo se alcanza a leer: «...ON THE MOON».

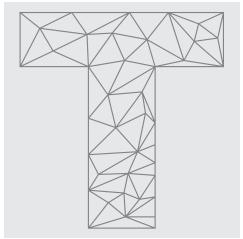
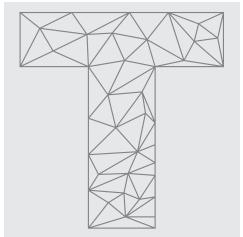


Figura 2
Augmented reality 73



Nota. *Augmented reality 100* [Pintura], por Mykola Kuryliuk, 2023, acrílico sobre lienzo, 120 x 100 cm. (Singulart, 2024).

¹⁰Uno de sus principales antecedentes fue el Informe Vannevar Bush (Echeverría, 2003), en el que se planteaba la necesidad de construcción de una política científica estatal y de un sistema claramente delimitado. El conocimiento científico se planteó como un bien económico y político.



Si bien no estamos en condiciones de afirmar que es una suerte de patrón semiótico en las pinturas de Kuryliuk, lo que sería perfectamente posible dado que el único personaje de ambas es un astronauta que refleja la Luna en el visor de su casco, sí podemos conjeturar que se trata, a lo menos, de un guiño al impacto mediático que este hito espacial provocó en julio de 1969.

Vista así, la pintura de Kuryliuk retomaría la pose de un pasquín, mimetizado en la estética de una de las revistas de alta gama más reconocidas del planeta. Una cosa más sobre esta versión de VOGUE. Kuryliuk ha elegido algunos colores que cumplirían en la obra una función principal:

1º. El blanco del casco oficiaría como puente o transición (¿minimalista?) entre el rosado chicle del traje espacial y el azul Cobalto de las letras de VOGUE.

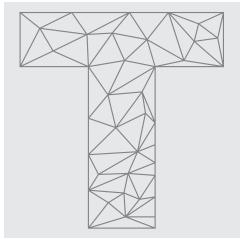
2º. El mismo color chicle del traje espacial rompe con la regla de realidad, que indica que estos trajes (en particular los de la NASA, a los que se puede asociar creíblemente la pintura del ucraniano) son sólo azules, naranjas o, ya en el espacio, blancos.

3º. La probable bandera de los Estados Unidos, que se aprecia algo oscurecida, nubosa o desteñida en el brazo izquierdo del viajero espacial, revelaría una suerte de enclave político de la obra o, mejor todavía, del proyecto artístico de Mykola Kuryliuk. Puesto que, si no fuese una protesta cromática al emblema del país norteamericano, de seguro sería una duda oficial respecto a cuál programa espacial pertenece el relajado cosmonauta.

Conclusión

¿Qué hemos argumentado hasta acá?

Las dos obras de Kuryliuk calzan verosímilmente en la definición de arte bello de la CJ. Y aquí hay que tener extremo cuidado, en un pasaje también visiblemente complejo. Kant ha dicho que «arte bello es un modo de representación que es en sí mismo conforme a fin y que, aun carente de fin, promueve la cultura de las fuerzas del ánimo». Esto parece significar que, en el caso de la pintura, es seminal a su modo de representación una determinada orientación hacia una finalidad. ¿Cuál? La sujeción a ciertas reglas que nunca pueden tener como fundamento de determinación un concepto.



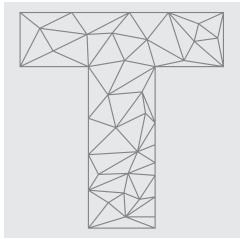
Mas, si nos preguntamos cuál es la regla que está a la base de ambos lienzos del ucraniano, ciertamente estaríamos en dificultades. No obstante, el propio filósofo de ojos azules resuelve este problema con su conocida analogía entre arte y naturaleza. En el § 45, Kant (1992) dirá que ante una pieza del arte bello debe ser uno consciente de que se trata de arte y no de naturaleza; empero, la finalidad en la forma de aquél debe parecer tan libre de toda sujeción a reglas arbitrarias como si se tratara de un producto de la mera naturaleza.

Y eso es exactamente lo que ocurre con ambos acrílicos. Parecen obras de la pura naturaleza, de la extrema libertad del artista para dotar a su creación de formas y sobre todo de colores absolutamente libres, alejados de cualquier tipo de coerción o canon que los obligue a un determinado modo de representación. Y eso, sin considerar la sustancial transformación que Kuryliuk hace de la realidad, con un astronauta festejando con un trago mientras la Luna se refleja en su casco, y con el otro, ataviado con toda su indumentaria espacial, posando de mala gana para una hipotética portada de VOGUE. Sin embargo, sabemos que se trata del arte de Mykola Kuryliuk.

Arriesgando una interpretación más sustantiva, diríamos que la clave de este paisaje pop-estético está en el guiño noticioso que, aunque en extensiones y tamaños distintos, se repiten en el fondo de los dos cuadros: «[...] 9.18 pm July 20 1969 [...] ON THE MOON».

Sobre la figura del genio, nos hallamos en una encrucijada estético-trascendental ya resuelta. Se ha reiterado suficientemente que, de acuerdo a Kant (1992), la pintura de Kuryliuk sería una expresión del arte bello. Pues bien, el mismo Kant (1992) insiste en que el arte bello sólo puede ser creado por el genio del artista; en definitiva, por la naturaleza en el hombre (en este caso, una naturaleza cósmica y domeñada por una desconocida misión astronáutica) jugando un papel comprometido con el destino de la conciencia humana. Si *Augmented reality 73* y *Augmented reality 100* son expresiones contemporáneas del arte bello, se sigue que lo que las ha creado no es sino el genio artístico de Mykola Kuryliuk.

Pero esta respuesta es circular. O, por lo menos, no se refiere directamente al proceso de genialidad del pintor ucraniano. Lo que vemos en las pinturas de Kuryliuk, y eso fue lo que quisimos decir con el concepto de pop-estética, o con la alusión a un estilo que mezcla casi aleatoriamente tonos surrealistas y pastel, pero también restos de pasquines, la fecha del primer paso del hombre en la Luna y una supuesta portada de una revista de alta gama, y, todo esto, de cara al espacio sideral, es que estas formaciones de



la imaginación respecto de la belleza en la naturaleza (colores, mensajes, astronautas, la Luna y el espacio infinito) pueden, como sugiere Woszczyńska (2004), extenderse a toda la belleza en el arte.

Y esa es justamente la actividad del genio, de seguro con visos de fenómeno sobrenatural: la proporción de un orden universal que haga posible la belleza en el arte.

¿Algo más?

Sí. Al final del párrafo dedicado al método, se dijo que el caso seleccionado satisfacía el criterio de caso paradigmático, puesto que dicho caso serviría para poder desarrollar una metáfora referente al dominio de interés de la investigación. ¿Cuál es esta metáfora que envuelve al ensayo? Como un asteroide, la respuesta recorre el escrito de principio a fin: desde la referencia explícita de su título hasta la actitud desparpajada –casi nihilista- de los astronautas del ucraniano, atravesando el epígrafe.

Mediante su pop-estética surrealista, Mykola Kuryliuk ha logrado crear un nuevo Mayor Tom, más allá de la «muerte» que le dio David Bowie en 1969 y, quizá, más allá de la muerte del propio Bowie.

Agradecimientos

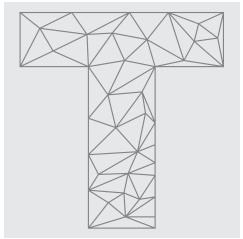
A Mykola Kuryliuk, por poner, con infinita sencillez, su talento artístico al servicio de este trabajo y de la expansión de la belleza en el mundo.

Referencias

Alarcón, N. (2023). Creando otro cuerpo posible: una vía de hacer desde el arte. *Índex, revista de arte contemporáneo* (15), 48-55. Recuperado de <https://doi.org/10.26807/cav.v8i15.524>

Alarcón, V. (2023). Lo grotesco erótico como dispositivo contestatario transfeminista en el videoclip ahí viene la regla de Panocha Chichimeka. *Runas. Journal of Education & Culture*, 4(8), 1-14. Recuperado de <https://doi.org/10.46652/runas.v4i8.135>

Barrios, B. (2015). Tres momentos críticos de la Teoría Fundamentada Clásica. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 16(1), 31-47. Recuperado de <https://ve.scielo.org/pdf/sp/v16n1/art03.pdf>



Barthes, R. (2002). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1977).

Baudrillard, J. (2000). *De la seducción* (E. Benarroch, Trad.). Cátedra (Trabajo original publicado en 1990).

Capasso, V. (2018). Lo político en el arte. Un aporte desde la teoría de Jacques Rancière. *Estudios de Filosofía* (58), 215-235. Recuperado de <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a10>

Depetris, C. (2000). Estética del horror: La sublimidad en dos relatos de Edgar Allan Poe y Leopoldo Lugones. *Revista Chilena de Literatura* (57), 95-104. Recuperado de <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39099>

Díaz, S. (2012). Deleuze y la subjetividad lúdico-estética. *Saberes. Revista interdisciplinar de Filosofía e Educação*, 1(7), 87-99. Recuperado de <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/1919/0>

Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. *Qualitative Inquiry*, 12(2), 219-245. Recuperado de <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1077800405284363>

Gaete, R. (2014). Reflexiones sobre las bases y procedimientos de la Teoría Fundamentada. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 25(48), 149-172. Recuperado de <https://www.scielo.org.ar/pdf/cdyt/n48/n48a06.pdf>

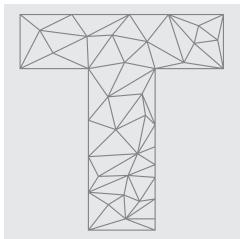
García, L. (2021). Estética de la diferencia sexual. Kant, el “bello sexo” y la reflexión estética. *Aisthesis* (69), 381-401. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.7764/69.18>

Gutiérrez, A. (2021). El conocimiento del ser humano y de la naturaleza en la estética de lo sublime de Kant. *Cinta de Moebio* (71), 135-149. Recuperado de <https://doi.org/10.4067/S0717-554X2021000200135>

Holzapfel, C. (1998). *Lecturas del amor*. Universitaria.

Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar* (P. Oyarzún, Trad.). Monte Ávila. (Trabajo original publicado en 1790).

Kobau, P. (1999). Justificar la estética, justificar la estetización. En G. Vattimo (Comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad* (pp. 75-107). Gedisa.



León de, F. (2018). Ciertas estéticas del horror, ciertos horrores de la estética. *Brumal*, 6(2), 229-247. Recuperado de <https://revistes.uab.cat/brumal/article/view/v6-n2-de-leon>

López, A. (2015). Lo grotesco y el arte contemporáneo latinoamericano. *Revista Reflexiones*, 94(1), 81-96. Recuperado de <https://www.scielo.sa.cr/pdf/reflexiones/v94n1/1659-2859-reflexiones-94-01-00081.pdf>

López-Saravia, F. (2022). Hacia una teoría de lo grotesco en la narrativa indigenista hispanoamericana. *Investigación Valdizana*, 16(2), 81-88. Recuperado de <https://doi.org/10.33554/riv.16.2.1404>

Luque, G. (2019). Los orígenes de la estética de lo cotidiano: John Dewey y la noción de experiencia estética. *Discusiones Filosóficas*, 20(35), 129-148. Recuperado de <http://doi.org/10.17151/difil.2019.20.35.8>

Moctezuma, A. & Moctezuma, V. (2009). Notas sobre el arte posmoderno y el desarrollo de las fuerzas productivas. *Casa del Tiempo* (22), 2-4. Recuperado de <https://lc.cx/Jc4Dcd>

Moreno, I. (2021). El dilema de la valoración del arte contemporáneo. *Boletín de Estética* (54), 79-104. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.36446/be.2021.54.221>

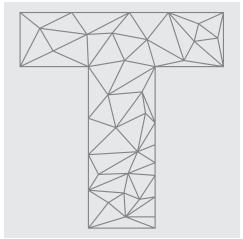
Mujica, A. (2013). Homo Ludens: análisis hermenéutico del juego en dos pinturas de Antonio Lazo. *Revista de Investigación*, 37(78), 75-92. Recuperado de https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-29142013000100004

Puglisi, G. (1999). Un nuevo interlocutor en las relaciones entre filosofía y poesía: la estética computacional de Hofstadter. En G. Vattimo (Comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad* (pp. 65-74). Gedisa.

Saito, Y. (2007). *Everyday Aesthetics*. Oxford University Press.

Singulart (2024). Mykola Kuryliuk. Recuperado de <https://lc.cx/bz1gu8>

Stake, R. (1998). *Investigación con estudio de casos*. Morata.



Tillería, L. (2023). Después de Baumgarten: La pop estética como manifiesto posmoderno. *Griot: Revista de Filosofía*, 23(1), 134-143. Recuperado de <https://doi.org/10.31977/grirfi.v23i1.3221>

Vegas, H. (2016). La teoría fundamentada como herramienta metodológica para el estudio de la gestión pública local. *Revista Venezolana de Gerencia*, 21(75), 413-426. Recuperado de <https://lc.cx/G1OT2J>

Vivar, C., Arantzamendi, M., López-Dicastillo, O. & Gordo Luis, C. (2010). La Teoría Fundamentada como Metodología de Investigación Cualitativa en Enfermería. *Index de Enfermería*, 19(4). Recuperado de <https://lc.cx/03DWBx>

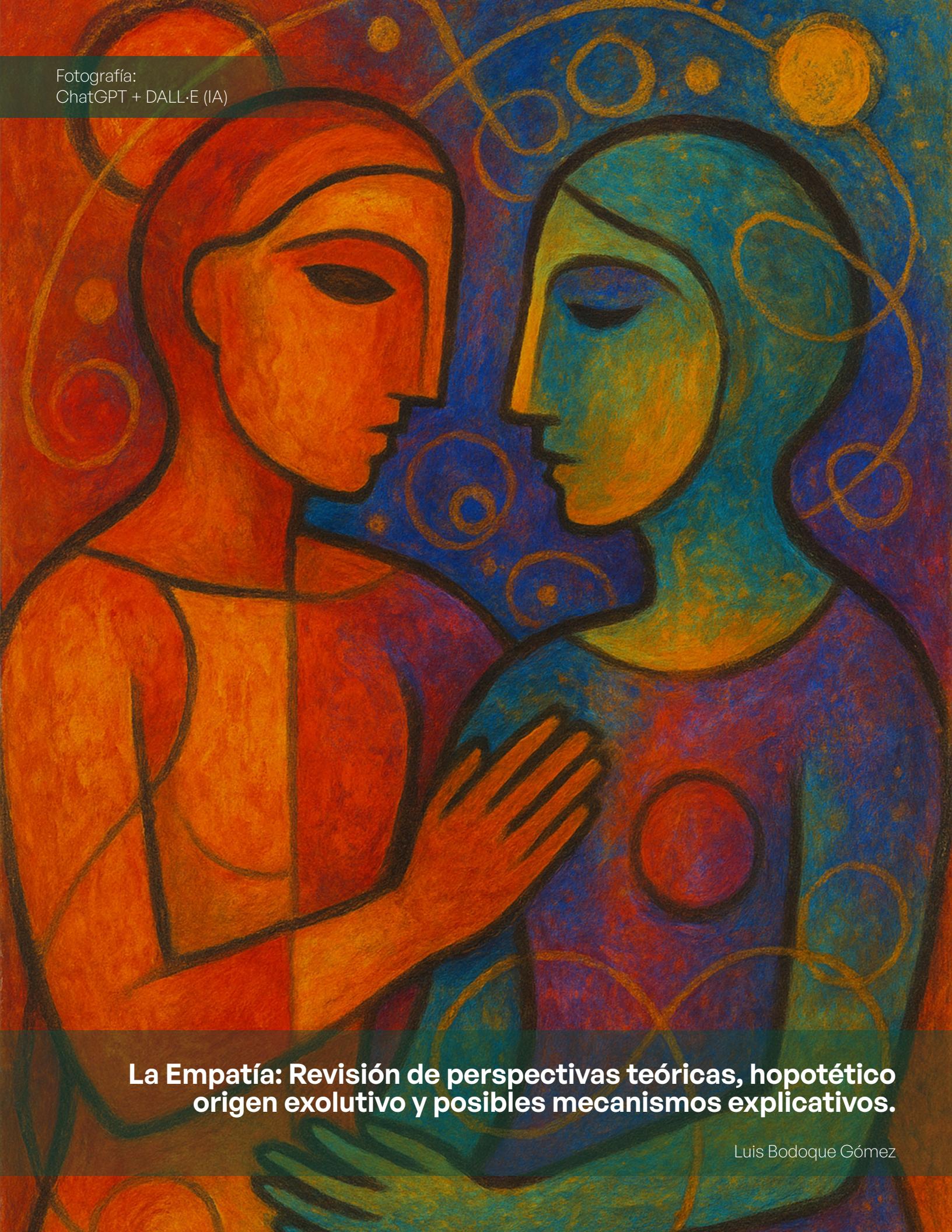
Walther, I. F. (Ed.). (1999). *La pintura del Romanticismo* (P. L. Green, Trad.). Taschen.

Woszczyńska, J. (2004). Koncepcja geniusza w rozwazaniach estetycznych Immanuela Kanta i Arthura Schopenhauera. *Filo-Sofja*, 1(4), 65-72. Recuperado de <https://lc.cx/h0mGeY>

Zamora, F. (2015). La imagen y el arte, el mito y la historia: caminos de ida y vuelta. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas. Mario J. Buschiazzo*, 45(1), 87-99. Recuperado de <https://lc.cx/jky7ml>

Zamora, J. (2000). Estética del horror. Negatividad y representación después de Auschwitz. *Isegoría* (23), 183-196. Recuperado de <https://doi.org/10.3989/isegoria.2000.i23.543>

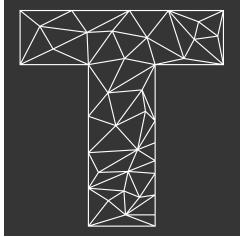
Fotografía:
ChatGPT + DALL·E (IA)



**La Empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético
origen exolutivo y posibles mecanismos explicativos.**

Luis Bodoque Gómez

La Empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético origen evolutivo y posibles mecanismos explicativos



Empathy: Theoretical perspectives, evolutionary origins, and explanatory mechanisms

Revista Trama
Volumen 14, número 1
Enero - Junio 2025
Páginas: 26-74
ISSN: 1659-343X
<https://revistas.tec.ac.cr/trama>

Luis Bodoque Gómez¹

Fecha de recepción: 22 de noviembre, 2024

Fecha de aprobación: 12 de octubre, 2025

Luis Bodoque Gómez (2025). La Empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético origen evolutivo y posibles mecanismos explicativos. *Trama, Revista de ciencias sociales y humanidades*, Volumen 14, (1), Enero-Junio, págs. 27-74

DOI: <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v14i1.8285>

¹Investigador independiente.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1466-0678>

Resumen

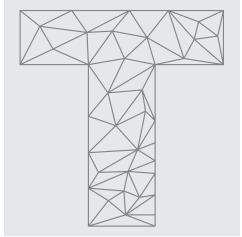
Este artículo aborda el estudio de la empatía desde una perspectiva interdisciplinaria que integra la filosofía, la psicología, la neurociencia y la biología evolutiva. Partiendo del problema de su definición—a menudo reducida al eslogan “ponerse en el lugar del otro”—, se realiza una revisión exhaustiva de las principales teorías que han intentado explicar esta habilidad (teoría de la simulación, teoría de la teoría, enfoque “enactivista” y fenomenológico), con el fin de superar visiones parciales. Se propone una hipótesis unificadora, argumentando que, desde un punto de vista psicoevolutivo, tal destreza surge como una adaptación mimética encaminada a suplir una carencia progresiva en la transmisión genética de conductas, facilitada por una creciente “encefalización” y una “altricialidad” consecuente, fruto de alumbramientos prematuros. Psicológicamente, se sustenta en un mecanismo de inferencia automática “supramodal”, detonado por la percepción de actos intencionales ajenos y mediado por sistemas neuronales especulares. Finalmente, se concluye que la empatía opera como un proceso cognitivo-afectivo integral y “corporizado” que, lejos de constituir una mera proyección o contagio emocional, permite una comprensión única de la interioridad ajena a través de la recreación de su intencionalidad.

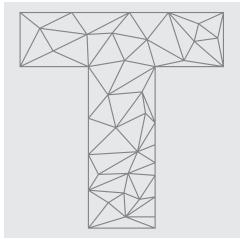
Palabras clave: Empatía, Neuronas Espejo, Teoría de la Simulación, Fenomenología, Evolución, Intencionalidad, Supramodalidad, Enactivismo.

Abstract

This article addresses the study of empathy from an interdisciplinary perspective that integrates philosophy, psychology, neuroscience, and evolutionary biology. Starting from the problem of its definition—often reduced to the slogan “putting oneself in another's shoes”—it conducts a comprehensive review of the main theories that have attempted to explain this ability (simulation theory, theory-theory, “enactivist”, and phenomenological approaches), aiming to overcome partial perspectives. A unifying hypothesis is proposed, arguing that, from a psychoevolutionary standpoint, this skill emerges as a mimetic adaptation aimed at compensating for a progressive deficiency in the genetic transmission of behaviors, facilitated by increasing “encephalization” and consequent “altriciality” resulting from premature births. Psychological, it is supported by a “supramodal” automatic inference mechanism, triggered by the perception of others' intentional acts and mediated by mirror neuron systems. Finally, it is concluded that empathy operates as an integral and “embodied” cognitive-affective process that, far from being mere projection or emotional contagion, allows for a unique understanding of others' inner worlds through the recreation of their intentionality.

Key words: Empathy, Mirror Neurons, Simulation Theory, Phenomenology, Evolution, Intentionality, Supramodality, Enactivism.





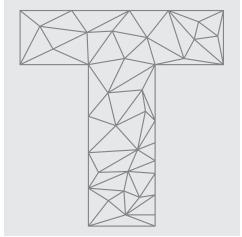
1. Introducción: El problema de definir empatía

La empatía representa uno de los conceptos más elusivos y multifacéticos dentro de las ciencias cognitivas y sociales. A pesar de su ubicuidad en el discurso popular y académico, su definición precisa sigue siendo objeto de intenso debate. La noción común de "ponerse en el lugar del otro" (Hoffman, 2000, p. 4) resulta insuficiente al no especificar los mecanismos cognitivos, afectivos y neurobiológicos que subyacen a este proceso. ¿Implica la empatía necesariamente una resonancia emocional? ¿O puede reducirse a un proceso frío de deducción cognitiva? ¿Cómo accedemos realmente a la experiencia subjetiva ajena sin confundirla con la nuestra?

Este artículo aborda estas cuestiones desde una perspectiva interdisciplinaria, integrando filosofía de la mente, psicología cognitiva y del desarrollo, neurociencia afectiva y biología evolutiva. El objetivo principal es superar las visiones fragmentarias que han dominado el estudio de la empatía, proponiendo en su lugar un marco unificador que explique su origen, desarrollo y funcionamiento en términos de un mecanismo "supramodal" de simulación "corporalizada".

