

# METANOIA

## Mundo digitalizado

Relaciones con el entorno

La inadecuación entre ideal y ser

DIANA MARTÍNEZ GARCÍA

Autoconsciencia en la Inteligencia Artificial

ERNESTO IZAR MARTÍNEZ

Sñador de realidad

EDWIN SANDOVAL AGUILAR



# Equipo editorial

## Consejo directivo

Elio Payton Michel Orozco Díaz  
Antonio Martín Villaseñor

## Comité de edición

Ignacio Enrique Charretón Kaplun  
Angélica Concepción Pérez Rivas  
Ernesto Izar Martínez  
Myriam Loyo Villaseñor  
Oskar Joshua Madrid Villegas  
Sara Cecilia Rea Ascencio  
Nahomi Cristina Aquino Heredia  
Alejandro Pardo Encarnación

## Comité de diseño

Daniela Cabrera Zepeda  
Maria Alejandra Martos Kiyota  
María Catalina Terminel Niebla  
Pablo Javier Sánchez Díaz  
Ángel Yair Torres Zaragoza

## Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO

### *Director del Departamento*

Juan Pablo Romero Tejada, s.j.

### *Editora responsable*

Brenda Mariana Méndez Gallardo

### *Acompañamiento de procesos editoriales*

Carlos Sánchez Romero

### *Apoyo editorial*

Antonio Cham Fuentes

## Equipo técnico

### *Imagen de portada y contraportada*

© n.shemelina@mail.ru, Depositphotos

### *Diseño de portada*

### Comité de diseño *Metanoia*

Ricardo Romo

### *Diagramación y programación HTML*

Daniela Rico Cudurie

### *Cuidado de la edición*

Oficina de Publicaciones del ITESO

# Índice

Presentación .....	01
Ensayo filosófico	
<i>La inadecuación entre ideal y ser</i> .....	03
Diana Martínez García	
Dossier	
<i>Inteligencia performativa:     un acercamiento crítico a la IA</i> .....	10
Ignacio Enrique Charreton Kaplun	
<i>Autoconsciencia en la Inteligencia Artificial</i> .....	22
Ernesto Izar Martínez	
<i>La noología de Xavier Zubiri y la IA:     un análisis sobre la "inteligencia artificial"     desde el proceso de intelección sentiente</i> .....	31
Ricardo Montemayor Ruesga	
<i>La duración bergsoniana en la     era digital: resistencia y autenticidad</i> .....	45
David Alejandro Serafín Martínez, SJ	

## Textos literarios

*Reino Aural* ..... 52

Luis Alfredo Pérez Macías

*Metanoia* ..... 56

Marina Sánchez

*De las ocupaciones del alma* ..... 57

Edwin Jared Sandoval Aguilar

*Soñador de realidad* ..... 59

Edwin Jared Sandoval Aguilar

*Vale* ..... 61

Sakai

# Presentación

En *Metanoia* sabíamos que la consolidación de un equipo editorial y una base sólida de autores y lectores sería nuestro mayor reto, al ser una revista hecha por y para estudiantes. No obstante, con el paso de los números, *Metanoia* ha adquirido mayor presencia en la comunidad universitaria, haciéndose de un público propio y enriqueciéndose con diferentes estilos de propuestas filosóficas y literarias. A lo anterior se suma la realización de diferentes eventos para seguir posicionando a la revista, como el conversatorio en torno al pre-lanzamiento del pasado número, la presentación del actual en Casa Clavigero y de siguientes números en la FIL; así como el genuino interés de quienes colaboran con la revista.<sup>1</sup>

Nos complace presentarles el cuarto número de *Metanoia*, el cual comienza con la sección Ensayo filosófico, donde Diana Martínez nos comparte “La inadecuación entre ideal y ser”. La autora presenta una crítica de las posibilidades que tiene un sujeto en relación con su entorno, con el otro y consigo mismo. Una preocupación, que si bien se desarrolla en un nivel ontológico, no deja de lado la cuestión corporal y emocional; lo que conduce a la autora a preguntarse por su propio ser.

El Dossier, *Mundo digitalizado: relaciones con el entorno*, obedece a un diagnóstico por lo demás evidente: estamos insertos en un mundo hiperconectado, tecnologizado y globalizado. Como dice Donna Haraway: “los límites entre lo físico y lo no físico son muy imprecisos para nosotros [...]. Las máquinas modernas son la quintaesencia de los aparatos microelectrónicos: están en todas partes, pero son invisibles”.<sup>2</sup> Si ya en los 80’s el imperante avance tecnológico representaba una integración omniabarcadora del ámbito digital al mundo circundante, el progreso actual en robótica, nanotecnología, biotecnología, Inteligencia Artificial, entre muchas otras áreas, constituye un nuevo paradigma que nos exige un modo particular de posicionarnos en el mundo.

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, el artículo redactado por Jimena Aguirre, “Escribir el cuerpo, habitar el mundo” en *CRUCE. Mi comunidad ITESO*, 05 de diciembre de 2025, <https://cruce.iteso.mx/escribir-el-cuerpo-habitar-el-mundo/> Consultado 15/V/2026.

<sup>2</sup> Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 260.

Esta sección está conformada por dos líneas de discusión. Por una parte, aquella que discute si puede llamarse inteligente a la IA, y por otra parte, aquella que privilegia la experiencia frente a la datificación de la vida. Así, el ensayo de Ignacio Charretón “Inteligencia performativa: un acercamiento crítico a la IA”, propone que la IA es tan inteligente como su simulacro lo permita. Mientras que los ensayos de Ernesto Izar “Autoconsciencia en la Inteligencia Artificial” y de Ricardo Montemayor “La noología de Xavier Zubiri y la IA: un análisis sobre la “inteligencia artificial” desde el proceso de intelección sentiente” defienden que no puede ser inteligente por la ausencia de autoconsciencia y la falta de *formalidad de realidad*, respectivamente. Finalmente, el ensayo de David Serafín, SJ. “La duración bergsoniana en la era digital: resistencia y autenticidad” afirma la experiencia del tiempo como duración en oposición al tiempo datificado.

En esta edición, la sección de creación literaria se robusteció con la recepción de materiales de muy diverso calado. Luis Pérez Macías en “Reino Aural” narra, a la manera de una bitácora científica, la experiencia de un biólogo que se ve desafiado por una serie de fenómenos sin precedente. Marina Sánchez, Edwin Sandoval y Sakai nos conducen a través de la palabra poética por grandes temas humanos como son la muerte, el amor y desamor, la esperanza, el devenir y la generación.

No nos queda más que agradecer a cada miembro del equipo editorial *Metanoia*, al Departamento de Filosofía y Humanidades, a la Oficina de Publicaciones ITESO y a quienes nos apoyaron en los procesos de dictaminación y revisión de los artículos, por el arduo trabajo puesto en este número.

Equipo editorial

*Metanoia*

# La inadecuación entre ideal y ser

## *Discrepancy Between the Ideal and Actual Being*

DIANA MARTÍNEZ GARCÍA\*

**Resumen.** Martínez García, Diana. *La inadecuación entre ideal y ser*. El texto reflexiona sobre la tensión entre lo que somos y lo que deseamos ser. Los ideales que nos motivan muchas veces no reconocen nuestras capacidades ni nuestro contexto, con lo que generan resentimiento, rechazo y pérdida de identidad. Esta desconexión puede llevar al desprecio propio y a afectar nuestras relaciones. Sin embargo, en lugar de proponernos ideales que no nos representan, cambiamos la narrativa a ideales situados que aceptan nuestras posibilidades, generamos una congruencia entre el ser que somos y el ser que soñamos, entre lo que tenemos y lo que queremos. Aunque siempre habrá una distancia entre el ideal y la realidad, la inadecuación puede ser vista como una invitación al autoconocimiento y a la transformación consciente. De este modo, el bienestar surge al alinear nuestros sueños con nuestras capacidades, cultivando el amor propio y la posibilidad de cuidados.

**Abstract.** Martínez García, Diana. *Discrepancy Between the Ideal and Actual Being*. *The text reflects on the tension between what we are and what we wish to be. The ideals that motivate us often do not acknowledge our capacities or our context, which can generate resentment, rejection and loss of identity. This disconnect can lead to self-loathing and affect our relationships. Instead of proposing ideals that do not represent us, we can change the narrative to situated ideals that consider our possibilities, thus generating consistency between the being that we are and the being we dream of, between what we have and what we want. Although there will always be a distance between the ideal and the real, the discrepancy can be seen as an invitation to self-knowledge and conscious transformation. In this way, well-being emerges as we align our dreams with our capacities, and we cultivate love for ourselves and the possibility of care-filled expressions.*

**Palabras clave:**  
facticidad,  
posibilidad de ser,  
distancia idea-ser,  
ideal situado,  
congruencia

**Keywords:**  
facticity,  
possibility of  
being, distance  
between ideal  
and actual being,  
situated ideal,  
consistency

Foto: Moolecule, Depositphotos

\* Estudiante del sexto semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: diana.martinezg@iteso.mx

Yo me hice un arquetipo de mí misma, intento alcanzarlo y no puedo,  
lo que es señal de su inautenticidad.

—ALEJANDRA PIZARNIK<sup>1</sup>

No sé cómo conciliar lo que tengo con lo que quiero.

Me doy cuenta de que los ideales que alberga mi mente, que me motivan, que guían mi voluntad, no reconocen lo que soy: mis capacidades, mis posibilidades, mi contexto.<sup>2</sup> ¿De dónde salieron estos ideales? ¿Y por qué son tan diferentes a mí? Diferentes en cuanto que no se miden a mi cuerpo, a mi *poder*,<sup>3</sup> a mi realidad. Son tan diferentes que mi persona nunca resultará suficiente.

En este sentido, un ideal es una representación que tiende a la perfección. Puede estar configurado por expectativas, deseos, imposiciones y deberes sociales; pero en su construcción persigue un mejoramiento de lo que hay —lo fáctico— y presupone una alineación total entre la idea y el contenido de esta. En otras palabras, la perfección del ideal radica en que no hay distancia o “error” entre lo que predica y lo predicho.

Cuando pensamos en el ideal, digamos, de paciencia, en nuestra mente aparece una forma de ser pacientes que valoramos como correcta o como debería de ser —ya sea por estándares transmitidos por la sociedad, la tradición, la moral que seguimos, etc.—, pero el ideal de paciencia supone *ser* pacientes de una manera perfecta: rechaza todo lo que no es ser paciente; no deja lugar a la desviación, al error del acto. Hay completa adecuación entre el ideal y la imagen que encierra el ideal.

Nuestra vida es guiada por los ideales que decidimos perseguir: por imágenes de cómo debemos ser —la moral que se nos ha enseñado—, de cómo creemos que los demás piensan que debemos ser —expectativas, presión social— y de cómo queremos ser —sueños y aspiraciones. Los ideales son proyecciones que nos transforman y nos empujan para acercarnos a nuestro ser modelo. De acuerdo con lo que valoramos, tomamos decisiones, organizamos prioridades y orientamos la manera en la que nos comportamos y actuamos.

La vida, en cambio, es todo menos ideal: tiene de real lo que el ideal tiene de abstracción. En primer lugar, la perfección no existe en la realidad. En segundo lugar, el acto que

---

<sup>1</sup> Alejandra Pizarnik, *Diarios*, Lumen, Barcelona, 2013, p. 186.

<sup>2</sup> Con contexto me refiero al conjunto de circunstancias y el entorno en el que nos desarrollamos: nuestra historia, el lugar, la cultura y demás particularidades que nos hacen ser quienes somos. Por tanto, los ideales que no reconocen el contexto de una persona amenazan la identidad que la configura.

<sup>3</sup> Poder entendido como capacidad de hacer, crear, transformar. Es la posibilidad que tiene mi cuerpo para realizar alguna acción. Lo que puedo hacer parte de lo dado (facticidad) y las opciones disponibles.

busca cumplir con el ideal queda limitado por la finitud del humano. Por tanto, permanece una inadecuación entre lo que hay y la idea. Aunque persigamos el ideal de paciencia, puesto en práctica, no seremos en todos los casos y en todo momento pacientes —fallaremos, reaccionaremos de otro modo, y aunque actuemos de manera paciente, no será tan perfecto como en la idea de ser pacientes. En el pensamiento, el ideal siempre pide más, por esa perfección inherente a su concepto. Este aspecto de *más* nos permite mejorar lo que somos y lo que tenemos a través del intento. Sin embargo, el problema radica en seguir ideales que no nos representan; esto es, que aluden a una forma de ser que niega nuestro ser real: no aceptan lo que tenemos, lo que podemos y lo que somos.

Así, partiendo desde una negación de mi facticidad, me encuentro en una guerra conmigo misma. Al desear algo que se escapa de mis manos, es decir, de mis posibilidades, surge como respuesta la impotencia, el resentimiento y el rechazo a mí misma; y vivir así es vivir negándome.<sup>4</sup> Cuando nos sentimos impotentes, cuando nos fijamos ideales imposibles a nuestras capacidades y posibilidades, el resentimiento hacia uno mismo brota por su “insuficiencia”, por no poder hacer algo que desde el inicio está fuera de nuestra escala. El rechazo hacia nuestra existencia conduce a compararnos, a avergonzarnos y a sentirnos culpables de cómo nos vemos, de cómo somos y de lo que tenemos, por lo que perdemos nuestra personalidad, nuestra identidad y nuestra unicidad. Esta manera de relacionarnos con nosotros mismos y con nuestro cuerpo desemboca en el desprecio propio, en un desapego que conduce a una falta de cuidado, de bondad y de compasión.<sup>5</sup> Sin embargo, esos sentimientos no se quedan solo con nosotros, sino que se extienden a la manera en la que interactuamos con los demás: desde el resentimiento envidiamos aquél que sí “puede” o encarna en mayor medida el ideal. Nos relacionamos con el mundo a través de la apatía y, en el peor de los casos, del odio.<sup>6</sup>

Pero ¿qué pasaría si modificamos los ideales que nos mueven?, ¿si cambiamos de un panorama de negación a uno de reconocimiento? Es decir, en lugar de perseguir ideales

---

<sup>4</sup> A medida que la impotencia y el resentimiento se profundizan y aumentan, caemos en una aversión por la vida misma, ya que estamos negando nuestras posibilidades, nuestras necesidades y la realidad de lo que somos. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2023, p. 233.