La metodología empleada consiste en una revisión crítica y sistemática de la literatura relevante, desde los antecedentes filosóficos clásicos hasta los hallazgos empíricos más recientes en neurociencia cognitiva. Partimos de un examen histórico-conceptual del término para luego analizar las principales teorías contemporáneas (teoría de la simulación, teoría de la teoría, enfoque "enactivo"), evaluando sus contribuciones y limitaciones. A continuación, trazamos los posibles orígenes evolutivos de la capacidad empática, argumentando que surgió como una adaptación mimética crucial para la transmisión cultural y la cohesión social. Finalmente, integramos estas perspectivas en un modelo neurofenomenológico que explica la empatía como un proceso de inferencia automática detonado por la percepción de la intencionalidad ajena.

La principal contribución de este trabajo radica en su esfuerzo por sintetizar enfoques dispares en una explicación coherente que respeta tanto la complejidad del fenómeno como sus bases biológicas y experienciales. Al hacerlo, esperamos no sólo clarificar un concepto fundamental para entender la cognición social humana, sino también sugerir nuevas vías de investigación interdisciplinaria.



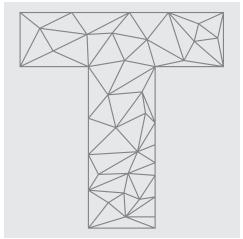
2. Deriva semántica y antecedentes filosóficos: del "pathos" griego a la "Einfühlung" alemana

La palabra “empatía”, desde un punto de vista etimológico, procede del griego εμπάθεια (empathia), que significa “afección o emoción”. Originariamente, al menos en el entorno cultural anglosajón, dicho concepto se encontraba, de alguna manera, recogido en el término “sympathy” —entendida ésta como “compasión”— siendo, en ocasiones, malinterpretada como “ pena”, con un significado muy próximo al concepto budista homólogo y muy influenciado por la “misericordia” o “piedad” judeo-cristiana (Batson, 2011). Su equivalente castellano presenta, a su vez, cierta ambigüedad y coloquialmente la “simpatía” es entendida como una cierta habilidad social, que facilita la comunicación, al predisponer favorablemente al interlocutor. Sin embargo, cierta acepción alude también a una suerte de capacidad de sincronización entre dos sistemas. Si trasladamos dicho efecto al terreno emocional propio, en relación con sentimientos ajenos, sí que pudiera ser considerado, en tal caso, como un elemento vinculado con la empatía, al menos afectivamente hablando.

Hasta que resultó ser tipificada con un término preciso, se apelaba a ella indirectamente a partir de su vertiente prosocial o moral (Decety & Cowell, 2014; Eisenberg & Strayer, 1987), señalando conductas que guardaban relación con dicha capacidad (Hobson, 2002), tales como la revolucionaria “fraternidad” francesa, el “compañerismo” o “camaradería” —a la que tanto apelaba el presidente norteamericano Theodore Roosevelt (MacIntyre, 1984)— la “compasión” (de origen budista), la “consideración” (o “shu” taoista) (Confucio, 2012; Shantideva, 1997); el “ren” (noble o digno) de Mencio (2020); la “misericordia” o “piedad” (Aquino, 1988) —propias de la tradición judeo-cristiana— la “ pena”; la lástima; la ternura; la benevolencia; la bondad; la “humanidad” (Hollan & Throop, 2008).

2.1 Los antecedentes clásicos: de Homero a Aristóteles

La reflexión sobre la capacidad de compartir y comprender los estados internos ajenos tiene profundas raíces en el pensamiento occidental. Ya en la Grecia antigua, Homero exploraba este fenómeno en sus epopeyas. En La Ilíada (c. siglo VIII a.C.), encontramos uno de los pasajes más conmovedores de la literatura universal cuando Aquiles, enfurecido por la muerte de Patroclo, recibe la visita del anciano Príamo para suplicarle el cuerpo de su hijo Héctor. Frente al dolor del viejo rey, Aquiles experimenta un momento de reconocimiento compartido:



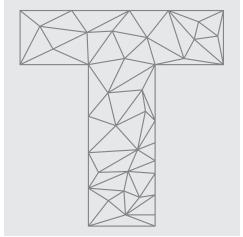
"¡Oh, recuerda a tu padre, igual a mí en la vejez! [...] Así dijo, y en Aquiles despertó el deseo de llorar por su padre. Le tomó la mano y apartó suavemente al viejo. Los dos recordaron..." (Homero, Ilíada, 24.486-509; trad. 2016).

Este pasaje ilustra cómo el recuerdo de la propia vulnerabilidad (en este caso, a través de la figura del padre anciano) puede catalizar una conexión empática que trasciende incluso el odio y la ira más profundos.

Aristóteles abordó el tema de manera más sistemática en su Ética a Nicómaco (c. 384-322 a.C.), donde fundamentó la amistad (*philia*) en el reconocimiento del otro como un alter ego: "El amigo es otro yo; por lo tanto, la percepción de los sentimientos del amigo es como la percepción de los propios" (Aristóteles, Ética a Nicómaco, 1166a30-32; trad. 1999). Para el Estagirita, la capacidad de compartir emociones y perspectivas constituía la base no sólo de las relaciones personales sino también de la vida comunitaria.

Así mismo, existe constancia de que dicho término fue empleado también por el filósofo y médico grecolatino Claudio Galeno (2006) en el siglo II a.C. para hacer referencia a un dolor intenso y profundo. En ese mismo sentido, el filósofo inglés Hume (2010), en su "Tratado de la naturaleza humana: Libro II, Parte I, sección XI.", explora cómo la mente asocia ideas mediante la relación entre objetos, dando a entender que la empatía constituiría el pasaje de la idea de nuestro propio "yo" a la de cualquier objeto que esté relacionado con nosotros. El filósofo holandés Baruch Spinoza (2000: Ética, Parte III, proposición 27.) hablaba, a su vez, de compasión describiéndola como un momento de la imaginación separado de la tristeza específica del sentimiento de piedad. Para él, la imaginación era una forma de conocimiento imperfecto, que podía diferenciarse de los afectos cuando se alcanzaba una comprensión más profunda y racional del sufrimiento humano.

Toda esa falta de claridad, a la hora de precisar en qué consiste la empatía, se mantiene incluso hoy en día al manifestarse cierta confusión entre lo que vendría a ser una proyección —malinterpretando al otro desde mis íntimas vivencias— una simple "afectación" —que alude al sentimiento que alguien "provoca" en nosotros, en una situación determinada— y esa otra habilidad, tan sutil que poseemos, de asimilar la vivencia ajena, en toda su extensión. Aunque cabe reconocer que cierta empatía de carácter emocional arranque, casi siempre, con una aflicción personal —motivada por una situación de alteración emocional ajena (no necesariamente negativa)— no deberíamos considerar a esa impresión inicial que poseemos del otro como empatía en un sentido



ortodoxo del término. Que alguien, por ejemplo, me infunda lástima, no significa, en absoluto, que él sienta eso mismo también. Es más, en algunos casos, incluso, ese sentimiento hacia el otro podría incomodarlo, por lo que, en tales circunstancias, no constituiría una respuesta demasiado empática, por nuestra parte.

Empatizar, por el contrario, implica desvelar y comprender, de alguna manera, un paisaje interior diferente al propio y, pese a que la compasión, la lástima, la pena, la simpatía o, incluso, la angustia o la ira empática, nos pudieran servir de palanca para acceder a ese otro estado, tales cuestiones constituyen, aún, un patrimonio emocional exclusivamente personal, aunque, en rigor, nunca deje, en el fondo, de serlo.

2.2 La contribución fundamental de Max Scheler

Un hito crucial en la conceptualización filosófica de la empatía lo constituye la obra de Max Scheler “Esencia y formas de la simpatía: Capítulo II.” (1923/2005). Scheler realiza aquí un análisis fenomenológico minucioso de los fenómenos de conexión interpersonal, distinguiendo cuidadosamente la empatía (Einfühlung) de otras formas como la simpatía (Mitgefühl), la compasión o el contagio emocional.

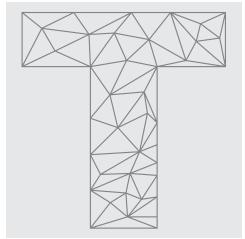
Para Scheler, la empatía implica comprender directamente la vivencia ajena sin confundirla con la propia. Es un acto intencional que nos da acceso a la conciencia del otro sin perder la distancia entre el “yo” y el “tú”. Critica la teoría de la deducción por analogía, argumentando que no asimilamos los estados mentales del otro a partir de su conducta, sino que los captamos de manera inmediata e intuitiva:

“La percepción de lo ajeno no es una percepción ‘externa’ seguida de una inferencia, sino una aprehensión inmediata de la vivencia ajena en su expresión corpórea” (Scheler, 2005, p. 45).

La empatía, en su visión, es la base fenomenológica que funda la intersubjetividad, permitiéndonos participar de la vida anímica de los demás sin disolver las diferencias entre las conciencias.

2.3 La formulación conceptual moderna: de Lotze a Lipps, pasando por Titchener

La falta de un término específico para designar esta capacidad persistió hasta finales del siglo XIX (Wispé, 1987). La sensibilidad

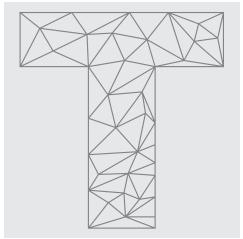


romántica imperante impulsó al filósofo Rudolf Hermann Lotze (1848) a acuñar en 1848 el término alemán “Einfühlung” (“sentirse dentro”) para describir la proyección de la emoción del observador en una obra de arte. Sin embargo, el derivado teutónico del término griego fue adoptado por el también filósofo alemán Robert Vischer en 1872 en un intento por expresar, en el campo de la estética, de qué manera proyecta el observador su emoción en una obra de arte, admirada por él, para ser capaz así de apreciar y disfrutar su belleza (Böhme, 2006). En ese sentido, en 1928, la novelista británica West usó el nuevo término, todavía ausente en la mayoría de los diccionarios, para describir su propia sensación de libertad al ver a un pájaro surcar los cielos . No obstante, esa comunión entre lo humano y lo natural es un concepto muy antiguo y puede ya rastrearse incluso en “Las Metamorfosis” de Ovidio (2008). En ese sentido, el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1969) la describe como una suerte de “endósmosis” y “exósmosis” simultáneas, a partir de las cuales se establece un flujo recíproco entre nosotros y aquello que contemplamos. Posteriormente, el filósofo e historiador alemán Wilhelm Dilthey (1957) —en la medida en que el arte comenzó a “objetivarse”— tomó este término de manera literal y lo empezó a utilizar con el propósito de describir el proceso mental por el que una persona era capaz de conectar con el interior de otra, para culminar conociendo cómo siente y cómo piensa, acercándose al significado que actualmente posee. No obstante, a finales del siglo XIX, el psicólogo estadounidense Edward Titchener (1909), preocupado por el problema de la introspección, trasladó el significado originario de “Einfühlung” a una nueva palabra inglesa “empathy” para especificar el proceso por el que una persona analiza sus sentimientos y creencias para intentar adentrarse en su subjetiva individualidad. En sus “Lectures on the experimental psychology of the thought-processes”, Titchener define la empatía como:

“El proceso de humanizar objetos, de leernos a nosotros mismos en ellos” (Titchener, 1909, p. 21).

Esta definición, aunque aún centrada en la dimensión estética, marcó el punto de partida para la conceptualización psicológica moderna del término. En consecuencia, empatizar con el otro supone humanizarle trascendiendo una imagen meramente estereotipada de él.

Finalmente, el filósofo y psicólogo alemán Theodor Lipps (1903a), aunque movido inicialmente también por intereses puramente estéticos, terminó incorporándola, más tarde, al campo de la psicología experimental —dentro de su “Teoría de la Compenetración: p. 195”— entendiéndola como una suerte de identificación proyectiva directa



que despierta, en el observador, cierto estado de ánimo, activada a través del paralenguaje ajeno. Según él, se trataba de una tendencia permanente a manifestar registros cenestésicos, en el observador, similares al observado. Al intentar desentrañar los mecanismos psicológicos de la empatía, los filósofos intentaron proporcionar, sobre todo, una justificación de la asombrosa inmediatez con la que operaba nuestra apreciación estética de los objetos. Para Lipps, tal encuentro, desencadenaba experiencias internas equivalentes a las que se registran en relación con el movimiento del propio cuerpo, proyectando mis sentimientos, como si estuvieran dentro del objeto. No obstante, la empatía estética —según él mismo refería— es siempre la “experiencia de otro ser humano”, cuya fusión con él se efectuaría intersubjetivamente a través de esa producción artística (Ricoeur, 1990). Ese planteamiento supuso una revolucionaria alternativa al modelo de empatía —antiguo vigente— según el cual, se actuaría estableciendo analogías, de una manera lógica y reflexiva, a través de una deducción imaginativa utilitarista, tal y como defendía principalmente el filósofo y economista británico John Stuart Mill (1861). En “Psicología de las masas y análisis del yo”, Freud señala:

“La identificación constituye la manifestación más originaria de un lazo afectivo con otra persona” (Freud, 1921/1992, p. 113).

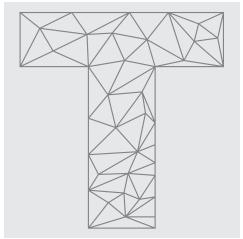
Esto conecta con la idea de que se trata de un mecanismo reflejo, necesario para construir la propia identidad y comprender la vida psíquica ajena.

Así mismo, Darwin, concibiéndola también como un instinto social, fundamental para la supervivencia afirma lo siguiente:

“Los instintos sociales —el principio primordial de la constitución moral del hombre— lo llevan a disfrutar de la compañía de sus semejantes, a sentir cierta simpatía hacia ellos y a prestarles diversos servicios” (Darwin, 1871/1982, p. 87).

2.4 Universalidad en las distintas manifestaciones de la empatía

Independientemente de su manifiesta “zozobra” semántica, podríamos afirmar que la habilidad empática es tan antigua como el hombre mismo, o incluso anterior. De hecho, el primatólogo holandés Frans de Waal (2009) ha observado conductas en gorilas y chimpancés que podrían responder a comportamientos estrechamente vinculados con ella.



La universalidad de esta capacidad sugiere la existencia de una base neurobiológica común, más allá de lo meramente cultural. Manifestaciones como el "namasté" sánscrito —que implica el reconocimiento de la chispa divina en el otro—, el "ubuntu" zulú ("una persona es persona a causa de los demás"; Van Aken, 2014), el "ayni" quechua ("reciprocidad comunitaria"; Albó, 2008) o el "mborayhu" guaraní (Cadogan, 2000) son vestigios ancestrales de una competencia empática atávica. Esta competencia posibilitó el vínculo social humano y quizás tuvo que ver con la incorporación, en un plano fisiológico, del "tabú del canibalismo".

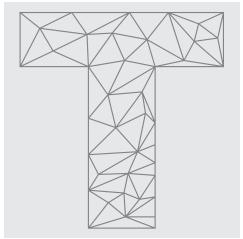
Scheler (2005) argumentaría que estas expresiones culturales son posibles porque se fundan en una estructura emocional a priori de la persona que le permite participar de la vida anímica de los demás. Esta capacidad se cristalizó moralmente en la "Regla de Oro" (Lira, 2011), formulada positivamente ("Haz a los demás...") en tradiciones como la judeocristiana (Levítico 19:18). Citada, a su vez, por el cínico Diógenes (Navia, 1998) y por Platón en la Carta VII ("Que me sea dado hacer a los otros lo que yo quisiera que me hicieran a mí"; Platón, Carta VII, 337a; trad. 2004), también aparece bajo la denominación de "Regla de Plata", expresada negativamente por Confucio ("No hagas a otro lo que no te gustaría que te hicieran"; Analectas, 15.24; trad. 2012). Posiblemente, su universalidad evidencia un sustrato ético común, vinculado a estructuras neurobiológicas específicas.

3. Origen evolutivo, altricialidad, encefalización y mimesis

3.1 Presiones evolutivas tendentes a la integración sensorial

La vida surge con una nítida vocación de trascendencia —al menos en cuanto a organización se refiere—, intentando mantener cierta constancia en el medio interno de los diferentes organismos (Margulis & Sagan, 1995). Esto se logra aislando parcialmente una región concreta mediante una membrana plasmática semipermeable "fosfolipidoproteica", preservándola del resto. Posteriormente, se tiende a mantenerla a través de procesos osmóticos que inducen una adaptación creciente con respecto a un medio mecánicamente fluctuante, del cual forma parte también.

Esa relativa estabilidad inicial se logra configurando pares simples de "estímulo-respuesta" que compensan internamente las variaciones del entorno. Aunque estas estructuras eran cada vez más eficientes, su férrea dependencia del entorno terminaba por hacerlas



sucumbir frente a los continuos embates de un medio perniciosamente cambiante.

Por consiguiente, dado su propósito de perpetuarse y progresar, los organismos desarrollaron un mecanismo "auto-replicante" capaz de preservar los procesos de aprendizaje adquiridos (Watson & Crick, 1953). Obviamente, la vida no se conformaba con resistir, pues el éxito de tal empresa dependía en gran parte de su capacidad para evolucionar hacia estructuras más complejas y organizadas. Para ello, resultó necesario promover alguna táctica eficaz que permitiese cierta recombinación de opciones, abriendo así un abanico de oportunidades (Campbell & Reece, 2005).

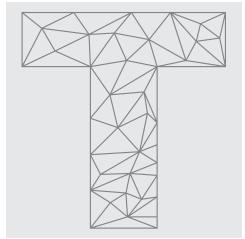
La transformación, transducción y conjugación bacteriana —como mecanismos de duplicación— permitieron, inicialmente, "cortar el mazo" (Alberts et al, 2002), dando paso, posteriormente, a la reproducción sexual (meiosis), que garantizaba ya, plenamente, un "barajar las cartas" imprescindible para impulsar una dinámica de creciente diversidad, hasta alcanzar una "mano ganadora" (Maynard Smith & Szathmáry, 1995).

La diversificación consecuente de formas introdujo una presión añadida ya que, aparte de lograr perpetuarse, debían ahora competir con otros, con idéntico objetivo, enfrentándose a una aparente disyuntiva con un único y fatídico destino; acomodarse lo imprescindible para evitar desaparecer y sucumbir frente a la competencia de otros mejor preparados o adaptarse cada vez más a un entorno algo hostil y perecer, de todas formas, cuando las inciertas condiciones de ese medio se alterasen súbitamente (Tinbergen, 1963).

Al final, todo se reduciría a apostar; o bien por la cantidad, con elevadas tasas de fecundidad, que limitaban la supervisión parental, requiriendo una temprana madurez y, por consiguiente, una escasa variabilidad potencial, o por la calidad que, por el contrario, prolongaba temporalmente la fase de desarrollo inicial, impulsando, así, posibles avances provechosos (Roff, 1992).

De ese modo, reiterados procesos de "altricialidad" provocaron carencias fundamentales, en cuanto a la creación de patrones específicos nerviosos preconfigurados mediante rutas sinápticas precisas, lo que generó una potencial plasticidad neuronal que, permitió ampliar habilidades, más allá de las adquiridas simplemente de una manera instintiva (West-Eberhard, 2003).

De hecho, el que las capacidades incorporadas no se preservasen

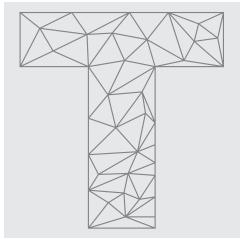


ya de manera rígidamente genética, desplegó ingentes posibilidades de innovación motora. Caminar, por ejemplo, no es algo que caracterice a la especie humana de una manera instintiva (Gallistel, 1990). Vamos adquiriendo progresivamente esa habilidad por mera imitación, a partir de infinidad de intentos, hasta lograr cierto perfeccionamiento por ajustes reiterados. A partir de ahí, queda fijada en nuestro psiquismo y ya no debemos preocuparnos más por qué músculos hemos de tensar o distender o como, salvaguardando nuestro equilibrio, mantener una posición erguida. Entonces, y sólo entonces, se abre la posibilidad de asumir nuevas destrezas como podría ser bailar, saltar o correr. En ese sentido, cabe mencionar la existencia de casos bien documentados de “niños salvajes” o ferales, en los que se advierte que, una vez que se reincorporan a la sociedad, jamás logran caminar completamente erguidos (Itard, 1801/1962; Newton, 2002).

Un potro comienza a trotar a las dos horas de su alumbramiento, mientras que cualquier ser humano, sin embargo, tarda cerca de un año en aprender a andar. Sin embargo, el caballo sólo es capaz de ejecutar tres tipos de desplazamientos diferentes (paso, trote y galope), mientras que cualquier persona, con el adiestramiento suficiente, podría ser capaz de ejecutar la coreografía completa del “Lago de los Cisnes”. Obviamente, en todos los seres vivos existe una mínima coordinación “sensoriomotora”, normalmente preestablecida y unidireccional. No obstante, en psiquismos en los que dicha correlación se configura a través de un proceso mimético interpersonal, amparado por un sistema nervioso cuya inmadurez le provee de la fluidez suficiente como para adquirir, prácticamente, cualquier capacidad, el repertorio de habilidades resulta ser bastante más amplio (Konner, 2010).

3.2 El dilema obstétrico y sus consecuencias

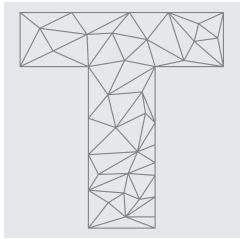
Coherenteamente con las sucesivas transformaciones que, como complejo vital, se han evidenciado en el sistema nervioso —a través de la fisiología particular de las diferentes especies y atendiendo, principalmente, a las fases más avanzadas de su desarrollo— se observa, como hecho muy significativo, una mayor capacidad de interrelación entre las zonas sensitiva y motora, que en un principio ocupaban la totalidad del córtex (Kandel et al, 2000). Tal imbricación se produce a partir de un progresivo proceso de “integración modal sensorial”, que seguramente arrancaría con la “estereopercepción”. Todo ello queda evidenciado, además, por un característico incremento exponencial del número de enlaces establecidos (materia blanca), en relación con el crecimiento, solamente lineal, de la cantidad de neuronas (materia gris), lo que, probablemente, propició un paulatino incremento en las



posibilidades de conexión entre grupos neuronales dispersos y una ampliación progresiva del tamaño de la corteza cerebral —a través de un proceso denominado “encefalización”— generándose sucesivamente múltiples “áreas de asociación” (Changeux, 1985; Hofman, 2014; Striedter, 2005).