<sup>5</sup> Tratar de encajar en algo que no está hecho a mi medida involucra un grado de violencia. Por ejemplo, al perseguir ideales que admiran cuerpos que jamás se acoplarán al mío, ya sea por mi fisiología, el color de mi piel, mi complexión, entre otros factores, me conducen a reprobarme mi cuerpo. Igualmente, si los ideales que anhelo codician otra realidad que anula mis posibilidades y mis capacidades, pueden moverme a resentir el lugar donde nací, la historia que cargo sobre mis hombros, el idioma que hablo, las cosas que tengo, las personas que me rodean, el tiempo que me toca vivir; en sí, a resentir el presente que me configura.

<sup>6</sup> Nuestros sentimientos influyen en cómo vemos y entendemos el mundo. De acuerdo con nuestro estado de ánimo nos fundamos en la realidad e interactuamos con nosotros mismos y con los demás, pues “las emociones nos mueven desde adentro para inaugurar el movimiento que le damos al mundo”. Valentina Buló, conferencia “Cuerpo y afectividad” en la *Semana de Filosofía del Departamento de Filosofía y Humanidades del IIESO*, 12 de febrero de 2025.

que nos oprimen, decidamos apropiarnos ideales en el que nuestro poder no quede invalidado: ideales que nos acepten.<sup>7</sup> Esto no significa que no deseemos algo más allá de lo que tenemos, otra forma de ser o vivir. Los ideales están para desear lo que aún no es, lo que aspiramos a convertirnos; sin embargo, no sirven de nada si se encuentran peleados con nuestro poder, con nuestras capacidades y con nuestro contexto. Por tanto, construir ideales *situados*<sup>8</sup> significa seguir imágenes que parten de un reconocimiento y aceptación de lo que somos, sabiendo que no por ello son alcanzables —pues la naturaleza de un ideal es su inalcanzabilidad—, pero nos inspiran de una forma positiva.

De este modo, nuestras acciones no resultan fútiles o carentes de sentido frente al ideal que niega nuestra facticidad, sino que están fundadas desde la aceptación de lo que tenemos y podemos. Perseguir ideales que valoran nuestras capacidades abre lugar a un verdadero cambio: uno en el que nuestro poder y nuestro querer se alinean para marcar algo posible, real y alcanzable.<sup>9</sup>

Aquí se encuentra implicado el problema existencial del autoconocimiento. En orden a identificar qué ideales nos representan y cuáles no, primero tenemos que saber cuáles son nuestras capacidades y posibilidades. En otras palabras, conocernos a nosotros mismos y lo que podemos lograr. No solamente es quién quiero ser, sino quién puedo ser. Como seres situados en un mundo social, histórico y cultural, y hoy más que nunca, en una era con tanta información disponible, con acceso a todas partes del mundo a través de las redes sociales, con tendencias y modas cambiando a cada segundo, resulta fácil, y casi inmediato, difuminarnos en identidades prestadas o alentadas por la opinión social.

La pregunta por la propia identidad exige reflexionar: regresar a nosotros mismos y cuestionar lo impuesto, lo supuesto, lo apropiado. Implica soltar algunas ideas y moralidades, y decidirse por otras; es reconocernos en nuestra historia, aceptar lo que tenemos y estar abiertos a intentar cosas, puesto que solo intentando nos damos cuenta de lo que podemos hacer y lo que no —nuestros límites y posibilidades. En este análisis puedo anhelar

---

<sup>7</sup> A partir de los ideales que seguimos, medimos nuestra persona y nuestras acciones —entre más nos acercamos al ideal lo que consideramos como “bueno” o “correcto”. Al alejarnos, nos reprobamos o sentimos fracaso. Cuando el ideal está asentado en imposibilidades, por más que lo intentemos nuestras acciones jamás darán los resultados deseados, ya que el ideal se encuentra fuera de nuestras capacidades. Así, caemos en frustración y resentimiento. En cambio, cuando el ideal reconoce nuestra facticidad y nuestras capacidades, lo que hacemos está posicionado dentro de lo que el ideal valora, por lo que tiene un sentido apremiante.

<sup>8</sup> Con situados me refiero a contextualizados, a ideales que reconocen nuestras particularidades. En suma, son ideales que parten de nuestra facticidad.

<sup>9</sup> Aceptar no constituye una resignación o un conformismo. La resignación llega cuando no intentamos cosas que sí podemos hacer; es rendirse ante las adversidades y minusvalorar lo que somos capaces. Mientras que el conformismo es quedarnos con menos de lo que podemos lograr, ya sea por miedo al cambio o al fracaso.

deseos contrarios a lo aceptado socialmente o a lo que me fue enseñado, tal que resulta difícil y aterrador tomar decisiones que pueden ser controvertidas para los ideales que valora la sociedad. Sin embargo, si queremos ser responsables de nuestra existencia, ser agentes y no espectadores, tenemos que contestar a la pregunta de cómo queremos vivir: siguiendo lo que los demás aceptan —o lo que creemos que los demás desean— o lo que yo quiero y puedo hacer. Para asumir la propia identidad, a veces tiene que haber ruptura entre lo impuesto o enseñado, y lo deseado.<sup>10</sup> Nuestra forma de ser no es fija, nuestras posibilidades se desdoblan frente a nosotros, solo queda la complejidad de decidir y actuar acorde a ello.

En consecuencia, repensar y resignificar nuestros ideales nos permite otorgarle otro sentido a nuestras acciones, cuestionar nuestros proyectos de ser,<sup>11</sup> así como decidir con cuáles personas queremos compartir y experimentar. Lo anterior no implica oponernos al estándar, ni construirnos en contraposición a él o a las personas que no concilian con nuestra búsqueda, sino seguir lo que queremos, de manera consciente y bajo nuestras posibilidades y recursos, sin caer en el rechazo de otras formas de ser o vivir.<sup>12</sup> Así, la culpa desaparece al reconocer que el ideal situado es una proyección que nos ayuda a dirigir nuestro actuar, pero no se encuentra peleado con nuestra posibilidad de ser. En otras palabras, cuando nos proponemos ideales en armonía con nuestras posibilidades, dejamos de sentirnos impotentes y nos experimentamos a través del intento. Sin negar nuestra historia, nuestras diferencias y nuestras particularidades intentamos realizarnos bajo ideales amigables con nuestra persona. El intento nos brinda tranquilidad, una manera de estar bien con nuestra finitud y reconciliarnos con lo que tenemos.

Aquí vuelvo a traer una cuestión fundamental, esbozada anteriormente, esto es, la inalcanzabilidad del ideal. A pesar de que se cambie el ideal por uno situado, siempre permanecerá una distancia entre lo que somos y lo que queremos ser. Los ideales son insaciables por la inadecuación entre el ideal y la realidad. Es decir, los seres y las cosas en este mundo jamás llenarán completamente el ideal porque este es un irreal, un imaginario, una utopía, y lo que somos nosotros son personas concretas y reales. Hay una distancia entre mi cuerpo y la idea de mi cuerpo; entre la idea de lo que quiero ser y lo que soy en realidad; entre la idea del otro y lo que el otro es; entre la idea de lo que quiero que sea el mundo y lo que el mundo ofrece. Mas esta distancia entre la idea y la realidad no tiene por qué ser

---

<sup>10</sup> En algunos casos también estamos de acuerdo con lo que la sociedad valora y, por ende, no hay contrariedad.

<sup>11</sup> Es decir, cuestionar lo que queremos ser y lo que estamos anhelando; preguntarnos por qué seguimos tales ideales o descartamos otros.

<sup>12</sup> Como cada tema ético, surge la tarea de evitar imponer nuestro ideal en otros y, en cambio, posibilitar el diálogo entre distintas realidades y objetivos para construir colectivos imaginarios que nos reconozcan en nuestras diferencias.

negativa. Somos lo que podemos, pero necesitamos de las palabras que motivan nuestra voluntad para avanzar, para querer intentarlo y actuar.

La inadecuación entre la idea y el ser la resignifico como una invitación a no etiquetarme con una sola palabra, sino a aprehender la realidad de mi persona como es: movible, fluida, subjetiva, conociéndome cada vez más.<sup>13</sup> El hecho de que haya distancia permite cambio, movimiento y diferentes interpretaciones de mí misma. La inadecuación deja lugar al cuestionamiento y a la sorpresa de irse descubriendo.

Me propongo ideales que no busquen reducir mi existencia y minimizar mi posibilidad, sino que catapulten lo que puedo ser, que aboguen por la realización de mi persona apasionada de profundizar, comprender e investigar el mundo. Con ideales situados, surge una congruencia entre lo que quiero y lo que puedo, entre la aceptación y el intento, entre mi ser y mis sueños. La congruencia posibilita sentirme bien con lo realizado, con lo intentado, con lo que tengo y lo que estoy logrando. Permite estar bien conmigo misma, con mis posibilidades y mis capacidades. Y este sentimiento de bienestar, de un orgullo de sí sin conducir a los extremos, cultiva el amor propio y prepara el terreno para expresiones humanas, conscientes y cuidadosas.

Por tanto, lo que tengo y lo que quiero no se encuentran peleados. Partiendo de lo que tengo, trato de alcanzar lo que quiero —un querer fundado en un ideal que reconoce mis posibilidades y, por ende, abraza la totalidad de lo que soy y lo que seré. Ahora me doy cuenta de que el sueño de mi vida es disfrutar mi ser en todas las maneras posibles, en todos los lugares y en las personas que conozca. Es siempre convertirme más en mí misma, en ampliar mi ser en todas las cosas que llegue a amar. Mi mundo sigue creciendo solo con estar presente, es decir, desenvolverme como soy en el lugar que me encuentro y asumiendo el peso de mi existencia. ¡Qué pensamiento tan maravilloso! La vida se expande y aún hay tanto que descubrir y por lo que sorprenderme. Una existencia encantadora. Aún hay tanto por lo que vivir.

---

<sup>13</sup> El conocernos y el practicarnos nos convierte en posibilidades de nosotros mismos, tal que la subjetividad se convierte en un abanico expresivo, a la espera de ser visto, interpelado, dialogado, disrumpido, amado. Yecid Calderón Rodelo, "Arte y epistemologías emergentes. Hacia una hermenéutica de sujetos subalternizados" en *Estudios Artísticos*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Vol. 5, No. 7, 2019, p. 175.

## Fuentes documentales

Bulo, Valentina, conferencia "Cuerpo y afectividad" en la *V Semana de Filosofía del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO*, 12 de febrero de 2025.

Calderón Rodelo, Yecid, "Arte y epistemologías emergentes. Hacia una hermenéutica de sujetos subalternizados" en *Estudios Artísticos*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Vol. 5, No. 7, 2019, pp. 160–177.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid, 2023.

Pizarnik, Alejandra, *Diarios*, Lumen, Barcelona, 2013.

# Inteligencia performativa: un acercamiento crítico a la IA

## *Performative Intelligence: A Critical Approach to AI*

IGNACIO ENRIQUE CHARRETON KAPLUN\*

**Resumen.** Charreton Kaplun, Ignacio Enrique. *Inteligencia performativa: un acercamiento crítico a la IA*. La complejidad de determinar si la IA es inteligente o no radica en definir satisfactoriamente lo que sea la inteligencia. Pero parece que definir lo que sea la inteligencia trae consigo una serie de problemáticas propias, en particular, el que no existe un consenso entre las definiciones científicas y filosóficas que permita dar una definición única a partir de la cual realizar el juicio. Así, en este texto me planteo la pregunta: ¿es la IA inteligente? Para ello, tomando como punto de partida el *juego de la imitación* de Alan Turing, propongo pensar la inteligencia en términos de *performatividad* como una cualidad actuada y dinámica, en oposición a una facultad esencial y estática.

**Abstract.** Charreton Kaplun, Ignacio Enrique. *Performative Intelligence: A Critical Approach to AI*. *The complexity of determining whether AI is intelligent or not lies in providing a satisfactory definition of what intelligence is. But it seems that defining what intelligence is has its own issues, particularly the fact that there is no consensus between scientific and philosophical definitions that might lead to a single definition on which to base a judgment. Consequently, in this text I pose the question: is AI intelligent? To answer it, I take Alan Turing's imitation game as a starting point, and propose thinking about intelligence in terms of performativity as a dynamic, acted quality, as opposed to an essential, static capability.*

### **Palabras clave:**

inteligencia, Inteligencia Artificial (IA), definición, juego de la imitación, performatividad

### **Keywords:**

intelligence, Artificial Intelligence (AI), definition, imitation game, performativity

Foto: 506sergei506.gmail.com, Depositphotos

\* Estudiante de octavo semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: ignacio.charreton@iteso.mx.

## Introducción<sup>1</sup>

Los filósofos, al igual que los especialistas de otros campos, son sensibles a las modas intelectuales de su momento (científicas, tecnológicas, políticas, etc.) y sienten la imperante necesidad de expresar su punto de vista cada que se les presenta la oportunidad. Una de estas modas intelectuales, que parece haber llegado para quedarse, es la Inteligencia Artificial (IA). Si el siglo XX estuvo marcado por desarrollos tecnológicos como las computadoras, los aviones, el internet, la bomba atómica, entre muchos otros, no sería una exageración afirmar que el mayor avance tecnológico del siglo XXI ha sido la invención de la IA. En tanto tal, no podemos eludir la labor de analizarla y criticarla, pues cada vez adquiere más espacio tanto en la cotidianidad como en entornos académicos y universitarios.

El problema con abordar la IA desde una mirada filosófica es que es un tema tan complejo y con tantos vértices desde donde analizarse que hablar de la IA “en general” es puramente ingenuo. Cualquier acercamiento filosófico a la IA será siempre parcial y su alcance limitado. Al tratar temas de esta índole, uno debe tener la cautela de no creer que está resolviendo la cuestión, o siquiera que está diciendo algo revelador. Lo máximo a lo que puede aspirarse es a entablar un diálogo con otros, procurando nunca reducir la cuestión a dicotomías simplistas como “estar de acuerdo” o “no estar de acuerdo”.

Sin pretender caer en reduccionismos, lo que me interesa reflexionar en relación con la IA es su denominación como una entidad inteligente. Evidentemente, el que *Inteligencia Artificial* tenga la palabra *inteligencia* en su nombre no implica que lo sea. Pero negar que de hecho sea inteligente tampoco es claro. Así pues, la pregunta que me gustaría tratar en este texto es: ¿es la IA inteligente? Para esto, comenzaré realizando un breve recorrido por las distintas definiciones científicas y filosóficas del concepto de inteligencia. Luego, plantearé una crítica sobre la imposibilidad de definir estáticamente la inteligencia. Después, tomaré como referencia el *juego de la imitación* de Alan Turing para entender dinámicamente a la inteligencia. Y finalmente, retomando el concepto de *performatividad* de Judith Butler, propondré el concepto de *inteligencia performativa* como un modo de entender la inteligencia de la IA.

---

<sup>1</sup> El presente artículo surge a partir de un texto que preparé para el conversatorio *Inteligencia artificial vs. Inteligencia humana: una problematización contemporánea entre filosofía y ciencia*. Este evento se llevó a cabo el 10 de noviembre de 2025 en las instalaciones del ITESO y consistió en un diálogo entre estudiantes y profesores de la Ingeniería en Ciencia de Datos y la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales a propósito de la IA. Lamentablemente el video del conversatorio no está disponible, pero se puede consultar una nota del evento en [https://www.iteso.mx/web/general/detalle?group\\_id=19935277](https://www.iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19935277)

## El concepto de inteligencia

La pregunta por si la IA es o no es inteligente presupone una comprensión de lo que sea la inteligencia (también presupone comprender lo que sea la artificialidad, pero por cuestiones de brevedad, me limitaré a tratar sólo la inteligencia). Por ello, antes de pasar a la pregunta principal conviene preguntarse: ¿qué es la inteligencia?

El concepto de inteligencia, tal como lo usamos en la actualidad, es el resultado de una larga tradición filosófica y científica. Como tal, el concepto es relativamente nuevo. Fue acuñado a finales del siglo XIX por la psicología y la biología, y a lo largo del siglo XX se expandió a otras ciencias y disciplinas no científicas.

En la actualidad podemos diferenciar en el ámbito de la psicología [...] dos grandes corrientes teóricas vinculadas a la inteligencia: la representada por los modelos psicométricos, en los que se intenta que del análisis de datos emerja una explicación de cómo se relacionan las diversas capacidades, y la de los modelos no psicométricos, en la que destacan autores con un enfoque más cognitivo, que ponen el énfasis sobre la forma en que las personas procesan la información cuando piensan y proceden de modo inteligente.<sup>2</sup>

El problema es que, inclusive desde estos modelos, la inteligencia sigue siendo un concepto polisémico cuya definición varía en función de lo que se busque entender. Por poner un ejemplo, no será lo mismo una perspectiva que entienda la inteligencia en función de la solución de problemas lógico-matemáticos de otra que la entienda en función de la capacidad de autorregularse emocionalmente. La inteligencia parece ser, más bien, un concepto complejo que engloba una multiplicidad de habilidades y capacidades. A propósito de esta polisemia, recupero la definición de inteligencia de Rubén Ardila:

Inteligencia es un conjunto de habilidades cognitivas y conductuales que permite la adaptación eficiente al ambiente físico y social. Incluye la capacidad de resolver problemas, planear, pensar de manera abstracta, comprender ideas complejas, aprender de la experiencia. No se identifica con conocimientos específicos ni con habilidades específicas sino que se trata de habilidad cognitiva general, de la cual forman parte las capacidades específicas.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Adrián Triglia, Bertrand Regader y Jonathan García-Allen, *¿Qué es la inteligencia? Del cí a las inteligencias múltiples*, Salvat, Barcelona, 2019, p. 16.

<sup>3</sup> Rubén Ardila, "Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?" en *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, Vol. 35, No. 134, 2011, p. 100.

Aunque la inteligencia sea un concepto relativamente nuevo en la ciencia, el fenómeno que busca determinar ha sido una temática recurrente en la filosofía desde sus comienzos. Llámese *logos*, razón, intelecto, entendimiento; todos estos términos han tratado de tematizar aquella compleja cualidad o facultad del ser humano según la cual podemos conocer, pensar, razonar, juzgar, imaginar, etc. Ninguno de estos términos equivale en sí mismo al de inteligencia, pero eso no elimina la influencia que tuvieron en la construcción de su concepción contemporánea. Hacer una genealogía de la inteligencia desde la filosofía rebasa la meta de este escrito, pero daré unas cuantas notas.

Los primeros antecedentes se dan en la filosofía griega. Entre los presocráticos, la inteligencia fue reificada como un principio cósmico y divino del cual los seres humanos comparten ciertos elementos. Personalidades como Homero, Parménides, Heráclito, Anaxágoras y otros, fueron los primeros en preguntarse por aquella facultad incorpórea a partir de la cual se realizan juicios de valor, se conoce el *logos* (discurso verdadero) y se da orden al cosmos. No obstante, no fue hasta Platón y Aristóteles cuando la cuestión adquirió peso. Para Platón, la inteligencia tiene tanto una función teórica que sirve para adquirir el conocimiento de las ideas eternas, como una función práctica con la que se dominan las partes irascible y concupiscible del alma. De modo similar, Aristóteles localiza la inteligencia en la parte racional del alma, lo que nos distingue de los demás seres vivos. Para él, la inteligencia es una facultad a través de la cual se alcanzan las verdades universales a partir de la abstracción de lo general en lo particular.

En el mundo cristiano, la inteligencia se entiende como una facultad humana relacionada con el alma que adquiere un carácter cuasi-divino. Agustín de Hipona entiende la inteligencia como la vía para alcanzar la Sabiduría, es decir, el conocimiento de Dios. Tomás de Aquino, por su parte, recupera la tradición aristotélico-islámica y distingue entre el intelecto paciente, responsable de recibir y almacenar los conceptos, y el intelecto agente, que ilumina tales conceptos y actualiza el conocimiento.

En la modernidad estas influencias confluyeron en el concepto de razón. A diferencia del medievo que relacionaba las facultades cognitivas con Dios, en la modernidad la razón adquiere un carácter autónomo. El primero en plantear la cuestión fue Descartes. Él planteó la razón en un esquema dualista que separaba, por un lado, la sustancia extensa, el cuerpo, y por otro lado, la sustancia cogitativa, la mente o *cogito*. La razón es un producto de la sustancia cogitativa, pues mientras que los datos obtenidos por los sentidos externos son oscuros y confusos, el conocimiento de la razón es claro y distinto. Otro referente es Kant. Para él, la razón es una facultad distinta tanto de la sensibilidad, a través de la cual los objetos nos son dados espaciotemporalmente, como del entendimiento, a través del cual los objetos son pensados categorialmente. "La razón pura en *sentido estricto es,*

a diferencia del entendimiento, la facultad suprema en el hombre que intenta llevar a su máxima unidad aquello que el entendimiento ya ha pensado”.<sup>4</sup>

Podrían darse algunas otras definiciones, pero lo que conviene notar es que a partir del desarrollo del positivismo en el siglo XIX en el que se legitimaba el conocimiento de la ciencia como el único saber válido, la facultad cognoscitiva salió del dominio de la filosofía (aunque, claro está, nunca se abandonó del todo) y entró en el de la ciencia. De ser un principio ordenador del cosmos o una facultad de orden cuasi-divino, la inteligencia pasó a ser una facultad puramente racional que eventualmente sucumbió ante la cientificidad de su época.

## El juego de las definiciones

Hecho este breve recorrido histórico a través de la filosofía y la ciencia, parecería que la empresa por definir la inteligencia debería ser sencilla: bastaría encontrar los elementos comunes entre las distintas definiciones para construir un concepto unitario de inteligencia. Pero no es para nada sencillo. Tanto las definiciones acuñadas por la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento como las definiciones científicas de finales del siglo XIX en adelante se enfrentan con el mismo problema: el concepto de inteligencia busca determinar un “algo” complejísimo que escapa a toda definición. Mientras más tratamos de delimitar la inteligencia en un concepto unívoco que abarque todas sus expresiones, ella se esfuerza por escurrirse a través de sus grietas.

Por un lado, la perspectiva científica falla en englobar un conjunto de habilidades y capacidades radicalmente distintas entre sí. Y por otro lado, la perspectiva filosófica topa con pared al tratar de definir unívocamente el concepto de razón, pues trata de sintetizar sin éxito las tensiones metafísicas, las aspiraciones divinas y las especulaciones idealistas legadas por la tradición. La continuidad cronológica que hay entre la razón moderna y la inteligencia psicológica arrastró consigo una maldición ineludible: si definir la razón fue una tarea complejísima (y, podría decirse, fallida), definir la inteligencia no resulta más prometedora. Sin embargo, hay una consecuencia que resulta más potente que las ya mencionadas.

Hasta este punto he obviado lo que significa la definición o el acto de definir: “Una definición es una expresión lingüística, cuya estructura consta de dos partes: un *definiendum* (del latín, lo que hay que definir) y un *definiens* (del latín, lo que define)”.<sup>5</sup> Definir algo

---

<sup>4</sup> Encyclopaedia Herder, “Razón pura”, [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Raz%C3%B3n\\_pura](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Raz%C3%B3n_pura) Consultado 08/III/2026.

<sup>5</sup> Encyclopaedia Herder, “Definición”, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Definici%C3%B3n> Consultado 08/III/2026.

es fijar conceptualmente lo que se busca definir a través de enunciados descriptivos. Al hacer una definición se está marcando un límite positivo entre lo que es lo definido y lo que no es; se marca, por decirlo de otro modo, un adentro y un afuera de la definición. Idealmente, el límite que marca la definición debería ser tajante. No debería haber más que una única cosa o conjunto de cosas dentro de la definición, mientras que todo lo que no sea esa cosa o conjunto de cosas debería quedar fuera. Sin embargo, las definiciones ideales no existen más que en las ciencias formales. En la realidad nos encontramos con cosas cuya definición no puede ser tan precisa. Al definir cualquier cosa del mundo real, el límite entre lo definido y lo excluido por la definición siempre será borroso: habrá situaciones limítrofes que pongan en crisis la definición. Esto no es la consecuencia de una mala definición, es la consecuencia de nuestras exigencias lingüísticas y epistémicas hacia el mundo. Inclusive aunque nos enfocáramos en pulir nuestras definiciones, añadiendo cada vez más descripciones, toda definición se enfrentará con un caso que la confunda.

Esto es particularmente ilustrativo en el caso de la inteligencia. Históricamente, la primera definición de inteligencia en la psicología se refería “a cualidades formales como la memoria, la percepción, la atención y el intelecto”.<sup>6</sup> Queda delimitado lo que la inteligencia es y no es, lo que “cabe” dentro de ella y lo que no. Luego, se redefine el concepto y abarca también la “capacidad verbal, fluencia verbal, capacidad para manejo de números, memoria inmediata, velocidad mental o de percepción, capacidad para captar reglas y relaciones lógicas”.<sup>7</sup> Elementos que antes no entraban en la definición, pero que tampoco quedaban del todo fuera, la obligan a expandirse. Posteriormente, para hablar de inteligencia emocional el concepto vuelve a redefinirse:

La inteligencia emocional es la capacidad para reconocer los sentimientos propios y ajenos y la habilidad para manejarlos. Se organiza en cinco capacidades: conocer las emociones y sentimientos propios, manejarlos, reconocerlos, crear nuestras propias motivaciones y manejar las relaciones interpersonales.<sup>8</sup>

Y este mismo ciclo de definiciones y redefiniciones parece repetirse *ad infinitum*. Seríamos ingenuos en pensar que cualquier definición, por el solo hecho de ser la más reciente y tomar en cuenta los aciertos y errores de las anteriores, sería más acertada (tómese como ejemplo la definición de Ardila, antes citada). Los constantes avances en materia científica y tecnológica aportan nueva información tan rápidamente que en el instante en el que se fija una definición, es necesario volver a emprender el proceso para que la definición no quede desactualizada.

---

<sup>6</sup> Rubén Ardila, “Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?”, p. 99.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> *Idem*.