En cualquier caso, la suma de ambas dinámicas (“altricialidad” y “encefalización”) constituyó una apuesta que, a medio plazo, resultaría evolutivamente muy ventajosa (Gould, 1977; Martin, 2007) y que, finalmente, se aceleró durante el desarrollo de los primates, como consecuencia de nacimientos prematuros —en cierto modo forzados— vinculados con el denominado “dilema obstétrico”, derivado, a su vez, de un aumento progresivo de la capacidad craneal, paralelamente con la bipedestación y el consecuente estrechamiento —por razones estructurales— del canal pélvico (Lieberman, 2011). Es decir, el cerebro, a medida que aumentaba de tamaño, iba demandando un conducto para el parto cada vez más ancho para facilitar el nacimiento, mientras que, por el contrario, la postura bípeda exigía una pelvis más estrecha y robusta. Esta “fatal” convergencia demandó la solución del parto prematuro, lo que incrementó, aún más, la “altricialidad”. Los humanos nacemos con solo un 25% de nuestro volumen cerebral adulto, comparado con el 40-50% de otros primates (Martin, 2007). La consecuencia de todo ello es la necesidad de que el parto humano sea asistido y en muchas ocasiones sea resuelto mediante “cesárea”.

Probablemente, esta inmadurez neonatal tuvo profundas consecuencias para el desarrollo de la empatía. Ante la imposibilidad de transmitir conductas complejas solo por vía genética, la evolución habilitó una alternativa mimética. Los progenitores debían transmitir experiencias vitales mediante la imitación y aquí radica, precisamente, el papel crucial de las neuronas espejo (Rizzolatti et al., 1996). En ese sentido y en relación con la extinción de los “neandertales”, una reciente teoría, bastante plausible, basada en un estudio al respecto, efectuado por la paleontóloga francesa Alessia Degioanni y su equipo (2019), concluye que una pequeña disminución en la tasa de natalidad bastaría para justificar ese fatal desenlace, sin necesidad alguna de recurrir a apocalípticas crisis medioambientales o de otra índole. De hecho, el relativo éxito obtenido en la reconstrucción de una pelvis “neandertal” femenina, ha puesto de manifiesto que la problemática obstétrica asociada a ambas especies era esencialmente muy similar (Tague & Lovejoy, 1998). Sin embargo, todos los indicios apuntan a que el periodo de gestación “neandertal” era ligeramente superior, lo que explicaría, a su vez, que su capacidad craneal fuese también algo mayor. Por si fuera poco, carecían, además, de ese característico giro durante el parto que permite al feto salvar las espinas iliacas, en el caso



durante el parto que permite al feto salvar las espinas iliacas, en el caso de los “sapiens” (Falk, 2004). Todas esas pequeñas diferencias, tal vez, podrían haber determinado un elevado índice de mortalidad materno-fetal y una, consecuente, tasa de natalidad sensiblemente inferior, por debajo, quizás, del umbral de subsistencia de la especie, según el mencionado estudio. De hecho, los análisis de restos fósiles muestran un número relativamente bajo de individuos jóvenes, lo que podría evidenciar una alta tasa de mortalidad infantil (Pettitt, 2000).

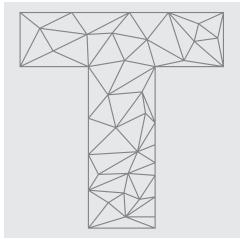
Sea como fuere, una mayor conexión neuronal, en el seno de sistemas nerviosos inmaduros y, por consiguiente, maleables, abrió la posibilidad de generar combinaciones entre áreas neuronales diferenciadas, más allá de las preconfiguradas en la fase embrionaria prenatal, siendo ésta la base de ese proceso que denominamos aprendizaje. No obstante, hemos de considerar que la transmisión intergeneracional de pautas vitales esenciales, en las primeras etapas del desarrollo, mediante tácticas genético-instintivos, tales como la “impronta” (Lorenz, 1978) no pueden perpetuarse ya en redes neuronales con un elevadísimo grado de flexibilidad, dada la inexistencia de rutas previas preferentes, susceptibles de impulsar respuestas, en este caso, innatas.

Es decir, la vida, en un determinado momento evolutivo, se vio forzada a habilitar una alternativa mimética para la transmisión precoz de protocolos conductuales fundamentales, al no resultar factible transferir dicha información, de un modo completo, a través de la tradicional vía genética, ante la tajante necesidad de adelantar los alumbramientos.

Surge entonces la necesidad de configurar alguna argucia que permitiese la traducción de actos ajenos observados en movimientos propios. De ese modo, los progenitores—oseres ya adultos, en general—ejerciendo un dilatado e intenso control parental, podrían comunicar esas experiencias fundamentales para garantizar la supervivencia de los neonatos.

3.3 Las neuronas espejo

En definitiva, la estrategia genética fue reemplazada, en un determinado momento, por tácticas de tipo mimético, en las que los “memes” sustituyeron a los “genes”, actuando ya en estadios muy tempranos y, por supuesto, “prerracionales”, gracias a las denominadas “neuronas espejo”, encargadas de traducir actos ajenos observados en propios, sincronizándose mecánicamente con los circuitos correspondientes, en una suerte de resonancia neuronal



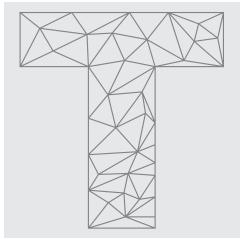
(Ramachandran, 2011; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006).

Las neuronas espejo, descubiertas inicialmente en la corteza premotora de macacos (área F5), constituyen un sistema de simulación neural que permite traducir la acción observada en una representación motora propia (Rizzolatti & Sinigaglia, 2006). Se activan tanto cuando realizamos una acción como cuando observamos a otro realizarla. No obstante, no se disparan frente a movimientos abstractos, sino ante actos intencionales dirigidos a un objeto (por ejemplo, agarrar o empujar). Es probable que su génesis tenga mucho que ver con esa integración modal sensitiva creciente, característica de la evolución del sistema nervioso, cuando las vertientes sensoriales a imbricar resultasen ser externa (“perceptiva”) e interna (“propioceptiva” e “interoceptiva”) respectivamente. En ese sentido, resulta muy significativo comprobar cómo aquellas especies —principalmente mamíferos superiores (delfines, elefantes, monos...)— en las que se ha verificado esa fusión sensoriomotora, que les ha permitido adquirir un sentido de identidad propia —evidenciada al superar satisfactoriamente la “prueba del espejo” de Gordon Gallup (1970)—, son las únicas capaces de replicar movimientos. No obstante, tales conexiones neuronales especulares se iniciaría en el periplo evolutivo vital, mucho antes de alcanzar el nivel de “auto-reconocimiento”, tal y como indica el hecho de hallarse en grupos taxonómicos, cuyos individuos, aún no son capaces, sin embargo, de reconocerse a sí mismos.

4. Perspectivas teóricas contemporáneas: de la simulación a la corporeización pasando por el modelo de la perspectión-acción

4.1 Las dos facetas de la empatía

En relación con las diferentes expresiones de la habilidad empática, hemos de admitir, en principio, la existencia de, por lo menos, dos tipos distintos de empatía: la afectiva o emocional y la cognitiva. Estudios planteados al respecto con pacientes que presentaban distintos tipos de daño cerebral y otros desarrollados, a su vez, mediante “resonancia magnética funcional” (MNRF), han evidenciado que, efectivamente, las áreas del cerebro involucradas, en tales procesos, son diferentes (Decety & Jackson, 2004). La confluencia de ambas manifestaciones, en cualquier caso, distinguibles, fue objeto de intensos debates desde un primer momento, como un aspecto



más dentro de la eterna polémica entre razón y pasión (“Hume versus Kant”). Aquellos especialistas con enfoques más racionalistas tales como el de Mead y el del psicólogo suizo Jean William Fritz Piaget [“Jean Piaget”], al entender que todo, en última instancia, partía del cerebro, manifestaron una clara tendencia a soslayar la componente afectiva, desde una perspectiva extremadamente utilitaria de esta habilidad. Por el contrario, el psicólogo norteamericano Martin Hoffman (2000) sostenía que el acercamiento al otro era una operación que no podía llevarse a cabo de una manera fría y calculada, sin negar, no obstante, que una reflexión posterior podría suponer un perfeccionamiento en eso que se ha dado en denominar “precisión empática. Es de suponer que intentar asumir enfoques ajenos, soslayando la componente emocional asociada, parece producir un acercamiento a la “alteridad” extremadamente especulativo y superficial.

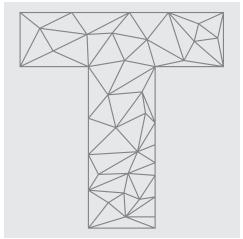
4.2 La incorporación de la vertiente cognitiva en las concepciones actuales sobre la empatía

Lo cierto es que en un determinado momento comenzó a manifestarse cierto interés por introducir también la faceta cognitiva dentro del entramado empático. De hecho, el psicólogo gestaltista estonio Wolfgang Köhler (1929/1959) concebía ya la empatía como la facultad de asimilar conscientemente los sentimientos de los demás, en el marco de sus estudios sobre percepción y conducta en primates.

Avanzando en la cuestión, la neurocientífica norteamericana Rosalind Dymond Cartwright (1949) acuñó el concepto de “adopción de perspectiva” (role-taking). Propuso que la empatía implica la capacidad de situarse en el lugar del otro para comprender su experiencia subjetiva. El sociólogo estadounidense George Herbert Mead (1934), partiendo de esa idea, profundizó en la noción de “autoconcepto”. Trató de explicarla como el proceso mediante el cual una persona asume mentalmente el papel de otra persona o grupo para comprender el mundo desde ese punto de vista alternativo, asimilando sus sentimientos y la posible impresión que pudieran tener de nosotros mismos. Llegó a afirmar que la imagen propia se actualiza en la medida en que uno interactúa empáticamente con los demás.

A su vez, el psicólogo psicoanalista austriaco Heinz Kohut (1971) consideraba que la empatía era abstracta y operativa, pudiendo ser entendida como una manera de abordar una investigación científica introspectiva.

En definitiva, la idea de asumir la existencia de un componente intelectual fue ganando terreno, al entenderse que la empatía no debía



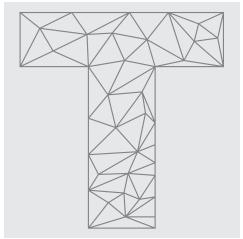
limitarse sólo a su faceta afectiva. De hecho, el psicólogo norteamericano Robert Hogan (1969) definió la empatía como la capacidad para comprender lo que ocurre en la mente de los demás, aproximándose mucho a lo que posteriormente el biólogo y antropólogo británico Gregory Bateson y, sobre todo, los psicólogos estadounidenses David Premack y Guy Woodruff (1978), denominaron "Teoría de la Mente" o "mentalización".

No obstante, en un principio, se sigue arrastrando esa idea originaria de que la vertiente cognitiva de la empatía operaría mediante un proceso de ideación consciente y voluntario, a diferencia de lo que ocurriría con la de carácter afectivo que se asumiría, a partir del planteamiento esbozado al respecto por Lipps, de un modo automático. Esta cuestión no hace sino reforzar la dicotomía existente entre ambas facetas, dificultando su fusión como sistema único.

El fenómeno denominado "ToM", anteriormente mencionado, surge, en su momento, a través del experimento de la "falsa creencia", que consiste en manipular dos muñecos para escenificar una escueta historia ante la mirada atenta de un niño, puesto a prueba. Todo comienza cuando un primer muñeco enseña un juguete y luego lo introduce en un baúl. Posteriormente, el muñeco desaparece, dando paso a un segundo muñeco, que saca el juguete del baúl y lo guarda en otro lugar. En ese momento, se le pregunta al niño: "Cuando el primer muñeco vuelva a entrar en la habitación, ¿Cuál es el primer lugar en el que buscará el juguete?". En términos generales, la inmensa mayoría de niños (exceptuando los autistas) son capaces de responder adecuadamente a esa pregunta a partir de los cuatro años (Baron-Cohen, 1995).

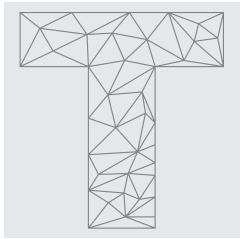
La controversia sobre si los conceptos "ToM" y empatía cognitiva son, o no, equivalentes, radica, en parte, en la existencia de aspectos de marcado carácter hipotético que, en el caso de la primera, exceden, con creces, el ámbito de aplicación de lo que podríamos considerar como empatía, en sentido literal, la cual queda acotada precisamente en torno a la cuestión de saber qué ocurre adentro del otro, sin necesariamente pretender anticipar su respuesta (Baron-Cohen, 1995; Frith & Frith, 2003; Gallese & Goldman, 1998). En general, la "ToM" incorpora, en sí, la capacidad adicional de adelantarse al comportamiento ajeno, aproximándose, de ese modo, al concepto cultural japonés de cortesía.

No obstante, la principal dificultad radica en cómo integrar la "ToM" dentro de la capacidad empática, aclarando de qué forma captamos, de manera directa, los estados mentales ajenos.



Lógicamente, las primeras especulaciones acerca de cómo es posible poseer una idea acertada sobre la mente del próximo sin que intervengan posteriores elaboraciones deductivas racionales al respecto, nos conduce inexorablemente a lo que se ha dado en llamar “psicología del sentido común” (“folk psychobgy”) o “Teoría de la Teoría” (ToT), cuyo máximo exponente es el filósofo argentino Eduardo Rabossi (1966). Tal concepción, de naturaleza empírico-estadística (estocástica), nos lleva a suponer la existencia de una correspondencia directa, unívoca y universal entre una situación psicológica determinada y sus comportamientos consecuentes que nos permitiría comprender al otro de manera intuitiva. Esta idea se relaciona, en parte, con la hipótesis funcionalista desarrollada por William James y John Dewey. Ambos autores plantearon que los estados emocionales podían entenderse desde una finalidad evolutiva y adaptativa (Dewey, 1896; James, 1950). Con ello intentaban apartarse del determinismo conductista, que reducía la vida psíquica a respuestas mecánicas ante estímulos. Sin embargo, su propuesta terminó rebajando la intencionalidad — entendida como libre albedrío— a una mera motivación adaptativa condicionada por el entorno.

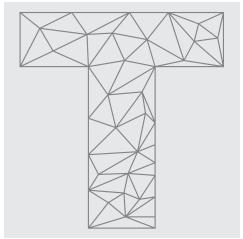
El neurocientífico Vittorio Gallese (2011), no obstante, con el propósito de trascender la “ToT” como explicación de la “ToM”, propone la “Teoría de la Simulación”, tomando la acción del otro como detonante para recrear la mente ajena a partir de la propia, apoyándose, certeramente, en la traducción sensoriomotora, asociada a la imitación, propiciada, a su vez, por las “neuronas espejo”. Para ello asume también las nociones de “corporización”, próximas al planteamiento “en activo” de la “Escuela de Santiago”. A partir de ahí, diferentes autores, tales como el filósofo estadounidense Alvin Goldman, el psicólogo forense norteamericano Robert Gordon y la filósofa británica Jane Heal, entre otros, han profundizado en esta cuestión, estableciendo todo tipo de matices, intentando aclarar si el camino a seguir es representarse uno en las circunstancias del otro, imaginándose uno como si fuera aquel o atender a las emociones que surjan involuntariamente, ajustando posteriormente —o no— el resultado mediante deducciones racionales. En concreto, la estrategia que propone Gordon (1986) consistiría en una suerte de ensayo figurado en el que se recrearía previamente al otro con sus particulares condiciones, ajustando tal imagen a partir de uno mismo, pero comprendiendo que tal conducta ajena no es, necesariamente, similar a la propia. Se trataría entonces de sustituir nuestras creencias por las suyas en una suerte de imaginación contrafáctica, recreándose como si uno fuese el otro y extrayendo los datos necesarios, de manera mecánica, mediante lo que él mismo denomina “rutinas de ascenso”. Aunque Goldman (2006) coincide con Gordon en que comprender a los otros implica simulación, él lo concibe



más como un proceso neurocognitivo automático, Goldman propuso una teoría de la simulación “encarnada”, en la que los mecanismos cerebrales supuestamente permiten recrear en nosotros mismos las emociones y acciones que observamos en los demás. Consistiría en un procedimiento semejante al que planteó Lipps (1903b), en su momento, trasponiendo esa emulación ajena por un mero reflejo. Aunque ligeramente más sofisticado, dado que se parte de un “alter-ego” modificado previamente y no meramente aprehendido, existiría, no obstante, también, cierto paralelismo, con el planteamiento “analogizante” del filósofo y matemático alemán Edmund Husserl (Husserl, 1996; Zahavi, 2001), siendo uno mismo el modelo a extrapolar. En concreto se trataría de recrear mentalmente qué haría uno en la situación del otro. Algo parecido a lo que planteó, en su momento, Stuart Mill, pero operando por simulación y no por deducción reflexiva o racional.

Hemos de considerar, sin embargo, que, en ambos casos, la información requerida para la idealización será siempre insuficiente con respecto a la que él mismo posee, por lo que la identificación entre el estado simulado y el real, experimentado por el otro, resultará, en el mejor de los casos, parcial. En ese supuesto, las reservas de Schütz (1967), con respecto al planteamiento de Husserl y Scheler, estarían, en principio plenamente fundamentadas. Por otro lado, la existencia de cierta tendencia a empatizar emocionalmente de un modo automático, junto con el ejercicio de posteriores simulaciones, siguiendo cualquier procedimiento de los señalados, no le impide a uno concluir el proceso, deliberadamente, con un razonamiento complementario. Apoyándose en esta idea, Heal (1998) propone un modelo híbrido que combinaría la simulación con cierta teoría general, realizando ajustes finales de manera racional. Por consiguiente, un individuo podría recrear versiones ficticias de las creencias, deseos, rasgos de carácter y contexto de otro, para deducir qué sentimientos se producen, o bien, emular un registro emocional determinado y acceder intelectualmente después al entorno circunstancial consecuente, congruente con dicho registro. No obstante, cabría considerar que, todos esos elementos forman, entre sí, una unidad estructural definida, por lo que el acceso a lo que falta —coincidiendo con Lipps— no sería reflexivo, sino, tal y como venimos señalando, inferencial.

En cualquier caso, para que la simulación sea eficaz, ha de existir necesariamente una equivalencia entre la “primera” y la “tercera persona”. Es decir, “lo que yo haría” se ha de corresponder, de alguna manera, con “lo que haría aquel”. Lógicamente, para determinar una a partir de la otra, ha de existir cierta correlación entre ambas, lo que, en definitiva, nos trasladaría, de vuelta, a la hipótesis de la



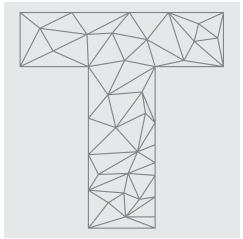
la existencia de pares simples que vinculan estados con conductas, de una manera predeciblemente regular, lo que, finalmente, supondría aceptar una teoría del comportamiento humano basada en conductas preestablecidas (ToT).

4.3 Hacia una teoría integral de las diferentes manifestaciones empáticas

Al margen de todo ello, las vertientes cognitiva y afectiva de la empatía, aun siendo estudiadas como fenómenos independientes, presentan importantes conectivas entre ambas, más allá del simple ajuste recíproco. En definitiva, separar tales componentes pudiera resultar pertinente, quizás, sólo a partir de un interés meramente pedagógico. Es decir, aun reconociendo significativas diferencias entre ellas, autores diversos propusieron ya hace tiempo la posibilidad de que el funcionamiento práctico de todos los aspectos relacionados con la habilidad empática, se realizaran, en realidad, de manera compacta (Eisenberg & Strayer, 1987).

Posteriormente, la psicóloga norteamericana Stephanie Preston y Frans De Waal, recogiendo esa idea de un funcionamiento global, diseñaron un modelo de empatía (percepción-acción) que operaba escalonadamente de abajo hacia arriba, uniendo todos los niveles, desde el mero contagio emocional —vinculado con las “neuronas especulares”— pasando por la preocupación empática —con una inherente motivación prosocial— hasta alcanzar la asunción amplia de perspectivas, elaborando, de ese modo, una teoría de la mente ajena (Preston & De Waal, 2002). Apoyándose en una noción similar, el neurocientífico franco-norteamericano Jean Decety y el investigador estadounidense Philip Jackson, incluyendo la mencionada propuesta de Preston y De Waal, establecieron, a su vez, una estructura funcional hipotética que incluiría tres componentes que se retroalimentarían, entre sí, para producir una empatía amplia y total. Esos tres elementos serían: la emoción transmitida, la conciencia de la identidad mutua y, finalmente, la flexibilidad para establecer perspectivas diversas (Decety & Jackson, 2004).

En todo caso, pese a las dificultades concretas observadas a la hora de intentar encarar todos los hechos dentro de tal hipótesis, lo cierto es que prácticamente toda la comunidad científica —cohergentemente con la noción de inteligencias múltiples del psicólogo estadounidense Howard Gardner (2001)— viene considerando la empatía como una habilidad multimodal, incluyendo, en sí, componentes, tanto emocionales como cognitivos, sobre todo desde que el psicólogo norteamericano Mark Davis, en el año 1983, desarrollase el concepto de

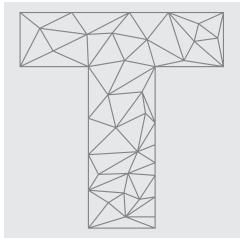


“Índice de Reactividad Interpersonal” (IRI) en un intento por cuantificar la capacidad empática de cualquier individuo mediante un concienzudo cuestionario. Por otro lado, opiniones cualificadas recientes sobre cómo opera la cognición humana, refuerzan congruentemente esa idea de entender el prodigo de la empatía como una práctica, simultáneamente afectiva y racional, capaz de conectar con el otro por ambos canales.

Pretendiendo profundizar en su modo de funcionar, admitiendo tácita o explícitamente ese enfoque integral, cabría destacar que un primer conjunto de reflexiones al respecto surgió, en su momento, desde el campo de la fenomenología, en un desesperado intento por resolver, frente al precipicio “kantiano” del relativismo absoluto, un prematuro cierre “solipsista”, al que pareciera conducirnos esa metodología reduccionista característica de tal corriente. Así cuando Husserl empieza a manejarse exclusivamente con las impresiones inmediatas, todo lo existente queda inmediatamente enclaustrado en él mismo y se le plantea el problema de cómo relacionarse, desde ahí, con el resto del mundo y, sobre todo—que es lo que más nos preocupa— con otras conciencias diferentes. El otro, en principio, es percibido por nosotros siempre de un modo parcial o incompleto, recibiendo como información directa, únicamente, la capa más periférica de su quehacer, permaneciendo el resto cautivo en su fuero interno. A tal efecto, Husserl, en sus “Meditaciones Cartesianas: §§ 50–53 (sobre el “alter ego”), logra establecer un procedimiento, definido por él como “concordancia”, que consigue abrir cierto margen de comunicación intersubjetiva, de carácter experiencial y no reflexivo, presuponiendo un funcionar general análogo para toda posible conciencia (Husserl, 1996; Zahavi, (2001). De igual modo, la fenomenóloga alemana Edith Stein (2004) empezó a señalar que, pese a existir cierta relación con la memoria, la imaginación y la percepción, tal habilidad no tenía que ver directa y enteramente con ellas.