Es a esto mismo a lo que llamo el *juego de las definiciones*: el ciclo de definir y redefinir conceptos adecuándose a las exigencias de un fenómeno que se resiste a ser definido completamente. Cabe aclarar que este ciclo no tiene por qué ser necesariamente vicioso. En la ciencia, por ejemplo, los conceptos están constantemente siendo revisados y actualizados en función de su pertenencia para la teoría vigente. Algunos conceptos nacen, otros mueren y otros son modificados según el paradigma. En estos casos, el ciclo es más virtuoso que vicioso, pues en la redefinición de los conceptos se posibilita una renovada comprensión del mundo. Sin embargo, parecería que en el caso del concepto de inteligencia no se da esa virtud, pues mientras que se gasta tinta y papel tratando de definir la inteligencia desde múltiples perspectivas y las definiciones se apilan, no se llega a ningún consenso sobre su significado y, por ende, la discusión se estanca en divagaciones escolásticas que no hacen más que abrir nuevas brechas. Dicho de modo conciso: el debate sobre la inteligencia parece estar atrapado en un círculo vicioso. Para evitar jugar infinitamente el *juego de las definiciones* sin obtener beneficio de él, es necesario seguir una vía radicalmente opuesta.

## El juego de la imitación

Así pues, volvamos a la pregunta original: ¿es la IA inteligente? Como ya se dijo, la respuesta dependerá de la definición que se tenga de inteligencia, y en tanto que definirla lleva a un interminable *juego de las definiciones*, debemos seguir otro camino. Propongo pensar la inteligencia no desde una lógica estática, sino desde una lógica dinámica. Para ello, traigo a cuenta el *juego de la imitación* propuesto por Alan Turing en su artículo *Maquinaria computacional e inteligencia*<sup>9</sup> publicado en 1950.

Turing comienza su artículo preguntándose si las máquinas pueden pensar. Para responder a esto sin equívocos, primero tendríamos que determinar qué estamos entendiendo por máquina y qué estamos entendiendo por pensar, es decir, tendríamos que jugar el *juego de las definiciones*. Pero Turing, siendo consciente de la ambigüedad y del desacuerdo que existe respecto a dichos conceptos, concluye que seguir ese camino es peligroso por su aporicidad.

Por ello, Turing decide reformular la pregunta a modo de un juego que llama el *juego de la imitación*, conocido popularmente como el *test de Turing*. El juego va más o menos así: hay tres participantes, un hombre, una mujer y un interrogador. El interrogador está en un cuarto separado del hombre y de la mujer, y tiene la tarea de identificar cuál de ellos es el hombre y cuál la mujer. Para determinar quién es quién, tiene frente a sí una computadora

---

<sup>9</sup> Alan Turing, *Maquinaria computacional e Inteligencia*, trad. Cristóbal Fuentes Barassi, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1950.

y un teclado, que son su único medio para comunicarse con ambos, y a través de una serie de preguntas con nada más que texto tiene que identificar cuál es el hombre y cuál la mujer. No obstante, la tarea del hombre será engañar al interrogador y hacerle pensar que es la mujer, y la tarea de la mujer será hacer todo lo posible para convencerlo de que ella es la mujer. Para esto, el interrogador puede hacer preguntas de cualquier tipo: “si estuvieras en una isla desierta, ¿cuáles son tres cosas que te llevarías contigo?”, “¿cómo es tu rutina para cuidarte la piel?”, “¿qué pensaste del último álbum de Bruno Mars?”, etc. Para responder a las preguntas, el hombre y la mujer pueden responder del modo que más les sea conveniente; sea diciendo la verdad, mintiendo, manipulando al interrogador, tardando en responder, responder con una pregunta y demás.

Ahora, dice Turing: imagínese que se sustituye al hombre por una “máquina”, o lo que en este contexto identifico con una IA, y a la mujer por una persona sin especificación de género.<sup>10</sup> La cuestión es la siguiente: según Turing, si el interrogador falla en identificar cuál es la máquina y cuál es el ser humano entonces la máquina piensa, o dicho de otro modo, si la máquina puede imitar lo suficientemente bien al ser humano de modo que el interrogador no pueda distinguirlo de un ser humano, entonces la máquina piensa, o lo que considero equivalente, la máquina es inteligente.

El *test de Turing* marcó un punto de quiebre en las ciencias computacionales. A partir de él, la meta ideal fue construir modelos de lenguaje complejos que pudieran pasar cada vez más exitosamente el *juego de la imitación*. Más allá de buscar entender qué es la inteligencia en referencia al ser humano y a partir de ahí construir un modelo que se le asemejara, la intención fue hacer un modelo que, siendo inteligente o no, pudiese imitar a un ser humano al punto de engañarlo. Contrario a un esquema estático que determina lo que sea la

---

<sup>10</sup> Recuperando la crítica de Katherine Hayles, es frecuentemente omitido que la primera formulación del juego de la imitación tiene en consideración el género de los individuos. “En ninguna parte del artículo Turing sugiere que el género está puesto como un contraejemplo [respecto al caso humano/máquina]; al contrario, hace los dos casos retóricamente paralelos, indicando a través de simetría que los ejemplos del género y del humano/máquina están hechos para probar la misma cosa” (p. xiii). Y más adelante apunta: “Al incluir el género, Turing implicó que renegociar la frontera entre humano y máquina implicaría más que solo transformar la pregunta ‘quién puede pensar’ a ‘qué puede pensar’. También traería necesariamente a consideración otras características del sujeto liberal, pues hizo la movida crucial de distinguir entre el cuerpo orgánico [*enacted body*], presente en la carne [*in the flesh*] de un lado de la pantalla de la computadora, y el cuerpo representado [*represented body*], producido a través de los marcadores verbales y semióticos que lo constituyen en un ambiente electrónico. [...] Si distingues correctamente cuál es el hombre y cuál la mujer, estás, en efecto, reunificando los cuerpos orgánico y representado en una única identidad de género. [...] Lo que el test de Turing ‘prueba’ es que la superposición entre cuerpos orgánicos y representados no es más una inevitabilidad natural sino una producción contingente, mediada por una tecnología que se ha mezclado tanto con la producción de la identidad que ya no puede separarse significativamente del sujeto humano. Plantear la pregunta por ‘qué puede pensar’ inevitablemente cambia también, retroactivamente, los términos de ‘quién puede pensar’” (pp. xiii–xiv). Katherine Hayles, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1999. Traducción personal.

inteligencia y a partir de ahí denomine a tal o cual entidad como inteligente, el *test de Turing* permite que la atribución de inteligencia sea relativa a la efectividad de su simulacro.

Lo más sorprendente de este test no es el cambio de paradigma que representó o la crítica que hace a la noción científico-filosófica de la inteligencia, sino que llevado a cabo en modelos reales de IA, ésta pasa el *juego de la imitación*. En un experimento realizado en 2025,<sup>11</sup> se recreó el test con cuatro modelos de IA de forma que, tras una serie de preguntas, las personas encuestadas pudieran juzgar si estaban hablando con un ser humano o con una IA. Los resultados del experimento muestran que, en el caso de la IA más exitosa, GPT-4.5, hubo una tasa de éxito del 73%. Es decir, más de dos tercios de las personas afirmaron (probablemente no sin incertidumbre) que GPT-4.5 era un ser humano.

¿Qué pasaría si se ampliara el *test de Turing* de tal manera que no se limitara a la comunicación escrita, sino también a la comunicación verbal? Si en la primera versión era necesario juzgar la capacidad de la IA para escribir como un ser humano, en una versión en la que se realice el test a través de preguntas enunciadas verbalmente sería necesario juzgar la capacidad de la IA de hablar “humanamente”. Los factores a considerar se multiplican exponencialmente. Podría considerarse que sería más sencillo, pues las modulaciones en el tono, el uso de muletillas, las pausas, los acentos, las erratas, etc., serían pautas de juicio. La cuestión es que no es necesario proyectar este caso a futuro: los modelos de IA actuales que tienen funciones de voz (ChatGPT, por ejemplo) de hecho pasarían este test. Al hablar imitan la respiración, el acento, la modulación y demás aspectos que, dadas las condiciones del experimento, engañarían a cualquiera.

Vayamos incluso más lejos. ¿Qué pasaría si se desarrollara un cuerpo robótico físicamente capaz de imitar a la perfección todos los movimientos de un cuerpo humano, desde el movimiento de piernas y brazos hasta la moción del parpadeo, la respiración o la risa? Una vez más, los factores se complejizan y parecería que estamos más cerca de los robots de Isaac Asimov que de la realidad. Pero si se toma en consideración el avance en robótica que ha habido desde, por ejemplo, la robot Sofía hasta un animatrónico como Unitree H2, es evidente que la línea que separa la corporalidad humana de la robótica es cada vez más fina. No es exagerado imaginar un escenario en el que se logre la perfecta imitación robótica del cuerpo y el movimiento humano, de modo que en un test de Turing una IA corporizada<sup>12</sup> podría engañar al ser humano en toda su plenitud.

---

<sup>11</sup> Cameron R. Jones y Benjamin K. Bergen, “Large Language Models Pass the Turing Test” en arXiv, <https://arxiv.org/pdf/2503.23674> Consultado 08/III/2026.

<sup>12</sup> Planteo la cuestión: ¿es posible hablar de una IA corporizada o, incluso, encarnada? Dado el caso de que una IA pueda “habitar” un cuerpo (la fantasía del dualismo cartesiano: un *software* capaz de habitar un *hardware*), también podría experimentar el mundo sensorialmente, también habitaría el espacio y el tiempo, también se haría una historia, también formaría parte de una cultura. ¿Qué implicaciones tendría esto?

## Inteligencia performativa

Determinar que la IA es inteligente en función de su éxito en el *juego de la imitación* sería una conclusión apresurada. El propio Turing lo reconoce:

¿Podría ser que las máquinas realizaran algo que pudiera ser descrito como pensar, pero que es muy distinto de lo que un hombre hace? Esta objeción es muy sólida, pero al menos se puede decir que si, a pesar de todo, una máquina puede ser construida para jugar satisfactoriamente el juego de la imitación, no necesitamos preocuparnos por esta objeción.<sup>13</sup>

En sentido estricto, no nos es posible juzgar si la IA es inteligente o no, pues por principio la única inteligencia de la que podemos tener certeza es de la humana, aún cuando no podamos definirla conclusivamente. ¿Es legítimo entender una inteligencia “otra”, sea artificial o sea animal, de manera análoga a la inteligencia humana?, ¿es posible entender la inteligencia de la IA a través de conceptos aplicables al ser humano o ello constituye un error categorial? Lo importante no es si la IA es *de facto* inteligente, lo importante es que la IA está programada para actuar como si lo fuera y, desde el punto de vista del usuario, no hay ninguna diferencia entre su programación y su actuación. El simulacro de la IA es tan familiar con lo que reconocemos como un actuar inteligente que no podemos más que atribuirle a esa entidad inteligencia; no como una facultad estática, sino como una *performatividad* dinámica que se da en el actuar.

La inteligencia, en este sentido, es performativa. Retomo de modo laxo el concepto de *performatividad* de Judith Butler, quien “retraduce la idea lingüística de performatividad desde la idea de que quien hace, el hacedor, no pre-existe sino que se construye invariablemente en y a través de su hacer/acto”.<sup>14</sup> Para ella,

[...] dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción.<sup>15</sup>

Evidentemente, me separo de la perspectiva de género con la que Butler caracteriza la *performatividad*. Además, reconozco la clara limitación que existe al traducir tal concepto del posestructuralismo: al carecer de autoconciencia y de autonomía, la IA es incapaz de tener subjetividad y, por ende, es incapaz de ser reflexionada como un sujeto inmerso en estructuras discursivas, de poder, de género, etc.

---

<sup>13</sup> Alan Turing, *Maquinaria computacional e Inteligencia*, p. 2.

<sup>14</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No. 6, enero-junio, Bogotá, 2007, p. 65.

<sup>15</sup> Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 84.

Más que recuperar el concepto mismo, entiendo la *performatividad* de la inteligencia de manera análoga a la de género. Del mismo modo que no existe una esencia del género y, por ende, toda expresión de género no es más que una actuación, un *performance*, también la inteligencia carece de una esencia (no habría, por ponerlo en términos platónicos, una “idea de inteligencia”) y, por tanto, la atribución de inteligencia a cualquier entidad, en este caso la IA, dependerá de su capacidad de actuar inteligentemente. Siguiendo el posestructuralismo radical de Butler, hasta los elementos sexuales que normalmente se consideran naturales como, por ejemplo, el sexo biológico, son productos de una cultura y un lenguaje. La inteligencia, aunque tenga sus bases biológicas y “naturales”, también es un concepto construido cultural y lingüísticamente. Por ello, propongo pensar la inteligencia no como algo que es en sí mismo, sino como una actuación respecto a un modelo considerado inteligente de suyo, aunque este modelo de hecho sea inexistente. A esto llamo *inteligencia performativa*.

Cabe aclarar que al afirmar la *performatividad* de la inteligencia no sólo se está predicando de la IA, sino también de la inteligencia humana (y, secundariamente, de la inteligencia animal). El modelo original de inteligencia no es en modo alguno la inteligencia humana. No es que primero se tenga a la inteligencia humana como algo “natural” y a partir de ella la IA la imite; más bien, la inteligencia humana ya es en sí misma una actuación respecto a un modelo ideal inexistente (construido filosóficamente y científicamente, mas inexistente en la realidad) y la IA es una imitación de aquella actuación primitiva.

Así, la IA es una *inteligencia performativa*. Es inteligente en la medida en que pretende serlo y de hecho logra ser percibida como tal. Mientras que un ser humano esté convencido de la inteligencia de la IA, lo sea realmente o no, puede llamársele inteligente. ¿Esto implica, pues, que en términos intelectuales se borra la distancia entre el ser humano y la IA? En lo absoluto. Lo que el *test de Turing* demuestra no es la inteligencia de la IA, sino, más bien, la progresiva disolución entre el ser y el aparecer en relación con su inteligencia. Pero esta distancia entre el ser de uno y el ser de otro es irreductible: el ser humano no dejará de ser humano inclusive cuando el simulacro sea absoluto. El que la IA sea inteligente en función de su *performatividad*, no significa que se identifique con el ser humano, pues eso equivaldría a reducir al ser humano a su pura inteligencia. El ser humano, en tanto que realidad compuesta, es más que su mero pensar o juzgar, es también su querer, su amar, su sentir, su relacionarse. Una indagación acerca de la inteligencia de la IA no puede más que referir a una indagación sobre nuestra propia inteligencia, aún tan misteriosa.

## Fuentes documentales

- Alonso, Diana, "Ingeniería y filosofía dialogan sobre la Inteligencia Artificial" en ITESO, [https://www.iteso.mx/web/general/detalle?group\\_id=19935277](https://www.iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19935277) Consultado 08/III/2026.
- Ardila, Rubén, "Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?" en *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, Vol. 35, No. 134, 2011, pp. 97-103.
- Briones, Claudia, "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías" en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No. 6, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 55-83.
- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Encyclopaedia Herder, "Definición", <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Definici%C3%B3n> Consultado 08/III/2026.
- \_\_\_\_\_, "Razón pura", [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Raz%C3%B3n\\_pura](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Raz%C3%B3n_pura) Consultado 08/III/2026.
- Hayles, Katherine, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1999.
- Jones, Cameron R. y Bergen, Benjamin K., "Large Language Models Pass the Turing Test" en arXiv, <https://arxiv.org/pdf/2503.23674> Consultado 08/III/2026.
- Triglia, Adrián, Regader, Bertrand y García-Allen, Jonathan, *¿Qué es la inteligencia? Del CI a las inteligencias múltiples*, Salvat, Barcelona, 2019.
- Turing, Alan, *Maquinaria computacional e Inteligencia*, trad. Cristóbal Fuentes Barassi, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1950.

# Autoconsciencia en la Inteligencia Artificial

## *Self-Consciousness in Artificial Intelligence*

ERNESTO IZAR MARTÍNEZ\*

**Resumen.** Izar Martínez, Ernesto. *Autoconsciencia en la Inteligencia Artificial*. El presente texto es una exploración de la limitación epistemológica de las Inteligencias Artificiales. A partir del *cogito* cartesiano, se propone que éstas no pueden generar un pensamiento propio si no son capaces de cuestionar la información de la que son alimentadas. Después, con Hilary Putnam, se cuestiona si lo que dice la IA pudiera ser considerado como conocimiento, en tanto que no hay un contacto con el mundo sobre el cual basar dicho conocimiento. Finalmente, trato de concluir si una autoconsciencia sobre la cual generar conocimiento es posible en la IA. La reflexión final trata de poner en duda esa concepción de un futuro ficticio en el que la máquina será una cosa no tan distinta del humano.

**Abstract.** Izar Martínez, Ernesto. *Self-Consciousness in Artificial Intelligence*. *This text explores the epistemological limitation of Artificial Intelligences. Taking the Cartesian cogito as a starting point, it argues that these intelligences cannot generate their own thinking if they are not capable of questioning the information they are fed. Then, following Hilary Putnam, it questions whether what AI says can be considered knowledge, inasmuch as there is no contact with the world on which to base such knowledge. Finally, I try to conclude, briefly, whether self-consciousness on which to generate knowledge is possible in AI. The final reflection seeks to raise doubts about the conception of a fictional future where machines will be almost indistinguishable from humans.*

**Palabras clave:**  
Inteligencia Artificial, autoconsciencia, conocimiento, *cogito*

**Keywords:**  
Artificial Intelligence, self-consciousness, knowledge, *cogito*

Foto: Black\_Morion, Depositphotos



\* Estudiante del cuarto semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: ernesto.izar@iteso.mx

## La *Inteligencia* y su posible artificialidad

En los últimos años, parece imposible no girar la mirada hacia el rapidísimo avance de la Inteligencia Artificial (IA). Impresiona, a la vez que alarma, la facilidad que un modelo algorítmico tiene para generar razonamientos lógicos; impresiona aún más el hecho de que en ocasiones, al dialogar con una IA, da la impresión de que el interlocutor es una persona. La preocupación de que en un futuro la IA reemplazará toda actividad humana por su eficacia y vasto contenido es cada vez más fuerte. En efecto, los modelos de IA contienen toda la información que puede ser introducida en sus servidores; mucha más de la que un humano puede conocer en toda su vida. Sin embargo, vale la pena preguntarse si tal océano de información es, en realidad, conocimiento, o si sería mejor pensar en la IA como un motor de búsqueda no muy diferente de Google. En otras palabras, si la IA puede constituirse como un *ser pensante* y no sólo como algoritmo.

El problema de la inteligencia y la consciencia, evidentemente, no es nuevo en la filosofía. Tan revisado y estudiado a profundidad, parece un tema inagotable en tanto que, a fin de cuentas, da la impresión de que no hay una respuesta definitiva. En cierta medida, este artículo pretende señalar el problema de conceptualizar como *inteligencias* tecnologías generativas. Sin embargo, parece que eso que llamamos consciencia (y lo que ello signifique) es lo que separa al ser humano de otros animales: ¿cómo definir algo que en definitiva no es animal y que de cualquier modo parece capaz de generar conocimientos similares a los del ser humano?<sup>1</sup>

Permítaseme presentar una definición general de lo que es la IA como base de la cual partir. Esta definición, tan limitada y debatible como cualquier otra, no pretende cerrar la discusión sobre lo que la IA sea, sino sentar un piso común en el cual la entendamos; así pues, la Real Academia Española define *Inteligencia Artificial* como la “disciplina científica que se ocupa de crear programas informáticos que ejecutan operaciones comparables a las que realiza la mente humana, como el aprendizaje o el razonamiento lógico”.<sup>2</sup> A partir de esta generalísima definición podemos, ahora sí, discutir si es que la IA contiene esa *inteligencia* en un modo más complejo.

Además de esta definición enciclopédica, también me gustaría delimitar esos programas informáticos de los que la RAE habla: ChatGPT, Gemini, Copilot, entre otros más

---

<sup>1</sup> Considerando que el humano es en parte animal, pero se distancia de otros justamente por sus facultades intelectivas.

<sup>2</sup> Real Academia Española, “inteligencia artificial”, <https://dle.rae.es/inteligencia>. Consultado 16/II/2026.

que son ya inescapables. Más allá de discutir su historia y uso terminológico, que en los últimos años parece más una estrategia para presentar tecnologías de punta que sean más de punta que los de la competencia, la IA me intriga en tanto que concepto de *inteligencia*, pues, como dice José Ramón Casar Corredera, estos modelos en específico cuentan con “características indistinguibles de las que produciría un ser humano”.<sup>3</sup> Esto, cuando menos, suena alarmante por una razón: con el acelerado avance de estos modelos, parece que esa indistinguibilidad no tardará mucho en identificar totalmente al humano y la máquina. O, tal vez, esto ni siquiera sea posible por las razones que expondré más adelante.

Para este primer asentamiento de la discusión, abordaré desde René Descartes y sus *Meditaciones Metafísicas*<sup>4</sup> el concepto de la autoconsciencia y el *cogito*. Esto, con la intención de hacer de la autoconsciencia un elemento clave para la identidad y el reconocimiento del propio *ser*. Me atrevo a argumentar desde ahora que este reconocimiento del *ser* constituye la diferencia primordial entre animal, humano y máquina. Con todo, el ser autoconsciente le confiere al sujeto un anclaje primordial a la realidad. Así, por ejemplo, yo no puedo jamás dudar de que *soy algo* que piensa; por lo tanto, mi intención es preguntar qué es aquello que pueda asegurarle a la máquina que, en efecto, *es algo más* que datos e información algorítmica.

## La autoconsciencia en las Meditaciones Metafísicas de Descartes

Cuando Descartes se preguntaba si eso que concebía por realidad no era más que un sueño o una ilusión, en realidad se cuestionaba: ¿qué era lo que podía conocer?, ¿de qué estaba compuesto el conocimiento que él creía verdadero? O, mejor dicho, ¿cuál era la naturaleza de su propia inteligencia?, ¿cómo podía negar todo lo que le rodeaba? Y sin embargo, ¿le era imposible negarse a sí mismo?

Al poner en duda todo su entorno, Descartes reconoce que su conocimiento tiene un límite y, por tanto, no es perfecto. Si es capaz de poner algo en duda, es porque no hay un conocimiento del que pueda estar seguro. Podría incluso dudar de su propia existencia; mas este escepticismo siempre va acompañado de un enunciado del tipo “esto es una ilusión”. Es decir, aquello que conoce por los sentidos bien puede ser un engaño, y que “nada cierto hay en el mundo”.<sup>5</sup> Pero inmediatamente después de esto, Descartes se pregunta

---

<sup>3</sup> José Ramón Casar Corredera, “Inteligencia artificial generativa” en *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, Vol. 8, No. 3, Madrid, 2023, p. 476.

<sup>4</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK, Oviedo, 2005.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 142.

cómo es que genera tales pensamientos. Si nada cierto hay en el mundo, ¿también él es incierto? Se ha convencido de que lo corpóreo es, cuando menos, poco confiable; si este mundo corpóreo es accesible inmediatamente por lo sentidos, es lógico que se cuestione entonces sobre esa llave de entrada a la realidad. ¿Y qué podrá afirmar de sí mismo, si todo aquello que creía conocer resulta ya no tan confiable?: “ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; [...] ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy”.<sup>6</sup>

De aquí la famosa sentencia del *cogito, ergo sum*. El *cogito* funciona como anclaje a una realidad confusa y engañosa. Esta formulación de la autoconsciencia sirve para afirmar que, aunque se llegase a un escepticismo radical en el que nada es válido, no se podría negar uno a sí mismo. El mero enunciado de “yo no existo” ya supone un *yo* que niega su propia existencia; Hilary Putnam lo explica así: “Por ejemplo, ‘no existo’ se autorrefuta si soy yo (para cualquier ‘yo’) quien lo pienso. De modo que uno puede estar seguro de que existe con sólo pensar en ello”.<sup>7</sup> Más adelante volveré a este punto.

Con esta certeza que le otorga el *cogito*, la inteligencia humana se enfrenta al mundo como sabedora de que, si va a tener certeza de algo, es de sí misma. Entonces, la autoconsciencia es el primer conocimiento, el más cierto. Es así que el pensamiento reflexivo, ese que se piensa a sí mismo, le da al conocimiento una base más sólida; parece entonces que la inteligencia no es la diferencia específica de la humanidad para reconocerse distinta a los animales, sino, justamente, este autoconocimiento. Habrá que ver cómo se separa de la IA, si es que lo hace.

## Autoconocimiento y referencia

Si, al igual que varios pensadores en la historia de la filosofía, pensamos en el humano como un alma que se sirve de una masa de cuerpo para moverse por el mundo,<sup>8</sup> es fácil caer en el error de despreciar los sentidos como un medio engañoso para obtener conocimientos. Decíamos que la consciencia de sí es la certeza de que *somos*; sin embargo, es también importante tener una noción de lo corpóreo para crear conocimientos. Hilary Putnam, a quien ya había mencionado anteriormente, se opone a esta idea de que con la

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>7</sup> Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 21.

<sup>8</sup> Esto, por lo menos, a la hora de querer pensar y alcanzar verdades inmutables o de mayor valor que las cotidianas. Véase en Platón, por ejemplo: “[...] ¿no te parece que, por entero [...], la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma? [...] ¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?”. Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1988, p. 41 (*Fedón*, 64e–65a).

pura razón podríamos generar conocimiento. Él utiliza la imagen de *cerebros en cubetas* para ejemplificar esta superioridad de la razón sobre el cuerpo.

Los *cerebros en cubetas* son, tal como se oye, un cerebro sin cuerpo que, sin embargo, siente; o, mejor dicho, tiene conexiones nerviosas que le comunican algo similar a una sensación. Imaginemos entonces que, como dice Putnam, somos un cerebro en una cubeta. Si bien, no habría manera de estar seguros de que lo somos, Putnam afirma que, en efecto, no lo somos. Suena contradictorio, pero él explica que imaginando un mundo en el que las personas fueran *cerebros en cubetas* y “pueden pensar y ‘decir’ cualquier palabra que nosotros pensemos o digamos, no pueden ‘referirse’ a lo que nosotros nos referimos. En particular, no pueden decir o pensar que son cerebros en una cubeta (incluso pensando ‘somos cerebros en una cubeta’)”.<sup>9</sup>

Imaginemos ahora que la IA es esta especie de *cerebro en una cubeta*. No en el sentido de que sea sentiente (esto supone su propio problema), sino como este recinto de información inacabable que no deja de evolucionar y acumular conocimiento. Aquí juega un papel importantísimo la *referencia*.