En definitiva, las aparentes barreras impuestas por una supuesta clausura cognitiva, derivada del planteamiento fenomenológico, caben ser derribadas gracias, precisamente, a la posibilidad de dicha conexión. Por consiguiente, esa interioridad ajena, en principio incognoscible, se nos desvela, en última instancia, de un modo indirecto, mediante la recreación, en uno mismo, de un “alter-ego”, reflejando al otro, de un modo lo más fidedigno posible. De ese modo, Husserl llega a afirmar:

“El cuerpo ajeno, en su comportamiento expresivo, en su proceder regulado, en sus manifestaciones corporales indicativas de sensaciones y de estados anímicos, me remite constantemente a la existencia de un alter ego, comprensible a



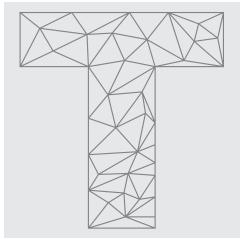
la existencia de un alter ego, comprensible a partir de mis propias cogitaciones" (Husserl, 1996, p. 152).

En esa misma línea, el pensador argentino Mario Luis Rodríguez Cobos, más conocido por su pseudónimo literario Silo, comenta:

"La intención que advierto en mí aparece como un elemento interpretativo fundamental del comportamiento de los otros y, así como constituyo al mundo social por comprensión de intenciones, soy constituido por él. Desde luego, estamos hablando de intenciones que se manifiestan en la acción corporal. Es gracias a las expresiones corporales o a la percepción de la situación en que se encuentra el otro que puedo comprender sus significados, su intención" (Rodríguez Cobos, 1990/1994b, p. 87).

Primero Lipps y posteriormente el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, de una manera más concienzuda, arremetieron, en su momento, contra el cartesiano argumento de la deducción por analogía ante la imposibilidad de falsabilidad con respecto a si los estados mentales ajenos son, o no, similares a los nuestros, dado que no nos es asequible experimentarlos (Lipps, 1903b; Wittgenstein, 1953). En ese sentido, el mecanismo empático propuesto por Husserl incorporaba cierto argumento capaz de desatascar tal atolladero. De hecho, la fenomenología asume parcialmente el concepto de empatía de Theodor Lipps en términos de "aprehensión analogizante", eludiendo así el problema de justificar especulativas deducciones, carentes de una base argumental firme. Se trataría, en definitiva; no de intentar recrear racionalmente en uno mismo estados mentales ajenos; sino de reflejarlos directamente en nosotros, a través de las expresiones faciales, los gestos y el tono de voz.

Matices acerca del carácter más o menos "inasible" o emergente de ese constructo mental, denominado "alter-ego"; su verosimilitud en relación con el "ego", a través de elementos comunes —tales como la "tipificación"— o contingentes, a partir del registro recíproco de la alteridad; su entidad sígnica, simbólica, perceptiva o, incluso, anímica, así como su nivel de fidelidad, son elementos discutidos, posteriormente, por otros autores, tales como los fenomenólogos alemanes Max Scheler (2005), Stein (2004), el austriaco Alfred Schütz (1967) o el sociólogo germano Niklas Luhmann (1995), entre otros que, sin embargo, no cuestionan la esencia del planteamiento original de Husserl, en lo que se refiere a asumir el universo cognitivo ajeno, a través del propio, de un modo inmediato y sin emplear posteriores reflexiones de carácter racional, impropias de tal metodología.

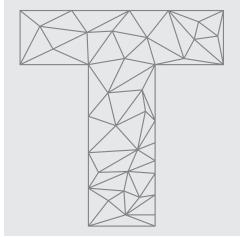


Paralelamente a las estrategias ya mencionadas, surgen, a su vez, adicionales aportaciones procedentes del ámbito psicológico, que se fraguaron, en un principio, como consecuencia del quehacer particular de la “psicología humanista”, con el psicoterapeuta norteamericano Carl Rogers (1951) al frente, al peraltar la importancia de la empatía en las sesiones con los pacientes, tratando de desarrollar lo que él mismo denomina “Psicoterapia Centrada en el Cliente”.

Una de las clasificaciones más exhaustivas efectuadas, al respecto, es la protagonizada por la psiquiatra belga Greet Vanaerschot (2006). Según esta autora, existiría, teóricamente, una posible empatía de carácter “conceptual” que se fundamentaría atendiendo a la narración del otro, tratando de entender intelectualmente —sin prejuzgar ni valorar— todos aquellos aspectos por él expresados. Se establecería, por lo tanto, un diálogo, algo distante para evitar posibles identificaciones, a partir de “parafraseos” reiterados, reflejando estrictamente contenidos, por lo que esta práctica, se vincularía al concepto de “escucha activa”, ampliamente desarrollado por Rogers. Filosóficamente, esta particular estrategia sería, en cierto modo, congruente con los postulados de los filósofos alemanes Rudolf Carnap (1966) e Immanuel Kant (1788), que consideran la intimidad ajena como algo completamente inaccesible, lo que, sin embargo, reduciría toda posible comunicación a algo completamente ilusorio. No obstante, tal modo de proceder constituiría, en tal caso, una mera aproximación racional, en la que se prescinde de toda información procedente de la vía afectiva o emocional, al resultar sospechosa de carecer del rigor suficiente como para ser considerada, pese a ser esta componente, harto fundamental, a la hora de comprender en profundidad al otro.

Continuando con el repertorio, cabe también la posibilidad de intentar establecer una conexión empática mediante lo que podríamos denominar “identificación imaginativa” en la que uno aspiraría a ubicarse, supuestamente, en las circunstancias ajenas, intentando asimilar, de algún modo, lo que aquel está viviendo. Una vez que uno se imagina ser el otro, en función del mecanismo concreto que se emplee para “captar” esa experiencia ajena, estaríamos en presencia de planteamientos próximos a los del filósofo y economista británico Adam Smith (1759) u otros, más elaborados relacionados con la denominada “simulación mental” (Gallese & Goldman, 1998; Goldman, 2006; Gordon, 1986; Heal, 1998).

Siguiendo con nuestro catálogo, podríamos considerar, además, otra supuesta estrategia denominada “resonante”, en la que se pretendería emular o recrear sentimientos similares a los expresados por el otro (Vanaerschot, 2006). Se trataría, en este caso, de apelar



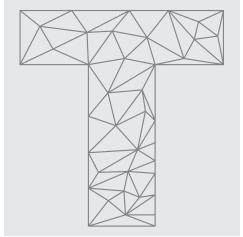
exclusivamente a la empatía emocional recibida de un modo directo y se constituiría como una especie de antítesis complementaria de la “conceptual”, en la que se rechaza la componente cognitiva por considerarla, por sí sola, excesivamente ambigua. Actuar así conlleva una alta probabilidad de confusión entre aflicción e impresión afectiva, al no diferenciar el sentimiento que alguien pudiera producir en mí, de aquel otro reflejo empático emocional que se efectúa en uno, al colocarse frente al mundo de una manera equivalente a cómo aquel se halla situado.

De hecho, podríamos asumir también como válida, otra conocida como “experiencial” en la que uno conectaría, en esta ocasión, con la sensación que el otro le produce a uno, empleando tal registro, posteriormente, como guía para confirmar si se entiende, o no, lo que el otro está tratando de expresar (Rogers, 1951). Como ya hemos aclarado anteriormente, una cosa es registrar al otro, de una determinada manera, y otra bien distinta es recrear en uno el sentimiento que el otro posee. Por otro lado, ajustar todo legitimando lo afirmado, nos conduce, en el mejor de los casos, a una estrategia tendente a una de carácter “conceptual”, a la que le añado mi particular manera de asimilar emocionalmente los hechos.

Finalmente, cabría admitir otra de tipo “auto-experiencial” que consistiría en emplear las propias vivencias o recuerdos para, a partir de ellos, entenderle (Stein, 2004). La conversación, en este otro caso, perseguiría una constante y reiterada búsqueda de acuerdo, reflejando, también, sentimientos.

4.4 La necesidad de articular, dentro de psiquismos complejos, un sistema inferencial cognitivo automático complementario, alimentado mnémicamente

Obviamente, esa versatilidad y sinergia progresiva establecida entre las diferentes estructuras sensitivas supuso una ventaja evolutiva innegable que permitió a los organismos cartografiar, en parte, su medio, permitiendo dar respuestas más elaboradas, precisas y eficaces. No obstante, un psiquismo integral, de tal envergadura, no es capaz ya de responder en función de una única señal (par estímulo-respuesta) y, por el contrario, se ve obligado a obrar a partir de una matriz compleja de datos sensoriales organizados (imagen “supramodal”). Sin embargo, los elementos perceptuales procedentes del medio no resultan, ni cualitativa, ni cuantitativamente suficientes como para reproducir toda esa complejidad exterior de un modo aceptablemente fidedigno. Era de esperar, por lo tanto, que una limitada capacidad perceptiva y/o atencional, incapaz, en principio,

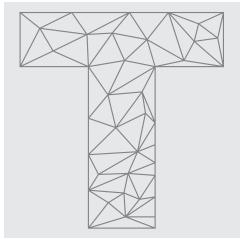


de aprehender el “mundo” en su totalidad, resultase ser demasiado pobre y parcial. Consecuentemente —de no existir mecanismo de compensación alguno— se abrirían enormes oquedades cognitivas expresadas en forma de ambigüedades, que, de persistir, podrían llegar a desestabilizar y desorientar cualquier conciencia, considerando su específica necesidad de instaurar, desde un primer momento, una mínima organización coherente del “mundo” (Mora, 2007). Todo ello condujo irremediablemente a nuestro psiquismo hacia ese curioso y afortunado hábito que posee, consistente en emitir todo tipo de compulsas suposiciones, de un modo continuo, frente a eso que entendemos como “realidad” (Dennett, 1995; Edelman, 2006; Helmholtz, 1925; Wundt, 1912).

Estrictamente hablando, cualquier obra de arte pictórica se presenta exclusivamente como un conjunto de manchas de diferentes colores. Sin embargo, nuestra experiencia al contemplarla no es exactamente esa (Arnheim, 1979). Es gracias a esa tendencia a “disparar” “inferencias cognitivas”, de manera automática y constante, como logramos tapar los huecos existentes, alcanzando así a cerrar cualquier atisbo de incertidumbre.

Por consiguiente, la mencionada insuficiencia tuvo que ser complementada, en su momento, mediante un “bombardeo” permanente de impulsos —que actuaban como elementos adicionales de representaciones mentales parciales preexistentes— elaborados a partir de la extracción de contenidos previamente registrados. Es decir, es a través de determinadas actualizaciones mnémicas —proyectadas de manera refleja sobre limitados elementos sensoriales directos percibidos— como operamos funcionalmente en el mundo. Pese a ello, vivimos bajo el poderoso influjo de la ilusión de considerar rememoraciones automáticas como si fuesen auténticas percepciones, convirtiendo en “real” u objetivo un “mundo” que, en rigor, se constituye, en su mayor parte, a través de una mera reconstrucción imaginativa y subjetiva de vagos y cambiantes recuerdos, que operan de una manera “pareidólica”, sobre la percepción directa.

En definitiva, esa función de archivo, que permitiría la posterior “comprensión” de los fenómenos, se hallaría asociada, a su vez, con esa funcionalidad alternativa de carácter paliativo, que proporcionaría, además, cierta economía psíquica, de capital importancia en la configuración de automatismos, derivados, muchos de ellos, de procesos de aprendizaje previos (Damasio, 1999). No obstante, dichas tentativas hipotéticas suelen ser reconocidas, sin dificultad a escala lógica, pero no siempre cognitiva.



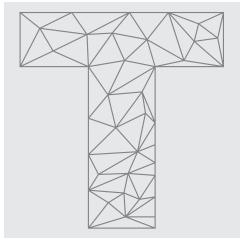
Sin embargo, tales inferencias automáticas no se reducen a simples procesos mentales —no deliberados— mediante los cuales las personas interpretamos y respondemos a la información de nuestro medio con rapidez. No actúan como mecanismos racionales intuitivos, sino que operan directamente dentro de las representaciones mentales complementándolas (Llinás, 2003; Ramachandran & Blakeslee, 1998). Por supuesto, la empatía en sus diferentes vertientes (afectiva y cognitiva) funciona de ese modo.

4.5 Integración "supramodal" sensorial, "enactividad" y "corporeización"

Hoy en día, existe cierto consenso, entre los diferentes investigadores, respecto a que, neurológicamente hablando, cualquier contenido de conciencia se articularía sincronizándose entre sí, regiones dispersas del sistema nervioso que, oscilando eléctricamente con una misma frecuencia, recogerían, cada una de ellas, la totalidad de sus características, componentes o aspectos fundamentales (“supramodalidad sensitiva”) (Mora, 2001).

El acoplamiento, casi instantáneo, de todas estas áreas diferenciadas podría ser explicada tras considerar al sistema nervioso como un conjunto de elementos (neuronas) complejo regido por las leyes de la “Teoría de Sistemas”. Cada una de esas disposiciones constituiría un equilibrio inestable homeostático en relación con el medio y aparecería reflejado en forma de “atractor extraño” dentro del diagrama de fases correspondiente, lo que impelería al sistema a establecer tales configuraciones amparadas por una cierta inercia energética estructural (Dehaene, 2014; Edelman & Tononi, 2000; Freeman, 2000; Varela et al, 1991).

Tal y como demostraron experimentalmente el psicólogo norteamericano Andrew Meltzoff (1991) y su colega holandesa Maria Legerstee (1977), al estudiar la capacidad de imitación humana a partir de los dos meses de edad, lo que se recibe para replicar, no son meros desplazamientos corporales, sino actos completos o fallidos pero que, de todas formas, persiguen alguna finalidad. De hecho, las “neuronas especulares” no reaccionan a partir de simples movimientos y, por el contrario, responden únicamente frente a acciones concretas (agarrar, golpear, empujar, tocar...), aun cuando éstas no sean ejecutadas del todo, siempre que se hallen vinculadas, sin embargo, con la existencia de un objeto cualquiera. A su vez, operan, de un modo similar pese a variar el objeto en cuestión, si se mantiene intacto el acto asociado. En estudios desarrollados, al respecto, por el propio “equipo de Parma” —responsable del descubrimiento de las “neuronas espejo”—

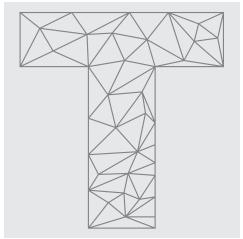


se observó que una misma neurona espectral se disparaba frente a acciones similares, aunque el objeto, en cuestión, fuese diferente (Rizzolatti et al, 1996). Es decir, habitualmente se establece una síntesis propositiva entre movimientos y objetos, que es lo que se termina luego transfiriendo. La empatía operaría, entonces, mediante “inferencias cognitivas” automáticas, tendentes a completar posicionamientos intencionales ajenos, estableciéndose una comunicación interpersonal directa —en forma de pares de “percepción-acción” (Preston & De Waal, 2002)— a través de ese mismo canal. Existiría, por consiguiente, cierto trasvase interpersonal de experiencia íntima, efectuado a través de la tendencia a la imitación, que facilitaría la existencia de un singular canal comunicativo.

Por otro lado, la “enactividad” es un novedoso concepto que propone que la cognición surge a través de la interacción dinámica entre un organismo y su entorno, por lo que la percepción y la acción estarían inseparablemente ligadas, y el conocimiento no sería simplemente una representación interna del mundo, sino un proceso de “enactuar” o “traer a la existencia” significados a través de la acción. Paralelamente —y en cierto modo convergente, a su vez— surge también la idea de la “corporeización” o “cognición corporal”, en la que los procesos cognitivos estarían profundamente influenciados y determinados por el estado del cuerpo. Por lo tanto, la mente no funcionaría de manera aislada, sino que estaría intrínsecamente conectada con el cuerpo y sus interacciones físicas con el entorno. Posiblemente, esta sinergia progresiva sensitivo-motriz a la que estamos aludiendo pudiera erigirse como el precursor de dicha “enactividad”, al irse “corporeizando” el psiquismo cada vez más —a través del proceso progresivo de integración polimodal sensitiva— fusionando, en los últimos estadios, el sentir (percepción) y el hacer (propiocepción cenestésica) para conformar una estructura donde ambas actividades resultasen ser inseparables (Berthoz, 2000; Gallagher, 2005; Thompson, 2007; Varela et al, 1991). Este mecanismo de “percepción-acción” sería, de algún modo, el sustrato de una empatía motriz, cuya activación generaría respuestas también simultáneamente en los niveles emocional y cognitivo (Gallese & Goldman, 1998; Iacoboni, 2008).

Los enfoques “enactivos” (Varela, Thompson & Rosch, 1991) y de la cognición corporeizada (Shapiro, 2011) enfatizan que la cognición no ocurre en un vacío abstracto, sino que emerge de la interacción dinámica entre un organismo y su ambiente, estando profundamente moldeada por las características del cuerpo.

A la luz de estas perspectivas, la empatía no sería principalmente un proceso de deducción o simulación mental, sino una forma



de participación encarnada en la experiencia ajena. Como señala Thompson (2007):

"La empatía es una forma de experiencia encarnada en la que el cuerpo del perceptor resuena con la expresión corporal del otro" (p. 213).

Este enfoque converge, a su vez, con la fenomenología de Merleau-Ponty (2013), quien argumentaba que la corporalidad es el medio fundamental a través del cual nos relacionamos con el mundo y con los demás.

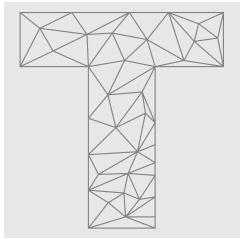
5. Reflexiones finales: de lo circunstancial a lo intencional como criterio "analogizante", enturbiado por la "sombra" jungiana

En cualquier caso, queda claro que en determinadas ocasiones el comportamiento ajeno termina generando cierta aflicción interna en aquel que lo observa. Esto confiere una capacidad de reacción vicaria ante estados anímicos ajenos que implica, en numerosas ocasiones, una cierta preocupación por responder "compasivamente" frente a tal situación (Iacoboni, 2008; Meltzoff & Decety, 2003; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006). Dicha reacción —cabe matizar— no se produce jamás en presencia de una máquina ejecutando un movimiento similar.

Si cautelarmente asumimos la premisa "perspectivista" (Ortega y Gasset, 1984) de que todos los procedimientos descritos son de alguna manera válidos, sólo cabe admitir entonces que la empatía operaría de manera compleja como parte constituyente de la cognición. Al igual que ésta, funcionaría de una manera "supramodal" y, en definitiva, "enactiva" y/o "corporeizada".

Esa imbricación entre las diferentes vertientes se produciría como resultado de incorporar evolutivamente una estrategia de carácter mimético —como alternativa a la genética— a la hora de vehicular información interpersonal. Esto encajaría perfectamente con la estrecha relación existente entre imitación y empatía, evidenciada aún más con el descubrimiento de las "neuronas espejo".

Obviamente, esta perspectiva resulta incompatible con un psiquismo "computacional" pasivo que se limita a procesar datos recibidos. Por ello, debemos asumir la idea de que es activo, emergente

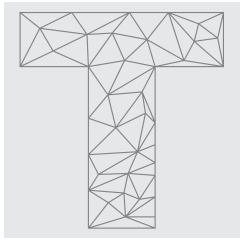


y holístico. Los últimos estadios evolutivos del sistema nervioso se caracterizaron por avanzar desde una parcial coordinación sensitivo-motriz preestablecida genéticamente hacia una interrelación total abierta.

Ese maniobrar integral corporal consecuente, supone la incorporación de una sistémica “causalidad circular” —término originario del matemático Norbert Wiener (1948)— que se establece entre ambas facetas, que ahora se expresarán interaccionando simultáneamente entre sí, generando lo que se conoció, en un principio, como cognición “anclada” (Shapiro, 2011), “corporeizada” (Varela et al, 1991) o “enactiva” (Varela, 1999). Por lo tanto, el “percibir” y el “actuar”, que inicialmente se relacionaban, entre sí, mediante un funcionar psicofísico compulsivo y lineal, intermediado por la cognición —a través de pares de estímulo-respuesta— se convierte ahora en una especie de “bucle extraño” (Hofstadter, 1979), dando lugar a una doble recursividad complementaria, estableciéndose una imbricación sensitivo-motriz completa y recíproca. Es decir, todo acto es guiado por la sensación que, precisamente, se obtiene, al registrar tal acción, permitiendo, de ese modo, elaborar respuestas cada vez más precisas mediante ajustes efectuados sobre tentativas reiteradas, dando lugar, a su vez, a procesos de perfeccionamiento o adiestramiento.

Es decir, esa dinámica inicial —desarrollada por los primeros organismos— que conllevaba un maniobrar muy reaccionario e indiscriminado —sostenido por pura subsistencia mediante pares conductistas de “estímulo-respuesta”— se va transformando paulatinamente —gracias a un proceso de integración intermodal progresivo— hasta que una fusión sensomotora completa le impele ya hacia un necesario “estar” de algún modo (“*dasein heideggeriano*”) con una determinada actitud (Heidegger, 2007; Thompson, 2007), apuntando —como diría el filósofo alemán Friedrich Nietzsche— cual “flecha del anhelo” (Lledó, 2002; Nietzsche, 2008). Así mismo, todo ello —tal y como señaló el también filósofo francés Jean Paul Sartre (1943)— se traduce en comportamientos genéricos que constituyen ineludibles posicionamientos frente al “mundo”, orientados de un modo preciso y amparados por finalidades concretas, conformando estructuras indisolubles denominadas por él, “sujeto-objeto” —“acto-objeto”, en el caso de “Silo” (1994a)— o “correlación noético-noemática”, dentro de la fenomenología de Husserl (1996). Dicho “tándem” funcional incorpora, en sí, el germen de una crucial cualidad, conocida como “intencionalidad”, constituyéndose, a partir de ahí, como un nexo fundamental entre ambos elementos del binomio.

En definitiva, los seres vivos operaban, en un principio, como

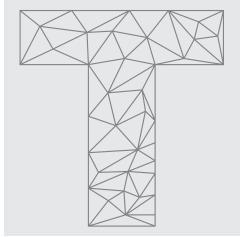


meros receptores de alteraciones de la interfaz “ser-medio”, reaccionando, frente a ellas, de manera difusa en aras de mantener una relativa estabilidad funcional a través de oportunas adaptaciones ambientales. Sin embargo, a medio plazo, resultó evolutivamente positivo el que tales perturbaciones pudiesen proyectarse, también desde el individuo hacia su medio, a través de actos concretos de carácter propositivo. Naturalmente, el concepto amplio de “affordances” del psicólogo norteamericano James Gibson (1986) —que se refiere a cómo las posibilidades de acción que un objeto determinado o el entorno ofrecen a un organismo se hallan integradas en la propia percepción— se corresponde bastante bien con este esquema.