Para entenderlo mejor, propongo el siguiente caso: si pidiera a cualquier modelo de IA que genere una imagen de un árbol o una manzana, no tendría problema en hacerlo. Si pidiera que la perfeccione o que cambie el estilo, la iluminación de la imagen, el color de las hojas, etc., lo haría. Sin embargo, argumenta Putnam, “es cierto que la máquina puede platicar maravillosamente acerca del paisaje de Nueva Inglaterra, por ejemplo. Pero si tuviese enfrente una manzana, una montaña o una vaca, no podría reconocerlas”.<sup>10</sup> Digamos, lo sensorial no es lo necesario para afirmar que hay inteligencia, sino el que haya una *referencia* a ese mundo exterior. Putnam hace hincapié en la *referencia*. Si estos *cerebros en una cubeta* (la IA) nos hablan de un árbol, podrá describirlo con el mayor detalle posible y con una precisión que nos ayude a imaginar un árbol real. Esto de lo que nos habla la máquina ¿a qué está referido? Uno podría decir que a los árboles, por supuesto. Pero esto lo hacemos en tanto que tenemos un conocimiento previo de lo que es un árbol y al escuchar la palabra la unimos con esa imagen. La IA no refiere a nada más que a lo que se le ha configurado a identificar como *árbol*. Putnam se pregunta: “[...] cuando sus verbalizaciones contienen la palabra ‘árbol’, ¿se refieren realmente a árboles? De forma más general: ¿acaso pueden referirse a objetos *externos*? (Como algo opuesto a los objetos que aparecen en la imagen producida por la maquinaria automática, por ejemplo)”.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Hilary Putnam, “Cerebros en una cubeta”..., p. 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 25.

Así, Putnam argumenta en favor de una unión mente–cuerpo que posibilita el conocimiento. No se trata tan sólo de una teoría empirista, sino que, en el fondo, los conceptos generados por la razón no sirven de nada si no se sintetizan con una imagen traída por los sentidos, tal como lo dice Putnam con el concepto *árbol* y el objeto exterior *árbol*.

En términos muy generales, como lo pone Casar Corredera, la IA recibe información de manera supervisada o no supervisada:

Esto [el aprendizaje supervisado] implica tener clasificados previa y correctamente los datos y tener ‘anotadas’ previamente las respuestas. El aprendizaje no supervisado, por el contrario, comprende un conjunto de técnicas que permiten a la arquitectura aprender, sin referencia expresa previa de qué es correcto y qué no, es decir, directamente de los datos disponibles, sin un supervisor expreso.<sup>12</sup>

Más aún, el *conocimiento* que la IA comunica no es un conocimiento nuevo o propio, como Mariana Méndez–Gallardo explica: “las máquinas obtienen ‘conocimiento’ a través de los seres humanos que codifican e insertan manualmente información, pero no son capaces de leer y escuchar sin supervisión alguna”.<sup>13</sup>

Lo que me interesa denotar aquí es que la IA tiene predispuestos los datos que manejará más adelante; por lo tanto, ya sea que le pregunte qué es un árbol, o cualquier otra pregunta con más complejidad, la IA responderá conforme a aquello que se le ha alimentado en forma de *árbol*.

Esto quiere decir que la IA no puede cuestionar si lo que considera como *conocimiento* (aquellos códigos de información insertados manualmente) es, de hecho, verdadero. No puede preguntarse si está en un sueño o si el genio maligno está jugando con su mente, como hizo Descartes; tampoco puede, como propone Putnam, imaginar que es un *cerebro en una cubeta* y hacer el ejercicio para demostrar que, en efecto, no lo es. No puede, a menos que genere una autoconsciencia. Y hay que preguntarse, ¿es posible que lo haga en algún punto?

## La autoconsciencia en la IA

Vuelvo ahora al *cogito* de Descartes. La certeza de que *yo soy* es suficiente para que ese *yo* pueda navegar por la incertidumbre del mundo. Digamos que, independientemente de lo que las cosas externas sean, siempre *soy yo* el más “real” entre ellas, y ellas siempre son en relación con el *yo*.

---

<sup>12</sup> José Ramón Casar Corredera, “Inteligencia artificial...”, p. 479.

<sup>13</sup> Mariana Méndez–Gallardo, “La IA desde un pensamiento creativo, simbólico y humanista” en *Christus: revista de teología ciencias humanas y pastoral*, año 31, No. 846, Tlaquepaque, julio de 2024, pp. 10–14, p. 13.

¿Por qué digo esto? Porque la IA, al no diferenciar entre un *árbol*, una *pintura de un árbol* y un *yo*, no puede tener esa concepción de las cosas en torno a sí misma. Me explico: cuando recibe el concepto de *árbol* en sus procesos de alimentación, los recibe pasivamente. Es decir, no puede ni tiene jamás la oportunidad de redefinirse el concepto de *árbol*. Si no puede ni siquiera poner en duda el concepto más superficial y externo, no podrá enterarse, al modo cartesiano, de que *ella misma* es quien duda y refuta los datos que recibe. No logra esa interioridad del *cogito* que es consciente de que *yo dudo*. Así, no es consciente, ni siquiera de que existe. Pues, aunque se le diera el comando de decir “yo existo”, no hay esa interiorización del pensamiento que se sabe existente.

Pero incluso el *cogito* depende de algo más que de sí mismo. No se basta a sí mismo para existir, pues entonces habría que preguntar cómo es que en primer lugar duda; en pocas palabras: ¿qué ha hecho tal inteligencia para distanciarse de otros seres?, ¿cómo es que logra hacer funciones más complejas que un mero procesamiento de información? Así pues, este *ser pensante* se constituye sólo a partir de un trascendente. “Hallar en el pensamiento el ser, sólo es posible si el pensamiento que piensa se identifica con el ser (es el caso del Absoluto) o si el ser ha sido puesto antes, por el Absoluto, en el pensamiento que piensa”.<sup>14</sup>

## Conclusión

A modo de conclusión, me gustaría aclarar que este trabajo es tan sólo un primer esbozo de lo que, espero, pueda resultar en una investigación mucho más extensa y elaborada. La discusión no acaba aquí y está lejos de hacerlo; al contrario, parece que con la inserción de la IA en toda herramienta tecnológica, el problema no hace más que acrecentarse. Lo que me importa señalar aquí es la distinción que parece irse borrando progresivamente entre el humano y la máquina o la invención. Si es posible que se borre por completo, o si pasará en un futuro, no tengo cómo saberlo. Sí creo, sin embargo, que, mientras no se dé esta “iluminación” por la cual la IA pueda cuestionarse la realidad, es altamente improbable. Pienso, por ejemplo, en *Blade Runner*, de Ridley Scott. En la película, los replicantes (ciborgs), en su mayoría, ignoran que son ciborgs. Viven creyendo que son humanos, y que los recuerdos que almacenan son vivencias pasadas. No creen, ni por un segundo, que tales recuerdos son datos que les fueron alimentados antes de “nacer”. Sin embargo, sí tienen esta capacidad de cuestionarse si, en efecto, esa realidad que creen verídica es cierta. Pero no es hasta que ocurre ese primer cuestionamiento cuando realmente se dan cuenta de su existencia como robots, y no como humanos.

---

<sup>14</sup> Juan Pegueroles, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor, Barcelona, 1972, p. 45.

La IA, en algún futuro, podría llegar a un nivel de sofisticación tal que no se pueda diferenciar de un ser humano en tanto que genere razonamientos y respuestas intelectualmente competentes. ¿Es posible esto?, ¿puede entonces ocurrir esa primera duda que despierte a la IA como *ser pensante*? Pues, no es lo mismo que una IA procese un texto que diga “yo dudo”, a que verdaderamente dude de su existencia. Ciertamente, la respuesta no está muy clara; sobre todo porque, como vimos, este “chispazo” de consciencia parece proceder de algo trascendente al humano. Quizá tan sólo nos queda esperar a ese milagro en el que la IA pueda constituirse como un *ser pensante* que se cuestiona a sí mismo como ser; ese “chispazo” que alguna vez tuvo también el ser humano y que, en el presente, está tratando de replicar.

## Fuentes documentales

Casar Corredera, José Ramón, “Inteligencia artificial generativa” en *Anales de la Real Academia de Doctores de España*, Vol. 8, No. 3, Madrid, 2023, pp. 475–489.

Castañeda Vargas, Fredy Humberto, “La unión e interacción entre el alma y el cuerpo, y su posible inteligibilidad en Descartes” en *Xipe totek*, ITESO, año 33, Vol. II, No. 122, Tlaquepaque, enero de 2025, pp. 105–130.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, KRK, Oviedo, 2005.

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

Méndez-Gallardo, Mariana, “La IA desde un pensamiento creativo, simbólico y humanista” en *Christus: revista de teología, ciencias humanas y pastoral*, ITESO, año 31, No. 846, Tlaquepaque, julio de 2024, pp. 10–14.

Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.

Platón, *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 1988.

Putnam, Hilary, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 2006.

Real Academia Española, “inteligencia artificial”, <https://dle.rae.es/inteligencia> Consultado 16/II/2026.

# La noología de Xavier Zubiri y la IA: un análisis sobre la “inteligencia artificial” desde el proceso de intelección sentiente

## *Xavier Zubiri's Noology and AI: An Analysis of "Artificial Intelligence" from the Process of Sentient Intellection*

RICARDO MONTEMAYOR RUESGA\*

**Resumen.** Montemayor Ruesga, Ricardo. *La noología de Xavier Zubiri y la IA: un análisis sobre la “inteligencia artificial” desde el proceso de intelección sentiente* analiza críticamente la noción de inteligencia empleada en la “inteligencia artificial” a la luz del acto de intelección sentiente. Para ello, se realiza una exposición de la estructura y los momentos que constituyen el entender, así como una descripción de la impresión de realidad como lo específicamente propio de la inteligencia. Frente a la *sustantivación de la conciencia* como facultad se reivindica la propuesta zubiriana, la cual opta por enfocar el análisis en el acto mismo de intelección, que consiste en aprehender contenidos en el sentir desde la formalidad de realidad. Finalmente, se reivindica la complejidad en el sentir intelectual y la irreducibilidad de los contenidos a ser determinados únicamente como *logos*, en el problema que Zubiri describe como la *logificación de la inteligencia* bajo el modelo de la inteligencia concipiente.

**Abstract.** Montemayor Ruesga, Ricardo. Xavier Zubiri's Noology and AI: An Analysis of "Artificial Intelligence" from the Process of Sentient Intellection. *This article takes a critical look at the notion of intelligence used in "artificial intelligence" in the light of the act of sentient intellection. For this, the structure and moments constituting the act of understanding are presented, along with a description of the impression of reality as that which is specifically intrinsic to intelligence. In the face of the substantiation of consciousness as a human capacity, the article argues in favor of Zubiri's proposal, which opts for focusing the analysis on the act of intellection itself, which consists of apprehending sensed content from the formality of reality. Finally, the complexity of intellectual sensing is affirmed, as well as the irreducibility of content to be determined exclusively as logos, the problem that Zubiri describes as the logification of intelligence under the model of concipient intelligence.*

**Palabras clave:**  
inteligencia,  
Inteligencia Artificial, noología,  
aprehensión primordial de realidad.

**Keywords:**  
*intelligence, Artificial Intelligence, noology, primordial apprehension of reality.*

Foto: fluenta, Depositphotos

\* Estudiante del octavo semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: ricardo.montemayor@iteso.mx



## Introducción

La cuestión sobre la inteligencia se ha caracterizado por ser un problema de gran relevancia para la reflexión filosófica, ya sea por el carácter último al cual conducen las investigaciones sobre la configuración estructural de los seres vivos (dimensión óptica), por los límites y las condiciones de posibilidad que constituyen al acto de conocer (dimensión epistemológica), así como el enfrentamiento de aquel que entiende con lo distinto, al llevarse a cabo en un contexto relacional (dimensión ética-relacional). El acto de intelección, con la complejidad que lo distingue, ofrece la posibilidad de un conocimiento sistemático sobre los fenómenos que ocurren en la experiencia.

Aristóteles, en el libro primero de la *Metafísica*, sitúa a la admiración frente a los fenómenos naturales como principio de conocimiento. El acto de enfrentarse a lo distinto y experimentar perplejidad en ello plantea novedad en la experiencia, la cual se torna abierta a explorar lo que el fenómeno pueda suscitar en el propio sentir, así como la posibilidad de escudriñar la estructura constitutiva del fenómeno que se impone. Del siguiente modo lo plantea el pensador estagirita:

[...] los seres humanos —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar<sup>1</sup> al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe.<sup>2</sup>

Al situar la reflexión en el horizonte de la modernidad tardía,<sup>3</sup> con el exponencial desarrollo de las tecnologías de la información, aunado a la exigencia de productividad y eficiencia que emanan del modo de producción capitalista, el concepto de inteligencia se ha centrado en la acumulación y sistematización de datos para la resolución de situaciones complejas con recursos limitados y de un modo eficaz.<sup>4</sup> Esto se vuelve más evidente aún con la

---

<sup>1</sup> En la metafísica aristotélica, la θεωρία o actividad contemplativa alude a la forma más pura y suprema de praxis. En ella se captan las primeras causas y principios en el ensamblaje de la φύσις. Es la ciencia libre y especulativa, porque se busca por sí misma, más que por alguna utilidad.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, p. 76.

<sup>3</sup> Periodo que se distingue por su fuerte dinamismo, incertidumbre e inestabilidad, tanto en las estructuras como en las instituciones de la sociedad. La digitalización, la globalización y las catástrofes climáticas son algunas de las coyunturas que lo atraviesan.

<sup>4</sup> Ricardo Andrade, "Problemas filosóficos de la inteligencia artificial general: ontología, conflictos ético-políticos y astrobiología" en *Argumentos de Razón Técnica*, Universidad de Sevilla, No. 26, 2023, pp. 275–302.

aparición de dispositivos electrónicos llamados “inteligentes”, en los cuales ese carácter se reduce a la capacidad de responder automáticamente mediante algoritmos frente a problemas técnicos y prácticos, sin que se generen nuevas interrogantes sobre los fenómenos tras un acto de perplejidad ante ellos. Frente a la admiración (θαυμάζειν) que plantea Aristóteles como principio de conocimiento, la inteligencia en las sociedades tecnológicas se *queda* en lo operativo–funcional para solventar las necesidades de la vida práctica o garantizar la eficiencia en un proceso productivo.

Xavier Zubiri, filósofo español del siglo XX, desarrolla en su obra *Inteligencia sentiente* un análisis sobre el proceso de intelección y los momentos que lo constituyen, así como una descripción de la formalidad impresiva, por la cual los contenidos *quedan* en el propio sentir. La novedad que Zubiri aporta en su sistema de pensamiento consiste en la reivindicación del proceso sentiente que constituye a la inteligencia, en la cual el aprehensor se enfrenta a los contenidos en el sentir desde su propia configuración física.

Para este autor, el entender y el sentir no forman procesos separados, sino que son dos momentos de un mismo proceso: *intelección sentiente*. Frente a la tradición filosófica occidental, la cual le otorga preponderancia al razonamiento conceptual sobre el proceso sentiente, la propuesta zubiriana representa un innovador punto de inflexión y una radical profundización en el estudio sobre la inteligencia, integrando aportes interdisciplinarios para lograr un análisis mucho más amplio y detallado sobre la estructura y los momentos que constituyen el entender.

En el presente texto pretendo problematizar la noción de IA a la luz de la *intelección sentiente* desarrollada por Xavier Zubiri. Para ello, expondré el modelo sobre el cual se monta la inteligencia que configura a la IA, mostrando así sus límites e implicaciones para su estudio desde la propuesta noológica zubiriana —aprehensión primordial de realidad. Por otra parte, describiré los momentos que configuran la estructura del acto de intelección sentiente. Más adelante, profundizaré en la estructura para el procesamiento de datos empleada en los algoritmos de la IA poniendo en evidencia la relación que tienen con el modelo de la inteligencia conceptual, el cual *logifica* el acto de intelección. Finalmente, reivindicaré la complejidad del acto de intelección como aprehensión de contenidos en el sentir en tanto que reales, lo cual resulta irreductible a su función judicial desde el razonamiento lógico.

## **Estructura y funcionamiento en la IA: el modelo sobre inteligencia**

La caracterización de la inteligencia se monta desde varios supuestos, teniendo a los procesos mentales y el comportamiento del ser humano como su punto de referencia. El primer supuesto consiste en la capacidad operativa–funcional para la resolución de problemas, la

asimilación y la creación de nuevo conocimiento.<sup>5</sup> Para llevarlo a cabo, el humano es capaz de “comprender, conocer, poder relacionar las percepciones sensoriales para abastecer y asociar conceptos”.<sup>6</sup> Otro de los supuestos que distinguen a la inteligencia estriba en el carácter autónomo con el cual actúa el sujeto, así como la “rapidez y calidad” que emplea en la resolución de problemas teóricos y prácticos.

La inteligencia artificial, por su parte, está diseñada con la finalidad de emular el modo en el cual el ser humano piensa y actúa, utilizando a la racionalidad como la estructura formal de la inteligencia, de acuerdo con Russell y Norvig.<sup>7</sup> El carácter racional en las actividades y el pensamiento humano consiste en regirse bajo principios lógicos, es decir, “empleando un sistema de silogismos para razonar adecuadamente, con el cual se pueden generar conclusiones mecánicamente a partir de ciertas premisas”.<sup>8</sup> El comportamiento racional se configura desde el cálculo utilitarista, el cual está configurado por criterios como la eficacia y eficiencia en sus actividades, buscando maximizar los beneficios reduciendo el costo.

La estructura que constituye al razonamiento lógico está integrada por relaciones y funciones entre los conceptos, las cuales, al aplicarse a los objetos de la experiencia pueden generar conclusiones. Éste es un modelo mecánico sobre el conocimiento, el cual se fundamenta bajo el supuesto de que los agentes racionales y los objetos se rigen a partir de ciertas leyes. Las matemáticas, por ejemplo, son una ciencia formal que se configura a partir de patrones y principios, cuyas conclusiones tienen un carácter universal y necesario. En la IA los patrones matemáticos y los principios lógicos, con la precisión y el orden que las constituyen, son criterios de validez para el razonamiento: se introducen ciertas premisas como verdaderas o falsas, de las cuales se obtienen conclusiones por medio de algoritmos. A estos algoritmos que posibilitan la ejecución de tareas se les denomina *inputs*, puesto que son introducidos y diseñados por los programadores.

Al simular la estructura y momentos del razonamiento lógico en los procesos mentales del ser humano la IA organiza y estructura los datos, los cuales le permiten ejecutar tareas y procesar información con los criterios que le sean solicitados. Sin embargo, la génesis de esos datos en el proceso de conocimiento alude a una anterioridad radical, en la cual se describe la estructura y el comportamiento de los fenómenos que han sido percibidos sensorialmente por el sujeto cognoscente en un proceso de abstracción. Por tanto, la

---

<sup>5</sup> Bernarda Sevillano, “Inteligencia humana. Un acercamiento teórico desde dimensiones filosóficas y psicológicas” en *Revista Información Científica*, Vol. 91, No. 3, 2015, p. 583.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> Stuart Russell y Peter Norvig, *Artificial Intelligence: a Modern Approach*, Pearson, Hoboken, 2021, p. 31.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 41.

complejidad de la inteligencia humana resulta irreductible estrictamente a los momentos del razonamiento lógico, puesto que en el enfrentamiento con los fenómenos en la facultad de la sensibilidad es precisamente donde acontece la novedad en el conocimiento, por las propiedades de la cosa que son percibidas sensorialmente.

El modo en que la IA simula las percepciones sensoriales del ser humano está integrado en su *hardware* por sensores artificiales que identifican los cambios en las condiciones del ambiente, para posteriormente transformarla en datos. Ejemplo de ello es lo que ocurre en disciplinas como la meteorología, la biología o la astrofísica, por decir solo algunas, en las cuales los instrumentos tecnológicos tienen la función de enfrentarse a los eventos naturales, analizar su comportamiento y transformar la actividad de los sensores en información para que sea transmitida en un flujo de datos.

Un agente humano posee ojos, oídos y otros órganos como sensores, y manos, piernas, tracto vocal, etc., como actuadores. Un agente robótico podría tener cámaras y telémetros infrarrojos como sensores y diversos motores como actuadores. Un agente de software recibe el contenido de archivos, paquetes de red e información del usuario (teclado, ratón, pantalla táctil, voz) como entradas sensoriales, y actúa sobre el entorno escribiendo archivos, enviando paquetes de red y mostrando información o generando sonidos.<sup>9</sup>

Tal y como plantean Russell y Norvig respecto de la estructura que configura al dispositivo tecnológico, el *software* o sistema operativo está diseñado para recibir la actividad del *hardware* y convertirla en datos a través de un lenguaje computacional. Como resultado de ello, se pueden generar predicciones e interpretar los cambios de variables en determinadas situaciones para ejecutar las tareas que son asignadas, haciendo uso de algoritmos configurados a partir del razonamiento lógico.

No obstante, un aspecto que resulta problemático en el modelo de inteligencia humana que emula la IA consiste en reducir la actividad de la inteligencia humana únicamente a los criterios y las funciones de la racionalidad lógica frente a la complejidad del acto de intelección, que considera fundamental el proceso sentiente en la inteligencia. De este modo, al privilegiar el *logos* respecto de los contenidos que se imponen en el sentir, se pierden de vista cuestiones como las afecciones físicas en la corporalidad, la modificación del tono vital que se experimenta en el proceso de conocimiento, así como las reacciones físicas que también están presentes al momento de inteligir.

Al equiparar inteligencia con racionalidad lógica los criterios de inteligibilidad de los fenómenos se tornan abstractos, privilegiando los juicios y las ideas respecto de la multiplicidad

---

<sup>9</sup> Stuart Russell y Peter Norvig, *Artificial Intelligence...*, 2021, p. 96.

de contenidos que se imponen por el fenómeno en el propio sentir, aun cuando los conceptos que se obtienen tienen su origen en el proceso sentiente. Las matemáticas y las ciencias formales adquieren mayor rigor por su precisión y universalidad en las categorías y conceptos que las constituyen, mientras que los contenidos del proceso sentiente se consideran inferiores al experimentar los fenómenos bajo una multiplicidad de sensaciones. Esto les plantea una dificultad para regirse en criterios de universalidad y necesidad.

Como se planteaba en la introducción, el acto de perplejidad y asombro frente a los fenómenos naturales es, de acuerdo con Aristóteles en su *Metafísica*, el origen en el proceso de conocimiento humano. Pero este acto de la inteligencia humana surge al adoptar una actitud de apertura a examinar la estructura del otro, con las propias notas que lo constituyen, lo cual involucra dimensiones como la *estimulidad*, el sentimiento y la voluntad. La admiración frente a los fenómenos es radicalmente previa a su conceptualización e irreductible a un mero proceso lógico, puesto que abarca dimensiones y momentos del proceso sentiente, como la suscitación que le provoca el fenómeno ante el cual se admira y la modificación que ocurre en el tono vital. Es un momento de alteridad que plantea diferencias y modifica el propio sentir, imponiendo lo que el fenómeno constituye por medio de la afección.

En el siguiente apartado expondré el problema de la sustantivación de los actos de conciencia o *darse-cuenta*, en el cual la inteligencia se determina como una facultad superior que sintetiza y ordena conceptualmente los datos, más que por el acto de enfrentarse a los contenidos en el sentir mismo. Además, describiré el modo en que son captados los contenidos en el sentir, planteando diferencia y novedad en el proceso sentiente. Para ello describiré la formalidad específica por la cual se *quedan* en aquel que se enfrenta a ellos.

## **El problema de la inteligencia como facultad: la sustantivación del darse-cuenta**

Para Zubiri, la tradición filosófica occidental le ha brindado primacía al estudio de la inteligencia como facultad, más que al acto de conocimiento por sí mismo, es decir, a la *intelección*.<sup>10</sup> En el horizonte de la modernidad Zubiri destaca la recuperación del acto de conocimiento, así como el análisis de sus estructuras constitutivas respecto de la filosofía clásica y medieval, las cuales habían situado las investigaciones sobre la inteligencia (*intellectus*) en un plano metafísico y trascendente.

---

<sup>10</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p. 20.

René Descartes elabora un análisis sobre el *cogitare* del *ego* por medio de la duda como método y la apodicticidad como criterio epistemológico.<sup>11</sup> Este pensador afirma que el aspecto indubitabile para todo acto de conocimiento es el *cogito* que se funda en la facultad cognoscitiva del *ego*. Más adelante, Husserl, en su fenomenología trascendental,<sup>12</sup> recupera algunos postulados del pensamiento cartesiano y logra desarrollar una ciencia descriptiva sobre los distintos modos en que los fenómenos aparecen intencionalmente en la conciencia del *ego trascendental* como vivencias, empleando los métodos de la reducción fenomenológica, eidética y trascendental.

Sin embargo, estas dos propuestas parten del supuesto de que la intelección se monta sobre una facultad cognoscitiva superior que sintetiza y ordena a través de ideas la multiplicidad sensible, por lo cual, el análisis sobre el acto mismo de conocer *queda* ligado a ser estudio *de* la conciencia. Zubiri toma distancia de este modelo, problematizando la noción de conciencia (*psykhé*), la cual *queda* sustantivada, es decir, como si fuese una facultad independiente. Así lo plantea este autor: “La conciencia no tiene sustantividad alguna y, por tanto, no puede ejecutar actos. Conciencia no es sino la sustantivación del ‘darse cuenta’ mismo. Pero lo único que tenemos como hecho no es ‘el’ darse cuenta o ‘la’ conciencia, sino los actos conscientes de índole muy diversa”.<sup>13</sup>

En el estudio de la inteligencia, el filósofo español se orientará por centrarse en el acto de intelección mismo, más que en el análisis de una super-facultad que lo ejecuta. Al estudio sobre el acto de intelección, con la estructura y momentos que lo constituyen, a diferencia de corrientes epistemológicas como el idealismo trascendental, el empirismo o el racionalismo, Zubiri lo denomina *noología*. Esta disciplina se configura a partir del *nous*, el cual refiere a la forma más elevada de conocer, un acto en el que se capta la constitución última de las cosas.

Para Zubiri, el modo que tienen los contenidos de *hacerse presentes* es desde una anterioridad radical al acto mismo de intelección y que ocurre en el proceso sentiente. Es decir, el inteligir alude a un *dar-cuenta-de* algo que se *me* presenta con anterioridad radical (*prius*) y se impone con independencia respecto de mí en el propio sentir. La intelección no es vacía, sino determinada, y esto se hace presente en el momento del *de* como aquella cosa que se está conociendo sentientemente a través del acto de intelección; ésa es precisamente su intencionalidad. El filósofo español ha optado por el nombre de *aprehensión* para describir el proceso de enfrentamiento a los contenidos que se imponen, de forma primaria, en el sentir.