Habitualmente, se considera —de una manera más bien tácita— que ese “emplazamiento ajeno” a considerar en todo proceso empático, se deduce aproximadamente a partir de las circunstancias en las que el otro se encuentra. La inmensa totalidad de procedimientos planteados, tanto filosóficos como psicológicos, se llevan a cabo, intentando determinar contextos y/o estados particulares, infiriendo intuitivamente un ambiente mental y emocional concreto, presuponiendo —con un enfoque esencialmente “conductista”— que todos respondemos igual frente a situaciones idénticas, cuestión esta que consideramos del todo ingenua, a tenor de la versatilidad que otorga ese albedrío inherente a la condición intencional humana, dado que, frente a situaciones similares, cada cuál reacciona de un modo distinto; ¿Qué equivalencia cabría establecer entonces para ser capaces de acceder a una interioridad distinta en función de tales vicisitudes?

Curiosamente se ha advertido además que las conexiones empáticas son supuestamente más recíprocas que sincrónicas o simpáticas. Esa aparente “incongruencia” ocasional —que se aprecia en emociones que, en numerosas ocasiones, no se expresan mediante un simple reflejo afectivo— explicaría esa “espejación constructivista” necesaria para preservar la intencionalidad consciente y voluntaria de los actos, como cuando, por ejemplo, me enfado con alguien, al reírse inoportunamente frente a un accidente ajeno o, por el contrario, me siento orgulloso por el amor y cariño que le profesa.

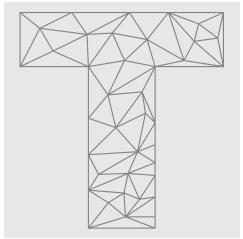
Justamente, todo ello nos permitiría concretar cuál es el “lugar” específico del otro, así como el fundamento y origen del criterio “analogizante” empleado para establecer” —en términos “husserlianos”— la “concordancia entre “ego” y “alter-ego”. En ese sentido, deberíamos admitir que el catalizador de todo el proceso no es el sentimiento ajeno, asimilado, sin más, a partir del movimiento a



reflejar, sino su intencionalidad asociada a la acción misma a ejecutar. Es decir, tales “actos” —vinculados siempre a un “objeto” y con una tendencia inconsciente a ser imitados— denotan un modo de colocarse de manera intencional e integral en el “mundo” y eso, en verdad, es lo que —por vía neuro-especular sensomotora— se transfiere. De hecho, estudios efectuados al respecto evidencian que la comprensión de la acción ajena precede siempre a la identificación de su emoción asociada (Prinz, 2006), que es equivalente a afirmar que la vertiente cognitiva es recibida antes, incluso, que la emocional o afectiva. Es decir, lo que percibimos inicialmente es simplemente la estructura “acto-objeto” ajena, recogida en clave corporal, dado que su interioridad consecuente aún permanecería infranqueable. Por consiguiente, para empatizar con alguien, el “lugar” del otro —contrariamente a lo que se supone en general— vendría determinado por lo que “hace” y no por lo que le “pasa”. Tal idea se corresponde fielmente, además, con el hecho de que, como ya hemos afirmado, las “neuronas espejo” sólo se disparan frente a actos concretos y no a partir de movimientos sin finalidad alguna. Igualmente, la imitación temprana en neonatos se efectúa siguiendo pautas similares.

En general y más concretamente en el esquema propuesto por Gallese, la vertiente afectiva se adquiriría al replicar automáticamente el movimiento ajeno, por lo que la comprensión del acto se efectuaría con posterioridad, tras asumir la faceta emocional, que escalaría después en ese sentido, sin explicar, de momento, cómo se conectarían unívocamente ambas. Sin embargo, los mencionados experimentos realizados al respecto parecen indicar lo contrario. No obstante, los resultados de investigarlos más en profundidad constituirían un buen verificador de que todo lo que estamos sosteniendo aquí sea, o no, correcto.

A su vez, ese confuso carácter intuitivo o prerracional, que parece revestir su modo de funcionar, quedaría aclarado al constatar que podría tratarse de inferencias automáticas mnémicas que, en definitiva, operan en la totalidad de los procesos cognitivos, paliando carencias de un modo “pareidólico”. En este caso, se encargarían de completar esa “carcasa”, que, de entrada, representa el otro para nosotros, con todo un universo íntimo ajeno, reconstruido desde el propio. Eso arrojaría bastante luz con respecto a cómo surgirían, por ejemplo, las denominadas “rutinas de ascenso” (Gordon, 1986) o las extrapolaciones realizadas mediante “procesos psicológicos propios” (Goldman, 2006) en ejercicios de simulación, así como la recreación de un “alter-ego” fenomenológico, entre otros muchos mecanismos que se mencionan reiteradamente, cuando se habla de empatía, sin aclarar con precisión su origen. Finalmente, la enorme diversidad de

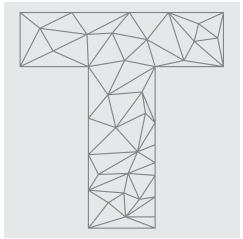


afirmaciones vertidas y de fenómenos vinculados a esa actividad queda justificada por la complejidad de su forma multifacética de actuar, dentro de un psiquismo de carácter “enactivo” y/o “corporeizado”.

En definitiva, gracias a nuestra singular inteligencia “popperiana” —amparada por la destreza adquirida para efectuar representaciones “supramodales” a voluntad— somos enteramente capaces de realizar todo tipo de ensayos mentales. En esencia, no suponen otra cosa que múltiples recreaciones articuladas de nosotros mismos, tal y como sucede en el noble arte del teatro, con sus respectivas interioridades consecuentes de las que, a diferencia de lo que me sucede con la del otro, si poseo un registro inmediato. Por lo tanto, si tengo la posibilidad, en términos de actitud, de emplazarme —respecto a mi futuro inminente— “apuntando” con una tendencia idéntica a la que el otro me deja entrever, mi propia interioridad “simulada” —reflejada y sin racionalizaciones previas (Zahavi, 2001)— mediante inferencias automáticas, detonadas a partir de la percepción de la intencionalidad correspondiente a tal reubicación, conformaría, en mí, un patrón cenestésico que complementaría tal acto, conformando un “atractor extraño” dentro del complejo sistema nervioso (Friston, 2010), que coincidirá necesariamente con el del otro. Sería entonces equivalente a decir que cuando actúo igual que aquel, me siento de un modo aproximadamente similar, que es muy diferente a suponer que todos actuamos de igual modo, frente a circunstancias equivalentes (ToT).

Evidentemente, la dificultad más importante a considerar en esta cuestión de comprender enfoques ajenos se circunscribe, precisamente, al ámbito de las situaciones conflictivas. La condición auto-experiencial a la hora de interiorizar el comportamiento del otro implica inevitablemente reconocer previamente en uno mismo tal conducta. Sin esa componente esencial a nuestra disposición, la idea que nos formamos acerca del otro tiende a trivializarse a partir de ramplonas simplificaciones que se entroncan más con la literatura que con la compleja realidad humana, dibujando —en el mejor de los escenarios posible— una grotesca caricatura, que termina reduciendo al otro a un mero estereotipo —perpetuado, a veces, a través de “motes” o “apodos”— despojándole, en todo caso, de cualquier atisbo de humanidad, tras etiquetarle bajo algún banal epígrafe.

Por consiguiente, si procedemos según el protocolo descrito, resultará previsiblemente probable que, en este tipo de circunstancias, se manifieste cierta reticencia a admitir que se ha obrado alguna vez de un modo que, consecuentemente, tanto se detesta y ello es así porque, en definitiva, el rechazo visceral hacia ese comportamiento suele ser directamente proporcional a la resistencia a reconocerlo también

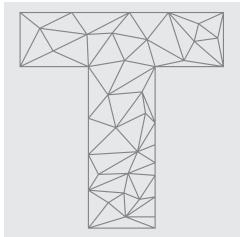


como propio. “Silo” dijo al respecto: “Ni aún lo peor del criminal me es extraño y si lo reconozco en el paisaje, lo reconozco en mí” (Rodríguez Cobos [Silo], 1990/1994b, p. 34).

Resulta, pues, imperiosamente necesaria una cierta reconciliación también con uno mismo y con todo lo que uno ha hecho hasta ahora, advirtiendo decididamente que, en el fondo, todas esas supuestas miserias, con las que nos negamos a convivir, forman parte, en realidad, de nuestro evolutivo aprendizaje y que sin tales “desvíos” o “errores” no habría sido posible saber lo que ahora sabemos. Obrar de un modo diferente, obscurecerá esa parte de mí —cual “sombra junguiana” (Jung, 2008)— advirtiéndola únicamente en el otro, al proyectarla como algo completamente ajeno, convirtiéndole así en una especie de “monstruo” capaz de actuar de un modo que a uno le repugna, hasta el punto de negarse a admitir cualquier vinculación personal posible al respecto. De hecho, de todos es sabido que no hay peor homófobo que un homosexual reprimido. Es decir, tales comportamientos se suelen entender como impropios, por completo, en relación con uno mismo, cuando en realidad, deberíamos asumirlos y propiciar su integración, comprendiendo las razones que nos llevaron —a nosotros y a él— a actuar de ese modo, en lugar de comprometer nuestra unidad psíquica, fragmentándola. El no obrar en ese sentido constituye la antesala del rencor, del resentimiento y el preámbulo de la consecuente venganza.

En definitiva, a efectos de empatizar, el “lugar” del otro —tal y como venimos sosteniendo— no se corresponderá enteramente con el contexto existencial en el que ocasionalmente se halle. Para establecer una conexión fiable con él, hemos de ser capaces de captar, sobre todo, su reacción, más allá de tales circunstancias. Será esa estructura intencional “acto-objeto” mencionada —manifestada a través de la percepción que poseemos de su dinámica corporal— la que resonará en nosotros, al sentirnos reflejados, en y con él. De producirse un bloqueo, la especulativa “racionalidad” suplirá las inferencias cognitivas automáticas mediante tópicas inercias intelectuales y deshumanizará al otro estereotipándolo, al observarlo “desde fuera”, en vez de “desde adentro”.

Por ejemplo, uno probablemente jamás se haya visto envuelto en llamas dentro de un incendio, ni falta que nos hace todo ello para poder empatizar con un bombero. Lo que necesitamos saber es: ¿Cómo está emplazado, en ese momento, con respecto al mundo? ¿Cuál es su actitud en ese preciso instante? Obviamente, se trata de un posicionamiento de tintes heroicos, impulsado por una solidaria vocación de servicio. Para aproximarnos a qué es lo que siente y qué

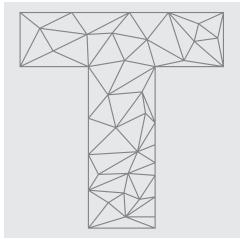


le preocupa, la táctica de imaginarnos en semejante situación no nos servirá, en modo alguno, porque afortunadamente no responderá como lo haríamos nosotros mismos frente a tal coyuntura. La pregunta sería: ¿Alguna vez he puesto en riesgo mi propia integridad física o algo que valorase especialmente para, en definitiva, ayudar a otros? Entonces sorprendido me doy cuenta de que, en ese momento, no albergaba en mi corazón miedo alguno porque toda mi atención estaba centrada en proteger al otro, siendo esa, y no otra, mi única preocupación, en ese preciso instante. Seguramente, sentí una firme convicción de estar haciendo lo correcto y, curiosamente, actué con una gran serenidad. Justo ahora alcanzo a entender cómo puede sentirse, verdaderamente, un bombero y no tiene mucho que ver con posibles elucubraciones intelectuales, suponiendo lo que le pasaría a uno si se viera rodeado de fuego.

De igual modo, puedo, por ejemplo, intentar “ponerme en el pellejo” de un “asesino” para comprender que un sentimiento de rabia, ira, miedo, odio, impotencia, frustración..., de tal magnitud e intensidad le embarga, apoderándose de él, hasta el extremo de perder todo control sobre sí mismo.

Obviamente, entender no implica justificar tan deleznable comportamiento, pero empatizar nos previene, por el contrario, de la esterilidad de convertir al otro en un “monstruo” —sentenciado a perpetuidad— abriendo la posibilidad de una, —aunque complicada— rehabilitación futura, a la que nunca deberíamos renunciar. Lógicamente, tal y como estamos señalando, debemos, antes que nada, identificar —con la honestidad que ello requiere— eso que anida en lo más profundo de nosotros mismos capaz de conducirnos hacia la destrucción o la aniquilación.

Por consiguiente, tal vez merezca la pena reformular el concepto de empatía, afirmando que se trata, en realidad, de una “simulación” psíquica “enactiva” y/o corporeizada efectuada mecánicamente, mediante inferencias cognitivas automáticas de carácter “pareidólico”, detonadas miméticamente a partir de la percepción de un acto intencional ajeno, orientado hacia un “objeto” concreto —advertido a través de la dinámica corporal ajena asociada— conformando una suerte de estructura cognitiva “supramodal”, que me permite aproximar, desplegando en mí, lo que le ocurre al otro por adentro en ese momento. No consiste tanto en “calzarse los zapatos” del otro, como de verse uno mismo reflejado en él, en función de lo que está haciendo. Es un mirar al otro cálidamente desde “adentro” de uno mismo y no, desde “fuera” con una cierta extrañeza “sartriana” (Sartre, 2009).



6. Neurofenomenología de la empatía: un modelo integrador

6.1 Hacia un modelo "supramodal" de la empatía

Nuestro planteamiento constituye una integración neurofenomenológica de las teorías clásicas sobre la empatía, superando sus limitaciones mediante un marco unificador.

He aquí la síntesis:

1. Base “enactiva-corporizada” (de la fenomenología y el enactivismo):

Acepta que la empatía es una simulación “corporeizada” —no una mera proyección intelectual—, donde el cuerpo participa activamente en la comprensión del otro.

2. Mecanismo de simulación automática (de la Theory of Simulation):

Propone que esta simulación es involuntaria y pre-reflexiva, mediada por sistemas de neuronas espejo que traducen la percepción en representación motriz y afectiva.

3. Estructura intencional (de la fenomenología husseriana):

Identifica la intencionalidad —la dirección hacia un objeto— como el detonante clave de la empatía, no la emoción en sí misma. Lo que se capta es el acto-objeto en su integridad.

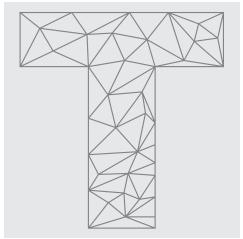
4. Inferencia supramodal (aporta una capa original):

Introduce la idea de que el cerebro completa la experiencia ajena mediante inferencias automáticas “pareidólicas”, usando el propio repertorio mnésico para “rellenar” lo no percibido directamente.

5. Origen evolutivo mimético (contribución clave):

Explica la función adaptativa de la empatía: surgió como sustituto mimético de la transmisión genética de conductas, facilitado por la “altricialidad” y la “encefalización”.

Nuestro modelo, en definitiva, no elige entre simulación, teoría o percepción directa, sino que las articula en un proceso único: la percepción de un acto intencional desencadena una simulación corporeizada automática (vía neuronas espejo), que a su vez activa



inferencias supramodales que completan la experiencia.

Es, por tanto, un modelo integrativo, “corporeizado” y “enactivo”, radicado en la biología evolutiva y la neurofenomenología.

A la luz de la revisión efectuada, podemos concluir que la empatía es una capacidad “supramodal” de simulación “enactiva” que trasciende las dicotomías tradicionales entre cognición y emoción, innato y adquirido, simulación y teoría.

Lejos de ser una mera proyección sentimental o un cálculo racional, es un proceso integral y “corporeizado” que se articula a través de:

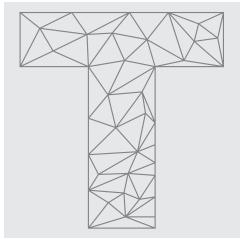
1. La percepción de actos intencionales ajenos
2. Una simulación motriz automática, cargada emocionalmente y mediada por el sistema de neuronas espejo
3. Inferencias cognitivas automáticas que completan la experiencia subjetiva del otro

Este modelo unifica perspectivas teóricas dispares: la “Teoría de la Simulación” encuentra su sustrato neural en el sistema de neuronas espejo; la Fenomenología describe el acceso directo a la intencionalidad ajena; el “enactivismo” explica el proceso como una simulación corporeizada automática; y la visión evolutiva justifica su origen como una adaptación mimética crucial.

La reflexión final subraya que la empatía, en su nivel más profundo, es un recordatorio de nuestra humanidad compartida. Exige el coraje de reconocer en nosotros mismos todo el espectro de la condición humana, pues solo abrazando nuestra propia “sombra” podemos comprender la luz y la oscuridad que habitan en los demás, allanando el camino no sólo para la comprensión, sino para una auténtica reconciliación.

A la luz de la evidencia revisada, proponemos un modelo neurofenomenológico que conceptualiza la empatía como un proceso “supramodal” de simulación “enactiva”. Este modelo integra hallazgos neurocientíficos con “insights” fenomenológicos para superar las limitaciones de los enfoques exclusivamente cognitivos o afectivos.

De una manera estrictamente didáctica, podríamos afirmar



6. Neurofenomenología de la empatía: un modelo integrador

entonces que el proceso empático se articula a partir de las siguientes etapas:

1. Percepción de la intencionalidad ajena: El detonante inicial es la percepción de un acto intencional dirigido a un objeto, manifestado a través de la dinámica corporal.
2. Simulación motriz automática: La percepción del acto intencional activa el sistema de neuronas espejo, que traduce la acción observada en una representación sensomotora propia (Rizzolatti et al., 1996).
3. Inferencia “supramodal”: La simulación motriz dispara inferencias cognitivas automáticas de carácter “pareidólico”, que completan la experiencia subjetiva del otro (sus creencias, emociones) a partir del propio repertorio mnémico y experiencial (Dennett, 1995; Edelman, 2006).

6.2 La intencionalidad como detonador del proceso

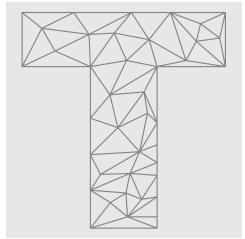
Contrariamente a la visión predominante, argumentamos que el catalizador primario de la empatía no es la emoción ajena per se, sino la intencionalidad con la que el otro se ubica ante una situación. Lo que se transfiere miméticamente no es la emoción en sí, sino la estructura completa “acto-objeto” o “noético-noemática” (Husserl, 1996) que revela un propósito concreto.

Nos apoyamos sobre todo en los mencionados estudios de cronometría mental que indican que la comprensión de la acción precede a la identificación de la emoción asociada (Prinz, 2006), sugiriendo que la faceta cognitiva (captar la intención) precede a la afectiva (sentir la emoción). Esto explica, además, por qué las neuronas espejo se activan frente a actos con una finalidad concreta y no ante movimientos aleatorios.

7. Implicaciones, aplicaciones y direcciones futuras

7.1 Implicaciones para la psicopatología

Las alteraciones en los mecanismos empáticos subyacen a diversos trastornos neuropsiquiátricos. En el autismo, por ejemplo, se han observado disfunciones en el sistema de neuronas espejo



(Oberman & Ramachandran, 2007) y dificultades en tareas de teoría de la mente (Baron-Cohen, 1995). En la psicopatía, por el contrario, se preserva la capacidad cognitiva de entender los estados mentales ajenos, pero existe un déficit específico en la resonancia afectiva (Blair, 2005). Nuestro modelo sugiere que estas alteraciones podrían conceptualizarse como interrupciones en diferentes puntos del proceso “supramodal” descrito. Mientras en el autismo estaría afectada principalmente la Inferencia (nivel 3), en la psicopatía lo estaría la respuesta emocional asociada a la simulación motriz automática (nivel 2).

7.2 Aplicaciones en psicoterapia

El modelo tiene importantes implicaciones para la práctica psicoterapéutica. La “Psicoterapia Centrada en el Cliente” (Rogers, 1951) podría entenderse como un proceso de sintonización intencional donde el terapeuta:

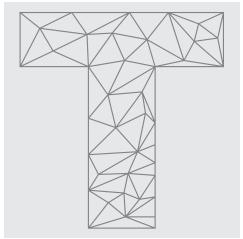
1. Percibe la actitud intencional del cliente (no sólo su contenido verbal).
2. Simula “enactivamente” su posicionamiento existencial.
3. Utiliza sus propias inferencias automáticas para comprender la experiencia del cliente.

Técnicas como el reflejo empático y la validación emocional operarían facilitando este proceso de simulación “enactiva” mutuamente regulada.

7.3 Direcciones futuras de investigación

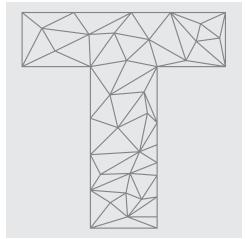
Futuras investigaciones deberían explorar, entre otras posibles:

1. El estudio de la secuencia temporal precisa de los procesos cognitivos y emocionales implicados en la empatía mediante técnicas de alta resolución temporal como EEG o MEG.
2. El desarrollo ontogenético del mecanismo “supramodal” propuesto desde la infancia hasta la edad adulta.
3. Las bases neurales de las diferencias individuales en capacidad empática y su modulación mediante entrenamiento.



Referencias

- Alberts, B., Johnson, A., Lewis, J., Raff, M., Roberts, K., & Walter, P. (2002). *Molecular biology of the cell* (4th ed.). Garland Science.
- Albó, X. (2008). *Ayni, manoq, aynokawa: Vivir en reciprocidad*. CIPCA.
- Aquino, T. de. (1988). *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (2004). *Ética Nicomáquea* (Trad. J. Marías & M. Araújo). Gredos. (Trabajo original publicado ca. 350 a.C.).
- Arnheim, R. (1979). *El pensamiento visual*. Alianza Editorial.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. MIT Press.
- Batson, C. D. (2011). *Altruism in humans*. Oxford University Press.
- Berthoz, A. (2000). *El sentido del movimiento*. Siglo XXI Editores.
- Blair, R. J. R. (2005). Responding to the emotions of others: Dissociating forms of empathy through the study of typical and psychiatric populations. *Consciousness and Cognition*, 14(4), 698–718. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2005.06.004>
- Böhme, G. (2006). *Estética y teoría de la subjetividad*. Peter Lang.
- Caballero, P. (2002). *Namasté: El saludo de la paz*. Editorial Obelisco.
- Cadogan, L. (2000). *Lengua, cultura y mitología guaraní*. Editorial Servilibro.
- Campbell, N. A., & Reece, J. B. (2005). *Biología* (7a ed.). Pearson Educación.
- Cartwright, R. D. (1949). A scale for the measurement of empathic ability. *Journal of Consulting Psychology*, 13(2), 127–133. <https://doi.org/10.1037/h0059792>
- Changeux, J.-P. (1985). *El hombre neuronal*. Editorial Labor.



Confucio. (2012). *Las Analectas* (J. Ames, Trad.). Losada. (Trabajo original escrito ca. siglo V a. C.).

Damasio, A. (1999). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Andrés Bello.

Darwin, C. (1982). *El origen del hombre* (Trad. A. de Zulueta). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1871).

Davis, M. H. (1983). Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44(1), 113–126. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.1.113>

De Waal, F. (2009). *La edad de la empatía: Lecciones de la naturaleza para una sociedad más amable*. Tusquets Editores.

Decety, J., & Cowell, J. M. (2014). The complex relation between morality and empathy. *Trends in Cognitive Sciences*, 18(7), 337–339. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2014.04.008>

Decety, J., & Jackson, P. L. (2004). The functional architecture of human empathy. *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3(2), 71–100. <https://doi.org/10.1177/1534582304267187>

Degioanni, A., Bonenfant, C., Cabot, E., Condemi, S., & Menvielle, M. (2019). Living on the edge: Was demographic weakness the cause of Neanderthal demise? *PLOS ONE*, 14(5), e0216742. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0216742>

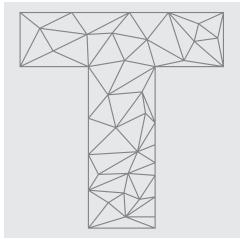
Dehaene, S. (2014). *La conciencia en el cerebro: Descifrando cómo el cerebro codifica nuestros pensamientos*. Siglo XXI Editores.

Dennett, D. C. (1995). *La conciencia explicada*. Paidós.

Dewey, J. (1896). The reflex arc concept in psychology. *Psychological Review*, 3(4), 357-370. <https://doi.org/10.1037/h0070405>

Dilthey, W. (1957). *El mundo de las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1910).

Dymond, R. F. (1949). A scale for the measurement of empathic ability. *Journal of Consulting Psychology*, 13(2), 127–133. <https://doi.org/10.1037/h0059792>



Edelman, G. M. (2006). *Segundo cerebro: Los mecanismos de la conciencia*. Paidós.

Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *Un universo de conciencia: Cómo la materia se convierte en imaginación*. Paidós.

Eisenberg, N., & Strayer, J. (Eds.). (1987). *Empathy and its development*. Cambridge University Press.

Falk, D. (2004). *Braindance: New discoveries about human origins and brain evolution*. University Press of Florida.

Freeman, W. J. (2000). *How brains make up their minds*. Columbia University Press.

Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo (Trad. L. López-Ballesteros). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1921).

Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138. <https://doi.org/10.1038/nrn2787>

Frith, U., & Frith, C. (2003). Development and neurophysiology of mentalizing. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 358(1431), 459–473. <https://doi.org/10.1098/rstb.2002.1218>

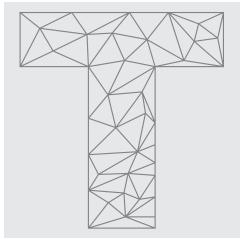
Galeno. (2006). *Sobre las pasiones y los errores del alma* (R. M. G. Todd, Trad.). Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en el siglo II d. C.).

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University Press.

Gallese, V. (2011). Neuronas Espejo, Simulación Corporeizada y las Bases Neurales de la Identificación Social. *Clínica e Investigación Relacional*, 5(1), 34-59.

Gallese, V., & Goldman, A. (1998). Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2(12), 493-501. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(98\)01262-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(98)01262-5)

Gallistel, C. R. (1990). *The organization of learning*. MIT Press.



Gallup, G. G. (1970). Chimpanzees: Self-recognition. *Science*, 167(3914), 86–87. <https://doi.org/10.1126/science.167.3914.86>

Gardner, H. (2001). *Estructuras de la mente: La teoría de las inteligencias múltiples* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Gibson, J. J. (1986). *El enfoque ecológico de la percepción visual*. Ediciones Pirámide.

Goldman, A. I. (2006). *Simulating minds: The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford University Press.

Gordon, R. M. (1986). Folk psychology as simulation. *Mind and Language*, 1(2), 158–171. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1986.tb00324.x>

Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and phylogeny*. Harvard University Press.

Heal, J. (1998). Understanding other minds from the inside. En A. O'Hear (Ed.), *Current issues in philosophy of mind* (pp. 83-99). Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2007). *Ser y tiempo*. Trotta.

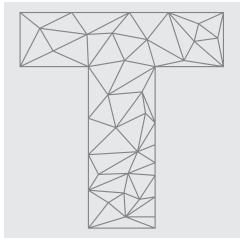
Helmholtz, H. von. (1925). *Treatise on physiological optics* (J. P. C. Southall, Trad.). Dover Publications. (Trabajo original publicado en 1867).

Hobson, R. P. (2002). *The cradle of thought: Exploring the origins of thinking*. Macmillan.

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.

Hofman, M. A. (2014). Encephalization and the evolution of cognition: A comparative perspective. *Brain, Behavior and Evolution*, 84(3), 136–144. <https://doi.org/10.1159/000365183>

Hofstadter, D. R. (1979). *Gödel, Escher, Bach: An eternal golden braid*. Basic Books.



Hogan, R. (1969). Development of an empathy scale. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 33(3), 307–316. <https://doi.org/10.1037/h0027580>

Hollan, D., & Throop, C. J. (2008). Whatever happened to empathy? *Ethos*, 36(4), 385–401. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2008.00020.x>

Homero. (2016). *Ilíada* (Trad. E. Crespo Güemes). Alianza Editorial. (Obra original ca. siglo VIII a.C.).

Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana* (Trad. F. Duque). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1739).

Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas: Introducción a la fenomenología*, (Trad. J. Gaos). Trotta. (Trabajo original publicado en 1931).

Iacoboni, M. (2008). *Mirroring people: The science of empathy and how we connect with others*. Farrar, Straus and Giroux.

Itard, J. M. G. (1962). *The wild boy of Aveyron*. Appleton-Century-Crofts. (Trabajo original publicado en 1801).

James, W. (1950). *The principles of psychology*. Dover. (Trabajo original publicado en 1890).

Jung, C. G. (2008). *El yo y el inconsciente*. Trotta.

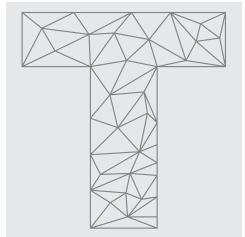
Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. (2000). *Principles of neural science* (4th ed.). McGraw-Hill.

Kant, I. (2004). *Crítica de la razón práctica* (A. J. Onate, Ed.). Ediciones Coyoacán. (Trabajo original publicado en 1788).

Kohut, H. (1971). *The analysis of the self: A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. International Universities Press.

Köhler, W. (1959). *The mentality of apes* (2.ª ed.; E. Winter, Trad.). Vintage Books. (Trabajo original publicado en 1929).

Konner, M. (2010). *The evolution of childhood: Relationships, emotion, mind*. Harvard University Press.



Legerstee, M. (1991). The role of person and object in eliciting early imitation. *Journal of Experimental Child Psychology*, 51(3), 423–433.

Levítico 19:18. (2002). En *La Biblia*. Ediciones Paulinas.

Lieberman, D. E. (2011). *The evolution of the human head*. Harvard University Press.

Lipps, T. (1903a). *Estudios en el ámbito de la empatía y la estética*. Springer-Verlag.

Lipps, T. (1903b). Empathy, inner imitation, and aesthetic experience. En *Aesthetic Essays*.

Lira, S. (2011). *La Regla de Oro: Un principio ético universal*. Editorial Suramérica.

Lledó, E. (2002). *Ser quién eres: Ensayos sobre Nietzsche y Heidegger*. Santillana.

Llinás, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo: La conciencia y la construcción del mundo*. Fondo de Cultura Económica.

Lorenz, K. (1978). *Fundamentos de la etología*. Alianza Editorial.

Lotze, R. H. (1848). *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*. Cotta.

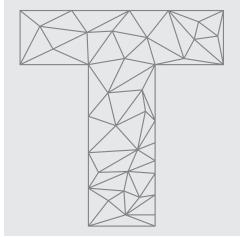
Luhmann, N. (1995). *Social systems*. Stanford University Press. (Trabajo original publicado en 1984).

MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.

Margulis, L., & Sagan, D. (1995). *What is life?* University of California Press.

Martin, R. D. (2007). *Born to grow: Human evolution and child development*. Harvard University Press.

Maynard Smith, J., & Szathmáry, E. (1995). *The major transitions in evolution*. Oxford University Press.



Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press.

Meltzoff, A. N., & Moore, M. K. (1977). Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, 198(4312), 75–78. <https://doi.org/10.1126/science.198.4312.75>

Meltzoff, A. N., & Decety, J. (2003). What imitation tells us about social cognition: A rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 358(1431), 491–500. <https://doi.org/10.1098/rstb.2002.1261>

Mencio. (2020). *Mencio: El camino de la benevolencia* (E. Ryden, Trad.). Editorial Trotta. (Trabajo original escrito en el siglo IV a. C.).

Merleau-Ponty, M. (2013). *Fenomenología de la percepción* (Trad. J. Cabanes). Planeta-Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

Mill, J. S. (1861). *Utilitarianism*. Parker, Son, and Bourn.

Mora, F. (2001). *El reloj de la sabiduría: El cerebro y la educación*. Alianza Editorial.

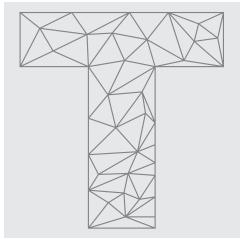
Mora, F. (2007). *Neurocultura: Una cultura basada en el cerebro*. Alianza Editorial.

Navia, L. E. (1998). *Diogenes of Sinope: The man in the tub*. Greenwood Press.

Newton, M. (2002). *Savage girls and wild boys: A history of feral children*. Macmillan.

Neusner, J. (1991). *Judaism and the doctrine of the social contract*. Scholars Press.

Nietzsche, F. (2008). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.



Oberman, L. M., & Ramachandran, V. S. (2007). The simulating social mind: The role of the mirror neuron system and simulation in the social and communicative deficits of autism spectrum disorders. *Psychological Bulletin*, 133(2), 310–327. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.2.310>

Ortega y Gasset, J. (1984). *El tema de nuestro tiempo*. Alianza Editorial.

Ovidio. (2008). *Las metamorfosis* (A. Mandelbaum, Trad.). The Johns Hopkins University Press. (Obra original publicada alrededor del 8 d. C.).

Pettitt, P. (2000). Neanderthal lifecycles: developmental and social phases in the lives of the last archaics. *World Archaeology*, 31(3), 351–366.

Platón. (2004). *Carta VII*. En *Diálogos VII* (M. A. Durán & F. Lisi, Trads.). Gredos. (Trabajo original escrito ca. siglo IV a. C.).

Preston, S. D., & de Waal, F. B. M. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25(1), 1-20. <https://doi.org/10.1017/S0140525X02000018>

Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 1(4), 515–526. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00076512>

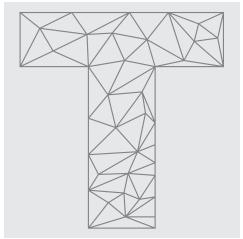
Prinz, W. (2006). Empathy: From perception to understanding and feeling others' emotions. En S. D. Hodges & D. M. Wegner (Eds.), *Other minds: How humans bridge the divide between self and others* (pp. 343-359). Guilford Press.

Rabossi, E. (1996). *Ciencia, sentido común y subjetividad*. Alianza Editorial.

Ramachandran, V. S. (2011). *El cerebro cuenta: Historias de la neurociencia*. Paidós.

Ramachandran, V. S., & Blakeslee, S. (1998). *Fantasmas en el cerebro: Probing the mysteries of the human mind*. Editorial Debate.

Ricoeur, P. (1990). *Oneself as another*. University of Chicago Press.



Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., & Fogassi, L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3(2), 131–141. [https://doi.org/10.1016/0926-6410\(95\)00038-0](https://doi.org/10.1016/0926-6410(95)00038-0)

Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo: Los mecanismos de la empatía emocional*. Paidós.

Rodríguez Cobos, M. L. [Silo]. (1994a). *Apuntes de psicología*. Plaza & Janés.

Rodríguez Cobos, M. L. [Silo]. (1994b). *Humanizar la Tierra*. Plaza & Janés. (Trabajo original publicado en 1990).

Rogers, C. R. (1951). *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Houghton Mifflin.

Roff, D. A. (1992). *The evolution of life histories: Theory and analysis*. Chapman & Hall.

Rugeley, T. A. (2009). *Yucatán's Maya peasantry and the origins of the caste war*. University of Texas Press.

Sartre, J.-P. (1943). *El ser y la nada*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (2009). *A puerta cerrada*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1944).

Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Caparrós Editores. (Trabajo original publicado en 1923).

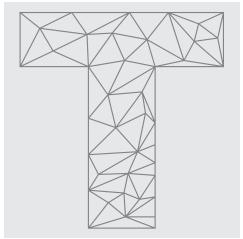
Schopenhauer, A. (1969). *El mundo como voluntad y representación* (E. F. J. Payne, Trad.). Dover Publications. (Obra original publicada en 1818).

Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world*. Northwestern University Press.

Shantideva. (1997). *The way of the bodhisattva* (P. A. Williams, Trad.). Shambhala.

Shapiro, L. (2011). *Embodied cognition*. Routledge.

Smith, A. (1759). *The theory of moral sentiments*. A. Millar.



Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. A. Domínguez). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1677).

Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía* (M. A. García, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1917).

Striedter, G. F. (2005). *Principles of brain evolution*. Sinauer Associates.

Tague, R. G., & Lovejoy, C. O. (1998). The obstetric pelvis of A.L. 288-1 (Lucy). *Journal of Human Evolution*, 35(5), 459–484. <https://doi.org/10.1006/jhev.1998.0273>

Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press.

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(4), 410–433. <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1963.tb01161.x>

Titchener, E. B. (1909). *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*. Macmillan.

Van Aken, M. (2014). *Ubuntu: Ética y filosofía africana para la vida en comunidad*. Editorial Dilema.

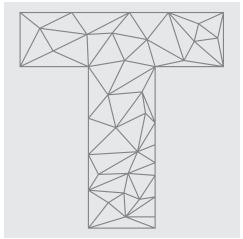
Vanaerschot, G. (2006). *Empathy: The bridge between nature and nurture*. Academia Press.

Varela, F. J. (1999). *Ethical know-how: Action, wisdom, and cognition*. Stanford University Press.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.

Vischer, R. (1873). *Ueber das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Ästhetik*. Verlag der Laupp'schen Buchhandlung.

Watson, J. D., & Crick, F. H. C. (1953). Molecular structure of nucleic acids: A structure for deoxyribose nucleic acid. *Nature*, 171(4356), 737–738. <https://doi.org/10.1038/171737a0>



West, R. (1928). *The strange necessity: Essays and reviews*. Jonathan Cape.

West-Eberhard, M. J. (2003). *Developmental plasticity and evolution*. Oxford University Press.

Wiener, N. (1948). *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*. MIT Press.

Wimmer, H., & Perner, J. (1983). Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13(1), 103–128. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(83\)90004-5](https://doi.org/10.1016/0010-0277(83)90004-5)

Wispé, L. (1987). History of the concept of empathy. En N. Eisenberg & J. Strayer (Eds.), *Empathy and its development* (pp. 17-37). Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trad.). Blackwell.

Wundt, W. (1912). *Principles of physiological psychology*. Macmillan.

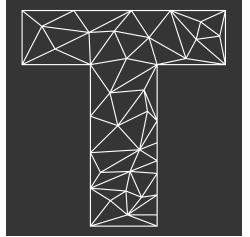
Zahavi, D. (2001). Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5–7), 151–167.

Fotografía:
ChatGPT + DALL·E (IA)



Espacios posibles: la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe

Carlos Aguirre Aguirre



Espacios posibles: la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe

Possible Spaces: Postcolonial Theory in Latin America and the Caribbean

Revista Trama
Volumen 14, número 1
Enero - Junio 2025
Páginas: 75-97
ISSN: 1659-343X
<https://revistas.tec.ac.cr/trama>

Carlos Aguirre Aguirre¹

Fecha de recepción: 8 de septiembre, 2025
Fecha de aprobación: 12 de octubre, 2025

Carlos Aguirre Aguirre (2025). Espacios posibles: la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. *Trama, Revista de ciencias sociales y humanidades*, Volumen 14, (1), Enero-Junio, págs. 75-97

DOI: <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v14i1.8294>

¹Doctor en Filosofía (UNC, Argentina).
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA, FFyL - UNCuyo, Argentina)
Mendoza, Argentina. CP.:5500
Correo electrónico: aguirreaguirrecarlos@gmail.com

Resumen

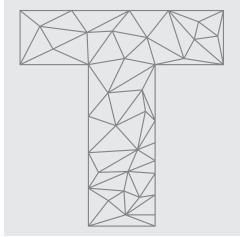
El trabajo expone las posibles modulaciones de la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe tomando como eje de discusión el problema actual de la cultura. Para eso, se detiene en la imbricación que existe entre “cultura” y “diferencia” en el marco de las relaciones coloniales de poder y las representaciones culturales de la modernidad occidental. Argumentando que uno de los principales elementos de la crítica poscolonial es desarticular las representaciones dicotómicas de las identidades modernas, el trabajo propone un cruce entre la noción de entre-lugar (Bhabha) y el neologismo caribeño de transculturación (Ortiz), con el fin de meditar los espacios de hibridación poscolonial. La hibridación es reflexionada en un sentido heurístico, intersticial y estratégico. A continuación, establece un contrapunto entre distintos momentos de las elaboraciones de Walter Mignolo sobre la crítica poscolonial, como posible lectura latinoamericana de las herencias coloniales, para finalmente detenerse en la propuesta relacional de Édouard Glissant marcando la sintonía de su poética filosófica con algunos problemas detectados por la poscolonialidad.

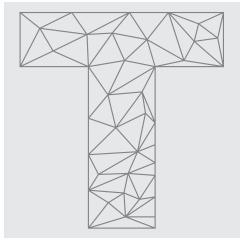
Palabras clave: Poscolonialidad, Édouard Glissant, Hibridez, Tercer Espacio, Cultura.

Abstract

This paper presents the possible modulations of postcolonial theory in Latin America and the Caribbean, taking the current problem of culture as its focus of discussion. To this end, it examines the interweaving of “culture” and “difference” within the framework of colonial power relations and the cultural representations of Western modernity. Arguing that one of the main elements of postcolonial criticism is to dismantle dichotomous representations of modern identities, the paper proposes an intersection between the notion of in-between (Bhabha) and the Caribbean neologism of transculturation (Ortiz), in order to reflect on the spaces of postcolonial hybridization. Hybridization is reflected upon in a heuristic, interstitial, and strategic sense. It then establishes a counterpoint between different moments of Walter Mignolo's elaborations on postcolonial criticism, as a possible Latin American reading of colonial legacies, to finally focus on the relational proposal of Édouard Glissant, highlighting the harmony of his philosophical poetics with some problems detected by postcoloniality.

Key words: Postcoloniality, Édouard Glissant, Hybridity, Third Space, Culture.



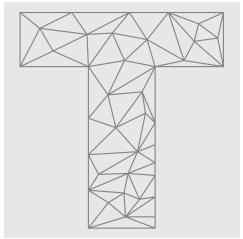


El malestar poscolonial de la cultura

La continuas segmentaciones en zonas geográficas y geoculturales disociadas por las representaciones “Primer mundo” y “Tercer mundo” es una obsesión no menor dentro de los estudios sobre la crítica cultural y la filosofía de la cultura en Latinoamérica por lo menos en la década de los ‘80 y ‘90. No nos referimos a cuestiones meramente de índole académica o de agenda intelectual, sino, también, a cómo las indagaciones acerca de los efectos de la representación marginal y ontológica de Latinoamérica como un *todo homogéneo*, o un *sitio* en el que se “vive” la alteridad auténtica de un *nosotros latinoamericano*, en más de una ocasión se vuelve un problema al momento de estudiar los espacios de la cultura. Por cultura nos referimos a un proceso complejo que, al decir de autores como Raymond Williams (2009), Terry Eagleton (2017) o Stuart Hall (2011), da cuenta no solo de los valores con los que se autoconstituyen determinadas comunidades, sino, más bien, de las formas en que se cristalizan relaciones de poder y saber, pugnas hegemónicas y contrahegemónicas, dentro de un entramado simbólico, lingüístico e histórico que pone en cuestión las usuales categorías de *civilización* o *alta cultura*. Por ejemplo, sobre la agenda de los Estudios Culturales, Hall en una entrevista dice que:

Enfocar la cultura o las expresiones culturales desde un punto de vista meramente formal, concebirlas como simples valores o significados, en absoluto constituye la temática de los *cultural studies*. Realizar *cultural studies* significa un intento de identificar los vínculos de la cultura —del significado o del *meaning making*— con otras esferas de la vida social, o bien con la economía, la política, la raza, la estructuración de las clases y de los géneros, etc. En mi opinión, se puede hablar de *cultural studies* tan sólo si se trabaja para desenmascarar la interrelación entre cultura y poder (Hall, en Mellino, 2011, p. 15, cursivas en el original)

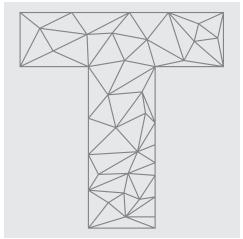
La respuesta de Hall, por más obvia que se manifieste, esconde algo sugerente al momento de reflexionar acerca de la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe: la cultura no se puede encarar de manera formal, y sí como un tejido que *contamina* otras esferas de la vida social. Posiblemente a esto se le puede adosar lo indicado por Williams en *Literatura e ideología* en el que distingue las diferencias entre *cultura residual* y *cultura emergente*. Nos interesa destacar esto por el simple hecho de que si en la entrevista antes citada Hall argumenta la necesidad de desenmascarar la relación entre cultural y poder, Williams comprende que en este mismo entramado de vínculos ríspidos, en esa misma zona de confrontaciones donde se encastran en los *productos culturales*, hay



culturas residuales como expresiones y valores que no puede ser codificados y expresados en los términos de la cultura dominante. Lo residual, a su vez, denota una ambivalencia: por momentos se distancia y en otros momentos se integra a la cultura dominante.

Williams alerta que, “en ciertas instancias, la cultura dominante no puede permitir demasiado volumen de este tipo de prácticas y experiencias por fuera de sí, y no quiere correr riesgos” (2012, p. 62). La *cultura emergente*, en cambio, nos habla de experiencias novedosas que no se limitan a ejecutar las decisiones de la cultura dominante, porque, en tanto que aparecen bajo la forma de significados y prácticas subrepticias, pero igualmente nuevas en sus fisionomías, se vuelven in-codificables. En consecuencia, *lo residual* y *lo emergente* se pueden analizar como las arterias de diferencias culturales que desmantelan el montaje identitario de la modernidad occidental y sus modelos de referencia. Y es en este orden de asuntos donde la crítica poscolonial viene a modular una “crítica” de los marcos representacionales imperiales que por siglos ha dominado el campo cultural de las humanidades en sus órdenes conceptuales y categoriales. Si volvemos a Hall, preguntarse por *¿Cuándo fue lo “postcolonial”?* (2008) revela una sospecha de sentido acerca de los efectos coloniales del eje modernizador occidental a partir del cual la cultura, incluso con sus modulaciones *residuales* y *emergentes*, se evalúa con centros y universalismos.

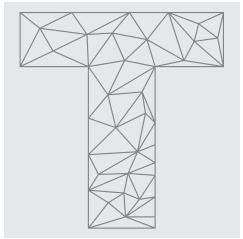
De esto último, en mayor y menor medida, y desplazándonos a nuestra región, son cómplices muchas filosofías de Latinoamérica (Kusch, 1976; Zea, 1980; Dussel, 1982; Cullen, 1986) en su búsqueda de un núcleo gravitante del pensar, para así argumentar no solo un provincialismo romántico y sustancializado opuesto, por inversión, a la racionalidad moderna colonial, sino también una pureza interpretativa de las formas culturales. Consecuencia de esto es no advertir que el flujo diseminado de marcas culturales discontinuas, en las que las demarcaciones “Norte/Sur”, “Centro/Periferia” y “Moderno/Premoderno” pierden rigidez, cristaliza una multilocalización de los dispositivos escriturales, estéticos y artísticos, que convierten a los extremos alterizados de las demarcaciones anotadas (“Sur”, “Periferia” y “Premoderno”) en lugares de proyección crítica y marcas de una diferencia que desacomoda los binarios imperiales. La inclinación por describir a la Historia de las Ideas y a la Filosofía Latinoamericana como un núcleo homogéneo pierde de vista sus rispideces, diferencias y debates internos que, en mayor o menor grado, pueden atender



al problema de los cruces culturales, en la forma de un proceso o fenómeno que fractura la lógica clásica de la identidad. Los arquetipos mítico-éticos del estar de Rodolfo Kusch o a la contra-exterioridad liberadora del Otro reflexionada por Enrique Dussel, por solo mencionar algunos ejemplos, no consiguen conversar con eso que Eduardo Grüner llama “*historicidades diferenciales*”, las cuales, analizadas por Arturo Roig (1993), fueron preocupación central en discusiones encaminadas por cavilar las “*bifurcaciones y las des-conexiones/re-conexiones de las situaciones ‘post-colonial’*” (Grüner, 2009, p. 39, cursivas en el original).

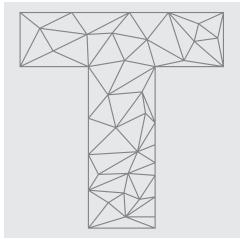
Con esto último no buscamos argumentar que lo poscolonial rechaza del todo las modulaciones filosóficas latinoamericanas, pues sería omitir la relevancia de una genealogía que constituye un acervo importante dentro de la producción teórica local, sino afirmar brevemente que la crítica poscolonial tiene como eje de análisis desmenuzar la ficción y las limitaciones que suponen los resguardos identitarios y los patrones de representación clásicos al momento de estudiar las marcas coloniales del mundo contemporáneo. Hablar de translocalización de la cultura, dimensionando los mecanismos de resistencia y *asimilación* al interior de los signos históricos descolonizadores de Latinoamérica y el Caribe, expresa un síntoma; una lógica de sentido que hace hincapié en las filiaciones coloniales y poscoloniales de lo que en su momento Mary Louise Pratt teoriza como *zona de contacto* (2010, p. 34): lugar en el que se dinamizan resistencia y negociaciones transculturales permeadas por relaciones coloniales de violencia epistémica. Así, la insistencia, siguiendo a Hall, de una *doble inscripción* que descompone los espacios claramente demarcados de “adentro/afuera”, o los de “centro/periferia”, “Mismo/Otro”, “Blanco/Negro”, “Autenticidad/Imitación”, etc., convierte a la crítica poscolonial en un sitio epistemológico que intenta principalmente reinterpretar los procesos de coloniales como globales, transnacionales, híbridos e intersticiales (2008, p. 568).

La cultura, entonces, se traduce como un espacio donde lo residual y lo emergente dentro de nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas aparecen con el metabolismo de diferencias que quiebran “la forma binaria —al decir de Hall— en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo” (*Ibid.*). Para desmenuzar esto es imperioso entender que la reivindicación de una tradición local, como se hizo no solo en la Filosofía de la Liberación, sino también en parte de la literatura del llamado *Boom Latinoamericano*, encubre cómo las diferencias entre la cultura colonizadora (dominante) y la cultura colonizada (expresada



en muchos ocasiones en lo *residual* y lo *emergente*) nunca operan de manera puramente dicotómica. Y con esto nuevamente aparece el problema de la lógica de la identidad, como resguardo ontológico y/o metafísico que garantizaría un desprendimiento de la lógica colonial de los centros metropolitanos. Este marco interpretativo soslaya cómo los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la *transculturación* que, agrega Hall, “caracterizó la experiencia de la colonización [...] resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora” (Ibid.).

Por su parte, como argumenta Nelly Richard, afirmar un sitio esencial de la cultura, un espacio de alteridad incontaminado por el centro, es un ejercicio que continúa cautivo del sistema de representación colonial occidental; un tablero de identidades que divide al mundo en áreas geo-culturales delimitadas entre sí. Esto, dice Richard, revela un gesto doble: “el gesto colonizador de asignar identidad según la norma occidentalizada de lo Mismo (la identificación por imposición) y el gesto anticolonialista de re-afirmarse desde la negación (la identidad por oposición)” (Richard, 1993, p. 212). Con esto, es necesario aclarar varias cuestiones: lo poscolonial no significa un “después de...”, sino la marca colonial que sigue presente en relatos, archivos, tránsitos culturales y jerarquías epistemológicas en nuestro presente (puede identificarse en lo que Aníbal Quijano (2011) define por “colonialidad del poder”); la crítica poscolonial no esquiva las jerarquías culturales trazadas desde la Conquista y la colonización en Latinoamérica y el Caribe, sino, más bien, las rastrea e intenta revelar que en la “negociación” entre culturas, incluso bajo severas relaciones de poder, hay instantes de subversión y de desarticulación crítica; y “poscolonialismo” y “posmodernidad” son apuestas diferentes que leen de forma desigual las activas mutaciones de un sujeto subalterno que interrumpe las coordenadas simbólicas del sujeto centrado, moderno y racional. Volviendo a Richard, lo poscolonial busca subvertir no solo el trazado negativo de la figura del Otro delineada por la cultura dominante, sino también la reinversión de ella realizada por el sujeto colonial, bajo la cara de una contra-identidad, pues esto último, en efecto, dejaría intacto la tendencia logocéntrica de “dicotomizar el continuum humano en los contrastes nosotros-ellos” (Ibid.).

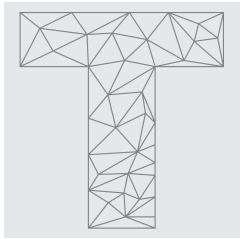


La actualidad de las hibridaciones: los intermedios de la cultura

El logocentrismo occidental, siguiendo a Jacques Derrida (1986), está compuesto por una cadena de centramientos: fonocentrismo y etnocentrismo. La historia de la escritura como extensión del habla; es decir, la versión instrumental de la escritura, junto con la historia de la ciencia lógica y el disimulo metafísico del germen de la escritura, en su acto mismo de producción, es lo que conduce a la aparición un pensamiento de la *huella*, agrega Derrida, ubicado dentro del texto, dentro de la escritura, transgrediendo las paralizaciones ontológicas del habla. Tanto Gayatri Spivak como Homi Bhabha, ambos autores de la crítica poscolonial, se ven atraídos por la afrenta teórica de Derrida para evaluar cómo la identidad deja de ser un “objeto” eficiente al momento de pesquisar los silencios, forclusiones y espacios intermedios de la cultura. En *Crítica de la razón poscolonial* (1999) Spivak zigzaguea críticamente las filosofías de Kant, Hegel y Marx sacando a flote la figura del informante nativo: figura forcluida, colocada bajo tachadura y ausencia convertida en presencia necesaria en Kant, Hegel y Marx al momento de construir sistemas teórico-epistemológicos.

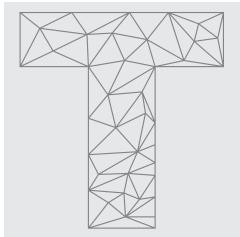
Son la huella, los espacios en blancos, los entres, lo que inquieta a Spivak al interior de sistemas teórico-epistemológicos cuyo sostén, en muchas ocasiones, es un decurso progresivo y asuntivo del tiempo que tiene por costoparalizarel rendimiento críticode todo aquello censurado por el Logos universal y sus categorías transparentes. Nuevamente acá nos encontramos con el problema de las segmentaciones culturales, como exposición de relaciones de poder sostenidas por los textos y por las marcas invisibles que los acompañan. La amenaza contra esto por parte de la deconstrucción, leyendo a Spivak, es detectar en la escritura la ambivalencia, el intersticio y la ambigüedad de los signos culturales frente a la ideología colonial moderna; es decir, considerar que la cancelación absoluta de la diferencia —su alterización como exterioridad plena en un afuera— es producto de la definición selectiva de un otro *irrepresentable* por parte del etnocentrismo de Occidente que, por un lado, anula la inestabilidad de las unidades verbales que tensan las estructuras binarias del pensamiento moderno; trabajo que la deconstrucción busca instalar, y, por otro, que dota de estatuto ontológico al lenguaje para darle un valor de “verdad”, inclusive cuando en la escritura misma sobresalen huellas y espacios en blancos —espacios incodificables y no catalogables— capaces de perturbar la tranquilidad maniquea de las identidades coloniales.

Desmontar el aparato representacional del colonialismo, que se teje no solo en el orden histórico, sino también ideológico-discursivo, implica, desde la crítica poscolonial, que ninguna enunciación cultural tiene una unidad fija o preestablecida; porque los signos de la cultura pueden ser reappropriados, traducidos e hibridizados. Esto último es



Esto último es lo que llama la atención de la noción de *entre-lugar* de Bhabha, cuya genealogía se puede rastrear desde la idea del *entre* de Derrida, y que es retomada en la década del '70 en Latinoamérica por Silviano Santiago en su *El entre-lugar del discurso latinoamericano* (2002). El trayecto de los “discursos culturales”, retomando la idea del *entre-lugar* como intersticio, Tercer Espacio, lugar de cruces y rispideces, zona de una dialéctica enrarecida y siempre suspendida, terreno donde entran en crisis los binarismos occidentales, es el de la desestabilización del sujeto colonial. Si para Derrida el *entre* es el lugar a partir del cual el texto desarticula, por medio de sus operaciones internas y presencias forcluidas, y para Santiago el *entre-lugar* es dable en Latinoamérica gracias a la reconversión local de signos y mímicas que tambalean los juegos de poder del texto europeo, en Bhabha el *entre-lugar* es más bien el espacio de la cultura donde las taxonomías binarias se enfrentan gracias a la presencia activa de una diferencia que se mueve de manera performática y suplementaria.

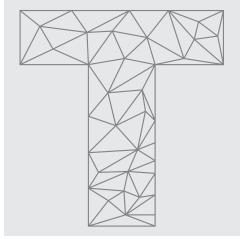
En efecto, el *entre-lugar*, siendo quizás una de las claves teóricas principales de la crítica poscolonial, tiene no solo rendimientos fecundos al momento de estudiar las estrategias de subversión de una diferencia que descodifica los pilares epistemológicos del discurso colonial, sino también cristaliza una estrategia que, al interceptar las reglas de representación del colonialismo moderno, abre procesos de significación encallados en nuevos pasajes culturales, abiertos entre lo local y lo global, que desnudan los efectos de poder de las narrativas históricas lineales que cierran y excluyen a las diferencias poscoloniales. La apuesta de Bhabha, en efecto, es comprender de qué forma las redenominaciones autónomas que se brinda a sí misma la otredad no comulgan con estructuras ontológicas sostenedoras de las asignaciones culturales modernas. De ahí que problematizando el análisis de Fredric Jameson acerca de la posmodernidad en el capitalismo tardío se detectan los desplazamientos simbólicos bajo la estela de hiatos temporales y rescoldos culturales que no responden a la métrica temporal y lineal de pasado y futuro. Para Bhabha es el presente, en toda su densidad y fractura, el que abre una intermediación histórica imposible de acomodar en la teleología del capital (multinacional y translocalizado) y que varía dependiendo de los movimientos furtivos y conflictuales entre lo local y lo global. “La globalidad cultural es figurada en los espacios inter-medios [*in-between*] o dobles marcos; su originalidad histórica marcada por una oscuridad cognitiva; su ‘sujeto’ descentrado significado en la nerviosa temporalidad de lo transicional o la provisionalidad emergente del ‘presente’” (Bhabha, 2002, p. 161, cursivas y comillas en el original). En la intersección entre lo Uno y lo Otro se inscribe el *in-between* que agrieta la distribución temporal cronológica que conjura la fijeza del



pasado y la transitoriedad del presente. Como apunta Bhabha, las significaciones poscoloniales de la diferencia cultural, encuentran su agencia en una forma de un futuro “donde el pasado no es originario, donde el presente no es simplemente transitorio. Es, si se me permite destacado, un futuro intersticial, que emerge entre-medio [*in-between*] de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente” (2002, p. 212, cursivas en el original).

El esfuerzo por entender los mecanismos con los que cuales el discurso colonial se revela como no-unilateral, ya que parodia, resignifica, mimetiza y negocia con el sujeto subalterno, significa posiblemente una teoría poscolonial de la hibridación que, de la mano de Bhabha, y de Robert J.C. Young (2014), se distancia de la hibridación como es reflexionada por Néstor García Canclini (1989) y otros autores de los Estudios Culturales Latinoamericanos (Sarlo, 1994; Martín Babero, 1987; Richard, 1994). Esto último insinúa algunas distancias y omisiones que afectan a la crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. Resulta acertado afirmar que García Canclini comprende que los procesos de hibridación cultural acaecidos entre patrimonio, artesanías, medios, ciudades y turismo vienen a disputar el sentido de lo moderno, por lo menos como gesto a contrapelo de la versión totalitaria y homogénea de la modernidad (2008, p. 93). Empero, su análisis omite la dimensión colonial que integra lo moderno, o, en otras palabras, cómo el colonialismo es una marca necesaria que organiza el proyecto de la modernidad occidental y los discursos civilizatorios de occidente. De ahí que reducir el análisis de Bhabha a lo meramente lingüístico e indicar que su teoría de la hibridación resulta inapropiada para América Latina “porque nuestros países dejaron de ser colonias hace casi dos siglos” (2008: 93) no solamente soslaya la colonialidad que subyace aún en las hibridaciones culturales, sino también manifiesta un análisis cautivo de una concepción lineal y moderna de la historia.

Como agrega Carlos Rincón, la hibridez para Bhabha es un momento performático “que está en el lugar de enunciación y en el destino; el Otro en el Mismo” (2000, p. 69). Esto último involucra el ejercicio activo de la otredad con una historicidad antitética, transcultural y contramoderna dentro de operaciones teórico-discursivas instituidas por colonización, pero mantenidas y metamorfoseadas por una colonialidad que no puede esquivar los pliegues subversivos y abiertos de la hibridación como forma de traducción cultural.

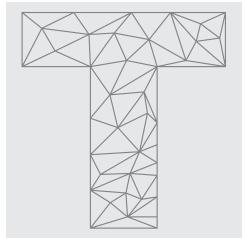


La transculturación y la "doble inscripción" de la diferencia

Bajo lo anterior, se comprende que el énfasis de los trabajos de Bhabha en el *ethos* trascultural de las hibridaciones protagonizadas por diásporas y migraciones no soslaya el hecho, más bien lo confirma, de que en los cruces culturales, y en las transgresiones simbólicas subalternas que perturban la autoridad discursiva de la modernidad, se dinamizan subjetivaciones coloniales y luchas de poder y autoridad. No solo Hall en *¿Cuándo fue lo "postcolonial?"* es enfático en indicar que los efectos históricos y culturales de la transculturación que caracteriza la experiencia colonial resultan irreversibles, sino también, y mucho antes de la crítica poscolonial, es Fernando Ortiz en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* el que insinúa una "doble articulación" que relativiza, mediante la reapropiación y la resignificación cultural, los procesos de aculturación instalados durante la conquista en Latinoamérica y el Caribe. Dice Fernando Cornil que "el análisis que hace Ortiz de la compleja articulación de fuerzas estabilizadoras y desestabilizadoras a lo largo de la historia de Cuba pone en tela de juicio las creencias prevalecientes sobre la existencia de territorios estancos de 'lo moderno' y 'lo premoderno' y desmitifica ciertas pretensiones de la modernidad misma", para después agregar que, "[a]sumo el texto como una invitación a interrogar los presupuestos tanto de la modernidad como de la posmodernidad. Ortiz muestra que la constitución del mundo moderno trajo consigo el choque y la desarticulación de pueblos y civilizaciones y, al mismo tiempo, la producción de imágenes de culturas integradas, identidades estancas y progreso inexorable" (Coronil, 2000, p. 363). La *transculturación* propuesta por Ortiz exhibe, entonces, la materia híbrida de las cultura y también cómo la cultura, incluso subvirtiendo las jerarquías normadas de Occidente, condensa impurezas irresolubles; o como, indica en otro trabajo Ortiz, hacen de los cruces un *ajíaco*:

Se dice con frecuencia que América, toda la América, es un crisol, un meeting pot. Acaso sea buena esta metáfora para la América que tiene fundaciones metalúrgicas, donde el símil puede ser comprendido hasta por el vulgo. Pero los americanos del Caribe podemos emplear una semblanza más apropiada. Para nosotros América, toda América, es un ajíaco. [...] hay mixturas, hervores, transitoriedades, jugos y desunidades de ajíaco. Sustancias ya fundidas y sustancias sin cocer" (Ortiz, en Valdés García, 2004, p. 50).

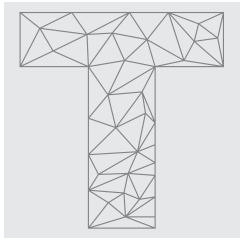
Transitoriedad, dice Ortiz, similar a como Bhabha entiende los tránsitos intersticiales; ese acto performático que marca la indecibilidad final de cualquier acto de producción de sentido que quiebra la separación colonial entre lo Mismo y lo Otro, entre la mismidad y la alteridad; es decir, que trastabilla el reparto identitario



de la razón moderna. Entonces, si el *ajíaco* ortiziano es metáfora de los intrincadísimos cruces culturales que componen a Latinoamérica y el Caribe, el concepto de *transculturación* no deja de ser significativo para aproximarse a una crítica poscolonial en nuestra región. ¿Es que acaso se puede establecer una convergencia entre el espacio de indeterminación cultural del personaje de Saladin Chamcha de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie, novela que obsesiona a Bhabha, y la intrincada “mezcla” cultural, culinaria, económica, histórica y lingüística del *ajíaco* cubano que Ortiz alza como emblema *transcultural*? ¿Qué tiene de poscolonial ambas (des)localizaciones narrativas?

Como primera aproximación a una respuesta, se puede aseverar que dentro de las (des)localizaciones narrativas poscoloniales se revela un problema de temporalidad. En la *transculturación* y el *entre-lugar* lo que se muestra es una yuxtaposición de tiempos que no esencializan lo “propio” ni estetizan lo “ajeno”, sino en el que las identidades, si es que aún se puede hablar de identidad, devienen agencias variables, multilocalizadas culturalmente, no metafísicas, y experiencias que interrumpen toda auto-referencialidad de los modelos metropolitanos. Notemos que los conceptos de Ortiz y de Bhabha descreen en la representación teleológica de la cultura tejida por el discurso colonial, y optan, preferentemente, por idear estrategias categoriales que tensen el armado taxonómico de las identidades monolíticas, mostrando un proceso de préstamos y reelaboraciones que rompen las cadenas de autoridad del mandato moderno-colonial, o, mejor dicho, de la colonialidad del poder. Con esto, se abre otra interrogante: ¿es posible que la *transculturación* sea el despunte inicial de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe?

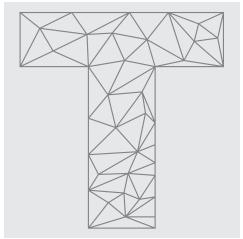
Hablar de y desde Latinoamérica y el Caribe no necesariamente implica una localización certificada por una *sacralización ontológica*. Hablar de y desde Latinoamérica y el Caribe es, más bien, socavar las lecturas unitarias y esencialistas acerca de la cultura, para así causar problemas en la supuesta “autenticidad” de las representaciones homogéneas planificadas por el etnocentrismo colonial. “Al proceder al examen de cómo las culturas se conforman unas a otras contrapuntísticamente, Ortiz muestra hasta qué punto sus fronteras estáticas y precisas son un artificio creado por relaciones desiguales de poder” (Coronil, 2000, p. 410). Prueba del impacto de este examen es cómo el neologismo *transculturación* excede su origen en el *Contrapunteo* de Ortiz circulando años posteriores en diversos registros que comparten lugar con la crítica poscolonial: los trabajos acerca de la literatura de José María Arguedas de Ángel Rama y Mabel Moraña, el impulso por discutir más allá de las categorías de Occidente propuesto por Coronil y la hermeneutica pluritópica de Walter Mignolo.



Aun así, con estos relevamiento y aportes, en los que la transculturación aparece tanto de manera explícita como tácita, y en los que también se le da otra circulación y actualización, continúa siendo un problema ubicar el germen de una teoría poscolonial en Latinoamérica y el Caribe.

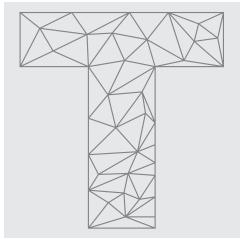
Es Mignolo quien más se atreve a realizar una comparación entre algunas zonas de la crítica poscolonial de Bhabha con las filosofías Dussel y Kusch en *La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales* (1995), como continuación de otros estudios suyos dedicados a indagar las marcas semióticas de los discursos coloniales (1992a) y los rasgos orales-subalternos dentro de la escritura de Juan Rulfo (1992b). Lo que resulta interesante de la propuesta de Mignolo es la traslación y/o traducción latinoamericana de la noción de “discurso colonial” presente en Bhabha, con el objetivo de darle densidad teórica y local a la categoría de “semiosis colonial”. La ventaja, advertida por Mignolo, es que “semiosis colonial” designa un proceso de interacción protagonizado por distintos sistemas de signos a partir de la cual se revelan los silencios, forclusiones y fronteras organizadas en diversas situaciones coloniales, tanto en Latinoamérica como en el Caribe; mientras que “discurso colonial” indica un límite marcado por el énfasis exclusivo en las producciones orales y escritas (1992a, p. 132). En consecuencia, lo poscolonial, a futuro, designa para Mignolo “un grupo diverso de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz de las herencias coloniales, en la intersección de la historia moderna europea y las historias contramodernas coloniales” (1995a, p. 92). Con un anclaje aun provisorio en lo que posteriormente Mignolo define como “la herida colonial” (2001), desde el concepto ya advertido de “colonialidad del poder” de Quijano, lo significativo de la razón poscolonial es no solo detectar en ella un lugar de enunciación particular —Latinoamérica y el Caribe—, sino también entender que el espacio geo-cultural modula de forma aguda las formas de entender, estar, conocer y evaluar los legados coloniales que operan en el corazón de la razón moderna. Mignolo es cauto en indicar que lo pos de lo poscolonial no es un simple prefijo como ocurre en la filosofía posmoderna. Muy por el contrario, contactándose aunque sea implícitamente con la idea de Hall de lo poscolonial como evento, la razón poscolonial intenta trazar un lugar de enunciación diferencial que es contrario al lugar acomodaticio de lo posmoderno en relación a la narrativa hegemónica de la historia Occidental.

De esto último no escapa el germen hermeneútico crítico a la razón occidental en Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger que detecta Gianni Vattimo, el análisis acerca de los relatos totalizadores fracturados por la fragmentación posmoderna señalados por Jean-



François Lyotard o la afirmación de una “cultura-mundo” hipermediatizada que erosiona casi de forma absoluta la idea moderna de sujeto, según la lectura de Gilles Lipovetsky. Recordemos que el saber narrativo denominado “relato” cobra relevancia en el paradigma filosófico posmoderno de forma paralela a la afirmación de un “envejecimiento de la filosofía de la sospecha” (Roig, 1993, p. 106). Dicho ejercicio no resulta menor si se piensa vinculado, por ejemplo, no solo con el planteo particular de Lyotard, sino también con su impacto dentro de la crítica cultural y poscolonial latinoamericana, en la cual la *transculturación* se distingue como hecho, fenómeno y singularidad de una modernidad colonial. Así, si el planteo de Lyotard, por ejemplo, asume la existencia de juegos de lenguaje con cabida y hondura durante la decadencia del capitalismo industrial, no deja de ser sintomático cómo la dimensión del lenguaje suaviza la conflictividad de las paradojas históricas germinadas por racionalizaciones modernas y sus estatutos del saber. “[S]i hay conflictividad ella se da, para Lyotard, entre los ‘juegos del lenguaje’ y como el mundo forma ‘un todo integrado’, las contradicciones que se muestran son tan sólo disfunciones que siempre son posible ser refuncionalizadas” (Ibid., p. 109). El valor del “relato” no es que cambia con el advenimiento de la posmodernidad, pues, al nuclear un sentido de verdad planificado por los universales modernos, se desfonda para dar paso, desde las filosofías posmodernas, a pulsiones inconscientes y goces eróticos eficaces al momento de pensar la relación entre dominadores y dominados desde la perspectiva de Lyotard. Pero el asunto, más que un ataque a la posmodernidad en tanto teoría occidental, consiste en ver cuáles son los posibles relevamientos de la crítica poscolonial dentro de esos legados coloniales que abundan en Latinoamérica y el Caribe, y de qué forma se manifiestan cultural, teórica y epistemológicamente en distancia con el rasgo eurocentrico de la perspectiva posmoderna y la preminencia que se la da al poder del “relato”.

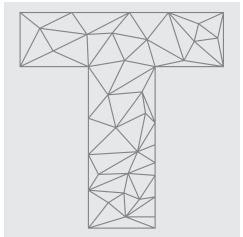
Aun así Mignolo destaca que hablar de lo pos en Latinoamérica es una invitación al cansancio, aunque destaca que el posoccidentalismo propuesto por Roberto Fernández Retamar, ideado bajo el reguero democrático de la *Nuestramérica* de José Martí, es una respuesta crítica fecunda frente a la modernidad desde los legados coloniales (2002, p. 854). Es acá donde se comienza a estabilizar un canon en el que sus integrantes muchas veces responden, y otras no, a los problemas de la colonialidad alertados por el llamado giro decolonial. Nos referimos más profundamente a que si bien la *transculturación* de Ortiz aparece brevemente en Mignolo como una de las más tempranas teorizaciones latinoamericanas del *entre-lugar*, y escritores antillanos como Aimé Césaire, George Lamming y Édouard Glissant son ejemplos



sobresalientes de “un tipo de crítica y teoría postcolonial” (1995b, p. 37), al igual que Fernández Retamar, el rango epistemológico de la crítica poscolonial latinoamericana y caribeña pasa por ser una teorización que, contrariando al sujeto trascendental de la modernidad europea, es sobredeterminada por construir una crítica a la occidentalización, y no por trazar una deconstrucción de las representaciones identitarias y las delimitaciones geográfico-culturales imperiales que afectan de manera particular en nuestra región. Esto es lo que le permite reivindicar a Mignolo un vínculo teórico entre Bhabha y Dussel, y el posoccidentalismo de Fernández Retamar que aparentemente tiene mayor anclaje de las herencias coloniales latinoamericanas y caribeñas que lo que podría ser una traducción teórica mecánica del poscolonialismo de Bhabha, Spivak y Edward Said.

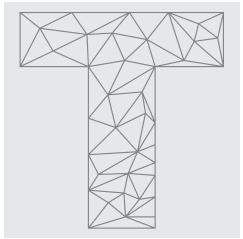
El Caribe *relacional* Édouard Glissant y la actualidad de la crítica poscolonial

En otros trabajos (Aguirre Aguirre, 2023) hemos analizado con mayor profundidad el problema que subyace dentro de los trabajos de Mignolo la disolución paulatina de lo posoccidental para dar paso al pensamiento decolonial. No es el objetivo de este texto detenerse en esto, sino solo indicar que, pese a las evidentes diferencias que se detectan en los trabajos de Mignolo, es sumamente notorio el anclaje y la apertura de estos para instalar un campo de estudios que note la presencia de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe. Si Dussel o Kusch aportan categorías como la de *analéctica* (Dussel) o *fagocitosis* (Kusch) dentro de una teoría poscolonial es una cuestión que merece ser discutida, pues hay severas distancias teóricas entre apuestas filosóficas que, en menor o mayor medida, buscan una “autoconciencia de lo propio” (Kusch) o del “Otro” (Dussel) con una crítica poscolonial que intenta desarmar los códigos coloniales con los cuales el “texto” occidental puede aparecer. Igualmente resulta notorio cómo Mignolo comprende que en la “razón poscolonial” habita una subversión epistémica y hermeneútica que, antes de la aparición formal de la teoría poscolonial de Bhabha, Spivak y Said, desmenuzan y fracturan las reglas del discurso colonial en nuestras áreas geo-culturales. Es en *Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área* (2002) donde Mignolo habla de la posibilidad de un pensamiento fronterizo anclado en los intersticios; un Tercer Mirado que se ocupa de fundar una epistemología lindera que “va más allá de las construcciones binarias del occidentalismo” (2002, p. 861).



Ahora bien, en el camino por desandar las marcas coloniales ancladas al interior de los discursos histórico-teleológicos occidentales y, por oposición, de las narrativas esencialistas sedimentadas en un romanticismo local, hay otras expresiones de eso que, bien dijimos, Mignolo llama un lugar diferencial de enunciación. Esto no se acopla en una especie de crítica poscolonial previa a los trabajos de Bhabha y Spivak, tampoco a un canon teórico que alerta, desde antes, los legados coloniales en las Américas, como expresa Mignolo, sino, más específicamente, son recorridos narrativos donde el espacio de la reflexión se caracteriza por no evadir los efectos de poder y saber de las representaciones occidentales, y, asimismo, conversa con contextos de enunciación locales y globales desde enfoques en los que la cultura es un lugar que, aunque se teje de forma transnacional, reproduce y también torciona las mecánicas simbólicas e históricas de la colonialidad del poder. Con esto, es difícil endilgarles a teorizaciones que se abren desde el Caribe el epíteto de poscolonial, pero sí, con bastante intensidad, alertan una yuxtaposición de temporalidades que entienden las operaciones críticas de los espacios intermedios, o los *entre-lugares*, desde una escritura que sale del canon cultural y filosófico tradicional. Por ahora, nos detendremos brevemente en un ejemplo: la poética filosófica de Édouard Glissant.

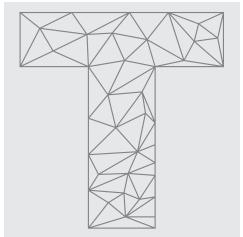
Dentro de la genealogía de lo decolonial trazada por Mignolo, y al interior de las preocupaciones de Bhabha y Spivak, Glissant aparece de forma marginal, lo cual no se revela como un problema inmediato, sino solo como una “ausencia” paradójica cuando la preocupación principal del autor de *El discurso antillano es la Relación* (con mayúscula; es decir, como categoría) imprevisible entre las culturas. Desde sus primeros escritos ensayísticos, en los que se destaca *El Sol de la conciencia* (1954), Glissant intercepta la geografía antillana y los procesos de aculturación organizados por el colonialismo europeo. En ningún momento dentro de la obra de Glissant aparece el concepto de “colonialidad” ni tampoco una crítica explícita a la razón moderna, tampoco una colaboración teórica con la crítica poscolonial, pero sí la lucha contra las mecanizaciones de lo que él define como el “pensamiento de lo Uno”: pensamiento ontológico de las esencias culturales diagramadas por la “colonialidad del poder”. Similar a Ortiz con su transculturación, en obras como la dedicada a la narrativa de William Faulkner, *Faulkner, Mississippi* (2002) y en su compilaciones de ensayos y poesía *Tratado del Todo-mundo* (1994) y *Poética de la Relación* (2019), Glissant avanza insistentemente en una perspectiva epistemológica que defiende la *creolización* entre culturas, donde ya no es solo una entremezcla entre lenguas, también entre



experiencias, movimientos, culturas e historias múltiples.

El anclaje teórico de Glissant perfectamente se puede detectar en distintas arterias teóricas: la etnopsiquiatría de Frantz Fanon, la *negritud* de Césaire, el surrealismo de Michel Leris, la poesía barbadense de Derek Walcott, el barroco americano del Conde de Lautréamont, la escritura *creol* de Frankétienne, la poética de la unidad submarina de Kamau Brathwaite, la novela de la Américas del *boom* y la estrategia del rizoma analizada por Gilles Deleuze y Félix Guattari. Asimismo, no resulta menor que Derrida escribe su trabajo *El monolingüismo del Otro* (1996) a partir de lecturas que realiza de la obra de Glissant. La escritura de Glissant se encuentra cruzada por la conversación insistente con distintos eslabones teóricos y narrativos que vehiculizan una argumentación estética y cultural en la que las dicotomías imperiales parecen disolverse en el acto mismo de la *Relación*. Pero dicha disolución no es con el fin de soslayar las lógicas de poder de la colonialidad, ni tampoco como parte de una la celebración acrítica de los cruces culturales, sino, por el contrario, es con el horizonte de revelar que la *Relación* es siempre un acto en ciernes e imprevisible, que es, en términos poscoloniales, multilocalizado, desde el cual imaginar un futuro radicalmente distinto desde el Caribe sin ninguna deuda ética preestablecida axiológicamente. Dicho de otro modo: Glissant logra desplazar las identidades construidas bajo las lógicas de la autenticidad y la alteridad interceptando los juegos de poder colonial escondidos en los vínculos jerárquicos y verticales entre las lenguas e historias para así afectar, desde la imprevisibilidad del movimiento relacional, el equilibrio de la dominación monolingüe de Occidente. Es justamente la idea de movimiento, ligada con la noción de *Caos-mundo*, lo que abre el escenario teórico para pensar que es el Caribe uno de los espacios principales a nivel global donde las culturas *residuales* y *emergentes* se componen mutuamente, o, mejor dicho, se vuelven transculturales.

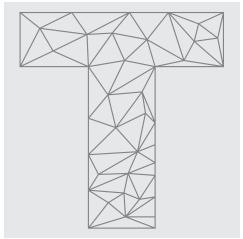
Resulta posiblemente insistente indicar que la creolización como es cavilada por Glissant comparte lugar con las prácticas de deslizamiento, mímica y exceso sostenidas por la diferencia cultural a la que apela Bhabha, o con los espacios irrepresentables bajo el mandato colonial de Occidente según lee Spivak. De ahí que al indagar las escrituras caribeñas no intentamos homologar lo poscolonial en el caso específico de la escritura de Glissant, sino de entender que la *Relación* perturba el sentido establecido por las compartimentaciones culturales de la colonialidad, incluso cuando las zonas de sentido más profundas de la filosofía del autor de *Tratado del Todo-mundo* no nombren al problema de la “colonialidad del poder” con esa rúbrica conceptual ni con los mismos términos



de la crítica poscolonial. De esta forma, el esfuerzo de Mignolo por equilibrar el tenor argumental de Glissant con el de Dussel o Quijano en *Diferencia colonial y razón postoccidental* (2000), siendo un intento de diálogo compartido, termina igualmente debilitando lo particular de la construcción teórica glissantiana al momento de pensar cómo se oxigena una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe dentro de los espacios de la cultura, la filosofía contemporánea y la Historia de las Ideas.

Nos referimos a que toda práctica anti-monotópica, no monolingüe, o multilingüe, como se lee en *El discurso antillano* lleva la marca de una huella que deviene negatividad cultural capaz de yuxtaponer tiempos y antagonismos mostrando que la comparación discursiva muchas veces clausura la posibilidad de interrumpir las estabilidades conceptuales. Es, por eso, un ejercicio forzado enquistar a Glissant dentro de la llamada *razón posoccidental* porque aun cuando es cierto que la Relación solo alerta una economía caótica del movimiento que se da entre distintos entramados estéticos, históricos y temporales, también introduce un cambio sustancial y una relectura en las teorías de la *transculturación* y la hibridación, ya que implica una reorientación de la mirada que se posa sobre la fuerza sensible del paisaje y el pasaje caribeño, y no exclusivamente sobre los órdenes discursivos de lo decolonial.

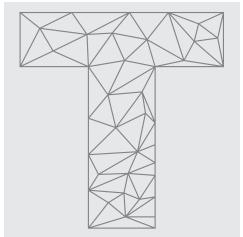
Recordemos que Glissant esquiva la oposición dialéctica entre identidad y diferencia para analizar la variación dialógica de toda identidad que no se ancla en una identificación esencialista. Y esto tiene una marca, un resollo epistemológico, un cambio de términos, porque, como dice Glissant *L'Intention poétique*, la *Relación* consiste en reflexionar un intercambio prospectivo y en ciernes, cuyo recorrido poético tiene por antecedente “la obligación de cambiarnos a nosotros mismos —sin intercambiarnos— con el otro” (1969, p. 43, nuestra traducción). Abrirse al Otro no implica la colaboración acrítica con los paradigmas teóricos occidentales, como tampoco es una reversión subalternista de la producción metropolitana. Es una política crítica que comprende que el juego entre lenguas y textos, es un entramado entre historias y culturas en el que, si bien algunas lenguas y textos tienen una genealogía eurocétrica, ninguna, incluso aquellas surgidas en Latinoamérica y el Caribe, pueden o deben postularse como un *absoluto* desde las curiosas ontologías de Occidente. El gesto poscolonial en la *Relación* de Glissant es, justamente, interrumpir la intelección lexical transparente del pensamiento del “ser”, no sin antes postular que la extensión global de la *Relación*, en su anatomía barroca, más que crear una transformación radical de lo real, muestra las vestiduras imprevisibles de las culturas latinoamericanas y caribeñas



que habitan un espacio transnacional sin erosionar su localización singular.

De ahí que Glissant afirma que la Relación es “un conjunto estimable de propiedades”; o un intento por “tratar a los ‘valores’ ya no como referencia absoluta, sino como modos actuantes” (2010, p. 27). Un trayecto que pretende atravesar la historia cultural caribeña detectando sus injertos y trasplantes no como simple metáfora de cruces y re-cruces, sino, más bien, en la forma de pulsiones e impulsos que se encaminan, por un lado, contra las gramáticas de lo Uno –Occidente y sus sistemas transparentes— y, por otro, a contrapelo de las demandas por un retorno a la esencia o al origen perdido. Se trata, en la clave de Glissant, de contraponerle a las generalizaciones universales y a las sublimaciones coloniales del sujeto racional moderno la emergencia de fragmentos multilingües, en los que el deseo de un *universo-otro* móvil, relacional, descentrado e inagotablemente caribeño desarticule las compartimentaciones geo-culturales de Occidente que continúa operando bajo lógicas de poder y saber dentro de la colonialidad.

En estos asuntos, detectamos que el trabajo de Bhabha acerca de la obra de Walcott, *Los mundos intersticiales de Derek Walcott y el trabajo de la significación*, puede resultar fructífero para comprender lo poscolonial en Glissant, más que para afirmar que Glissant es un teórico poscolonial. Bhabha indica que hay un elemento de la crítica poscolonial que la caracteriza frente a otras teorías contemporáneas: “La cultura entendida como estrategia de supervivencia es tanto *transnacional* como traduccional” (2013, p. 111, cursivas en el original). Es transnacional porque, agrega Bhabha, los discursos poscoloniales tienen sus raíces en historias específicas de desplazamiento cultural, y es traduccional, ya que la cultura en el marco de las historias de desplazamiento y migración, involucra un proceso siempre ambivalente de traducción, que desnaturaliza los sistemas de valores tradicionales de la modernidad. En este ejercicio, Walcott contrapone al tiempo unilineal de la colonialidad, un tiempo histórico diferente que consigue entrever el sistema esclavista del Caribe. Los límites espaciales dentro de la práctica poscolonial se superponen, se colocan unos sobre otros, para alertar una dislocación del discurso lineal del tiempo moderno y dar cuenta cómo en los textos la diferencia cultural instituye un tiempo disyuntivo a partir del cual se abre un entre-lugar; un tiempo suspendido y fecundo en el que los “signos” hegemónicos de la cultura entran en tensión permanente. ¿No es acaso esto lo que pasa en Glissant cuando la Relación proyecta una *huella* de historias y lenguas que se superponen en un presente caótico para así proyectar un futuro otro de agenciamientos culturales imprevisibles? ¿No es acaso lo disyuntivo indicado por Bhabha esa “carne” del pensamiento



archipelágico que para Glissant se abre en el Caribe, y que camina a contrapelo del pensamiento continental de sistemas?

El intento sostenido que en Argentina hacemos con Alejandro De Oto por establecer vínculos teóricos entre Glissant, Fanon, Césaire y otros/as autores/as caribeños, con espacios de discusión acerca de los procesos de subjetivación colonial, en diálogo permanente con los aportes de la teoría poscolonial resulta, hasta ahora, un trabajo en ciernes, fecundo y heuristicó que busca discutir problemas y escenarios colindantes a los detectados no solo por Bhabha, Spivak o Said al momento de analizar el etnocentrismo de Occidente, y también por escrituras caribeñas que insisten en pensar los procesos de reificación cultural y control colonial que son actuales al interior de las diferentes mutaciones contemporáneas de la colonialidad. Es posible que estos sean algunos gérmenes actuales de una crítica poscolonial en Latinoamérica y el Caribe que, por ahora, intenta reflexionar las ambivalencias de las culturas *residuales* y *emergentes* dentro de eso que por años llamamos “colonialidad del poder”. Sin deudas retóricas ni estabilidades conceptuales, entendemos que los trabajos de Glissant, Fanon, Césaire son parte de ese escenario traduccional de la cultura que, con menos o mayor logro, ponen en cuestión los compartimientos representacionales a los que estamos acostumbrados, desde una comprensión de lo poscolonial como evento y acontecimiento, para así imaginar un presente lleno de devenires y pleno de singularidades.

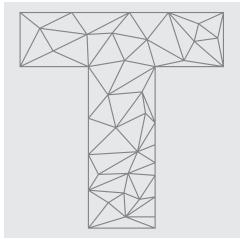
Referencias

Aguirre Aguirre, C. (2024). Desarticulación (im)productiva: Walter Mignolo y la Teoría crítica. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 44, 161-195.

Aguirre Aguirre, C. (2024). La Teoría crítica en los fermentos decoloniales. En N. Schulz (Ed.), *Negación y utopía. Reflexiones Latinoamericanas sobre la Teoría Crítica* (123-140). San José: DAAD - Escuela de Lenguas Modernas, Universidad Nacional de Costa Rica.

Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI.



Coronil, F. (2010). La política de la teoría: El contrapunteo cubano de la transculturación. En L. Weinberg (Coord.), *Estrategias del pensar: ensayo y prosa de ideas en América Latina Siglo XX* (pp. 357-428). México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Derrida. J. (1986). *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI.

Eagleton, T. (2017). *Cultura*. Madrid: Taurus.

García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

García Canclini, N. (2008). Debate sobre la hibridación. En N. Richard (Ed.), *Debates críticos en América Latina II: 36 Números de La Revista de Crítica Cultural (1990-2010)* (pp. 89-102). Santiago: Editorial Cuarto Propio, Universidad ARCIS.

Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Glissant, É. (1969). *L'Intention poétique*. Editions du Seuil. París: Editions du Seuil.

Glissant, É. (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: ElCobre Ediciones.

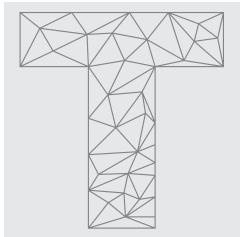
Glissant, É. (2010). *El discurso antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Grüner, E. (2009). Prólogo. Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes. En J. Butler y G. Spivak, *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia* (pp. 13-4). Buenos Aires: Paidós.

Hall, S. (2011). *La cultura y el poder*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar el límite. En S. Mezzadra (Comp.), *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, W. (1992). Escribir la oralidad: la obra de Juan Rulfo en el contexto de las literaturas del “Tercer mundo”. En, *Juan Rulfo. Toda la obra* (pp. 429-445), Madrid: Colección Archivos.



Mignolo, W. (1995a). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, (4-5), 265-290.

Mignolo, W. (1995b). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista Iberoamericana*, 61, 170, 847-864.

Mignolo, W. (1996). Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área. *Revista Iberoamericana*, 62, 176, 847-864.

Mignolo, W. (2000). Diferencia colonial y razón postoccidental. En. S. Castro-Gómez (Ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (3-28). Bogotá: Universidad Javeriana.

Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Caracas: Ayacucho

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, Aníbal (2011). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CLACSO.

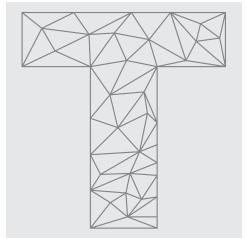
Richard, N. (1993). Alteridad y descentramientos culturales. *Revista Chilena de Literatura*, 42, 209-215.

Richard, N. (1996). Latinoamérica y la posmodernidad. *Escritos*, 13-14, 271-280.

Rincón, C. (2000). Metáforas y estudios culturales. En M. Moraña (Ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales* pp. 57-72, Santiago: Editorial Cuarto Propio.

Roig, A. (1993). ¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuestas a los posmodernos. En *Rostro y Filosofía de América Latina*. (pp. 105-129). Mendoza: EDIUNC.

Santiago, S. (2018). El entre-lugar del discurso latinoamericano. En *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos* (pp. 61-82). Adrogué: Ediciones La Cebra.



Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Ariel.

Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.