---

<sup>11</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 22.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 277 (§ 84).

<sup>13</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 21.

El acto de aprehensión de contenidos depende de la formalidad específica del aprehensor, es decir, de la estructura física que lo constituye, con la cual se enfrenta a los contenidos en su sentir y *quedan* en éste. A esta estructura formal que constituye a cada aprehensor Zubiri le denomina *formalidad impresiva*. El original planteamiento de este autor consiste en describir a la formalización de los contenidos en la impresión como un proceso que ocurre en el sentir mismo por lo que la cosa impone, más que en una facultad superior que distinga los contenidos.

El filósofo español señala que la filosofía occidental se ha caracterizado por privilegiar el análisis de los procesos mentales, utilizando al *logos predicativo* en la inteligencia, cuando en realidad el acto de intelección es mucho más complejo e irreductible al juicio lógico, reivindicando al proceso sentiente que también está implicado. En la propuesta de la intelección sentiente, al estudiar el proceso de aprehensión se retoma la configuración física del aprehensor en su enfrentamiento con los contenidos sentidos como punto de partida para el acto de conocer. La estructura, los momentos y el peculiar tipo de aprehensión que constituye el inteligir serán objeto del siguiente apartado.

## **El proceso de intelección sentiente: la aprehensión primordial de realidad**

Como se planteó en el apartado anterior, Zubiri aborda el problema de la inteligencia desde el acto mismo de aprehensión de contenidos, más allá de su consideración exclusiva como una facultad que realiza operaciones mentales que se representan a través de ideas y conceptos. Sin embargo, la aprehensión puede variar modalmente de acuerdo con la formalidad del aprehensor. En el caso de los animales, los contenidos sentidos que son formalizados como estímulos se le presentan al aprehensor como signo de una determinada respuesta, mientras que en el humano se lleva a cabo de un modo diferente. En el sentir humano, los contenidos sentidos no *quedan* formalizados como signos bajo el esquema estímulo-respuesta, sino que *quedan* como *notas-de* una cierta realidad. El color, el sonido, la temperatura, el aroma, entre otras notas, se captan como *de-suyo* a la cosa sentida, es decir, afectan al humano de forma real. Esas notas no son captadas de un modo aislado, sino como una constelación de notas, cada una con autonomía respecto de las demás, pero unidas sistemáticamente por la cosa que se está imponiendo. A esto, Zubiri le denomina *sustantividad*.

La *formalidad de realidad*, de acuerdo con Zubiri, alude a la aprehensión de las notas como *de-suyo (suidad)* de la cosa, a diferencia del mero sentir o formalidad de *estimulidad*. A pesar de que el humano comparte el mismo proceso sentiente con los demás animales —suscitación, modificación tónica, respuesta—, su peculiaridad consiste en que los contenidos *quedan* como realidades por la formalidad que lo constituye: el humano es un *animal de realidades*. Su enfrentamiento con las cosas consiste en una *aprehensión de realidades*.

Las realidades que se aprehenden intelectivamente en la impresión se presentan en los siguientes modos: presentación eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición e intimidad.<sup>14</sup> La configuración que tiene la cosa que se impone ante *mí* es, para Zubiri, su *éidos*. Al ser aprehendida la cosa se presenta como *notificante* por el sonido que se capta, *rastro* por su olor, *fruitable* por el gusto, es decir, *de-gustada* por el aprehensor. Por otro lado, la *nuda realidad* alude al contacto y presión en la formalidad impresiva. Kinestésicamente, la realidad se presenta en una dirección, como *hacia*. Es *temperante* por el calor o frío y *afectante* por el dolor o placer que se capta en la *impresión de realidad*. Al aprehender la cosa como centrada, adquiere una *posición*. Finalmente, de forma *cenestésica*, el aprehensor posee sensibilidad interna o visceral que está implicada en el proceso de aprehensión intelectual, a esto le denomina Zubiri el momento del *mí* o *intimidad*.

Los contenidos que son aprehendidos según una determinada formalidad por parte del aprehensor tienen un modo específico de *quedar* o *estar presentes*. Es lo que Zubiri denomina *actualidad*. Éste es un momento físico que ocurre en el proceso de aprehensión.<sup>15</sup> En la formalidad del humano, la cosa *queda* actualizada como realidad. Se *hace presente* impresivamente en el proceso sentiente.

El proceso de aprehensión de realidad —formalidad del *de-suyo*— modula los tres momentos que configuran la impresión de los contenidos en el sentir: afección, alteridad y fuerza de imposición. El humano no solamente siente las notas de la cosa que se le impone, sino que *se siente* afectado y se enfrenta a ellas de un modo real. En el caso del frío, por decir tan sólo un ejemplo, el humano no solamente siente el frío, sino que aprehende su propia realidad modificada tónicamente por esa otra realidad que se le impone como fría.

Por tanto, Zubiri justifica que lo propio de la inteligencia consiste en el acto de aprehensión de realidades en tanto que son reales por la propia formalidad. Esto es lo que el pensador español denomina *aprehensión primordial de realidad*. Más que una relación *noesis-noema* como ocurre en la fenomenología trascendental de Husserl, la cual remite a las vivencias intencionales desde aquella facultad que ejecuta los procesos mentales, la *aprehensión primordial de realidad* es el acto más radical de aprehensión de los contenidos, al describir el carácter real que los constituye en el proceso de aprehensión.

Aprehender algo como real es el acto elemental de la inteligencia. Todo otro acto intelectual está constitutiva y esencialmente fundado en el acto de aprehensión de lo real como real. Todo acto intelectual, tal como el idear, el concebir, el juzgar, etc., son maneras de aprehender la

---

<sup>14</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 103.

<sup>15</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 14.

realidad. Así, concebir es concebir como fuera a ser lo real; juzgar es afirmar cómo la cosa es en realidad, etc... Por tanto, la aprehensión de realidad es el acto exclusivo, elemental, radical y primario del inteligir; es decir, la aprehensión de realidad es lo que constituye lo propio del inteligir.<sup>16</sup>

Si el momento del inteligir en el proceso de intelección sentiente alude a la aprehensión impresiva de contenidos por su carácter *real*, ¿está considerada la alteridad con los contenidos sentidos en el razonamiento lógico que emplea la IA? ¿Los artefactos tecnológicos pueden ser diseñados para emular completamente la complejidad en el proceso sentiente humano? ¿Cómo está configurada su formalidad para la aprehensión impresiva de los contenidos? Estas cuestiones serán esbozadas en el siguiente apartado, con el objetivo de esclarecer la estructura de intelección empleada en la IA, así como la de aquellos contenidos que son aprehendidos.

## **Logificación de la intelección: la inteligencia concipiente**

De acuerdo con lo expuesto en el primer apartado de este texto, la propuesta noológica zubiriana se distingue del modelo sobre la inteligencia que sustantiva el entendimiento o la conciencia como una facultad, como ocurre en Kant o Husserl, y el cual pretende emular la IA: una facultad artificial del entendimiento. En la descripción sobre la actividad del entendimiento, el conocer por medio de juicios lógicos se pone en evidencia un problema que Zubiri denomina *logificación de la intelección*.

Tal y como se expuso con anterioridad, en el acto de inteligir no existen dos facultades independientes —entendimiento y sensibilidad— que lleven a cabo sus propios actos, sino que es un solo acto de *intelección sentiente* que ocurre en la *impresión de realidad*. En la aprehensión de contenidos desde el sentir, el enfrentamiento con las cosas como reales es específicamente lo propio del inteligir. Captar lo real en tanto que *real* ocurre *en* el mismo proceso sentiente, en oposición a cualquier dualismo que jerarquice los momentos en el proceso de conocimiento. Así lo expresa el filósofo español:

La intelección no es intelección “de” lo sensible, sino que es intelección “en” el sentir mismo. Entonces, el sentir es inteligir: es *sentir intelectual*. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este otro modo se refiere a la formalidad de lo sentido. Inteligencia es aprehensión misma de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 78.

<sup>17</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, p. 84.

La reducción del acto de intelección al análisis y sistematización de información de un modo eficaz se cimenta en el modelo que Zubiri describe como *inteligencia concipiente*. Bajo esta perspectiva, el inteligir consiste en conceptuar lo dado por los sentidos a la inteligencia, como aquella facultad que recibe lo sensible para procesarlo como información. Además, el autor español plantea un desplazamiento del acto de intelección de ser “análisis de la alteridad en la impresión” a convertirse en “declaración de lo que la cosa es, es decir, la identificación de intelección con logos predicativo.”<sup>18</sup> La *logificación de la inteligencia* se lleva a cabo en el modelo de inteligencia concipiente, en el cual se juzga en la actividad del entendimiento lo concebido por la sensibilidad.

El juzgar mismo tiene en su estructura más radical el proceso de aprehensión primordial de realidad. A través de él se afirma lo que los contenidos imponen en la impresión. La declaración sobre la cosa supone previamente una actualización de la cosa en la formalidad impresiva como realidad, lo cual implica que tiene alteridad respecto del aprehensor (*altera realitas*). Al separar entendimiento y sensibilidad en facultades distintas, se prescinde del análisis sobre los distintos modos en los cuales los contenidos son inteligidos como *de suyo* a la cosa sentida, irrumpiendo en el proceso sentiente.

Para Zubiri, por tanto, la complejidad del acto de intelección resulta irreductible únicamente al procesamiento lógico de información en una facultad como el entendimiento, ya que en la impresión misma los contenidos han sido formalizados como realidades en el proceso sentiente. El aspecto que resulta problemático en la IA desde la propuesta zubiriana consiste en la omisión del análisis sobre la formalidad del aprehensor en la impresión de realidad, al centrarse únicamente en los contenidos que han brotado de la impresión, sin el análisis de la impresión en el sentir intelectual.

La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia animal. Mucho menos puede hablarse, como hoy es frecuente, de inteligencia artificial. Tanto en un caso como en el otro, lo ejecutado, ya sea por el animal o por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es que no son inteligencia.<sup>19</sup>

En el modelo de la inteligencia concipiente, los contenidos de la sensibilidad *quedan* reducidos a ser *datos-para* el entendimiento, pero prescinden de la formalidad por la cual *quedan*

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 85.

actualizados en el sentir intelectual como realidad, es decir, su caracterización como *datos-de* la realidad que se impone impresivamente. Zubiri recupera la alteridad con los contenidos que están implicados en el acto de intelección. Este autor enfatiza que la actividad del pensar no brota espontáneamente de sí misma, sino que son las cosas mismas que son inteligidas primordialmente como realidad las que dan qué pensar.

Por pensamiento, en la propuesta noológica de Zubiri, se alude a la actividad que surge del acto de intelección, es decir, la *aprehensión de lo real*. El pensar es consecutivo a la intelección primaria, que es la acción en la cual se captan las cosas como reales. La actividad pensante está activada por lo real mismo en cuanto real, buscando una intelección previa para apoyarse en lo que había sido inteligido. El carácter intelectual del pensamiento es la razón: es una intelección pensante de lo real. Para Zubiri, “pensar es sopesar intelectivamente, pesar, sopesar la realidad”.<sup>20</sup> En síntesis, el pensamiento es formalmente la actividad misma del inteligir, mientras que la razón es un carácter intelectual de la intelección misma.

La IA, siguiendo el modelo de inteligencia concipiente, centra sus tareas en emular las funciones del entendimiento y termina describiendo al pensamiento como una actividad espontánea que brota aparentemente de sí misma, tras haber recibido las afecciones de la facultad de la sensibilidad. Pero son más bien las cosas, en la impresión misma como reales, las que dan qué pensar. La inteligencia, según la propuesta zubiriana, consiste en un momento de alteridad en el enfrentamiento con lo real. Al omitir la estructura de la formalidad de realidad en la inteligencia, se pierde a su vez la novedad que aporta la cosa que impone sus propias notas con autonomía e independencia respecto del aprehensor que se está enfrentando a ella.

## Reflexiones finales

Al permear con mayor fuerza en las actividades cotidianas del humano, la IA se emplea habitualmente bajo el supuesto de que el acto de inteligir se reduce a un determinado modelo sobre la inteligencia, que se termina imponiendo como hegemónico: la *inteligencia concipiente*. No obstante, a lo largo de este escrito se reivindicó la complejidad que tiene el inteligir como el peculiar modo por el cual el ser humano aprehende las cosas que se le imponen impresivamente en el proceso sentiente mismo. A diferencia de la división entre facultades, Zubiri realiza un original y creativo análisis en el cual pone de manifiesto la radicalidad que tiene la *impresión de realidad* desde la formalidad que constituye al humano, en la cual *siente intelectivamente* las notas que se presentan como *de-suyo* a la cosa sentida.

---

<sup>20</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983, p. 14.

Además, frente al problema de la sustantivación del *darse-cuenta* en una facultad como el entendimiento, el autor español describe a la inteligencia como un acto: el inteligir como aprehensión de contenidos en el sentir. En este acto de aprehensión, el enfrentamiento a los contenidos y el modo en que *quedan* actualizados como realidades, alude a una anterioridad radical que está implicada en el acto de intelección: el *estar presente (prius)* de aquella realidad que se está conociendo, imponiéndose con su propia fuerza.

La aprehensión de las cosas en tanto que *reales*, es decir, en *formalidad de realidad*, es para Zubiri lo específicamente propio del inteligir en el proceso sentiente. Y éste es precisamente el aspecto central de la crítica que realiza Zubiri frente a la IA. En ella se pretenden obtener los contenidos, sin considerar la impresión de realidad y la formalidad que constituye al aprehensor, la cual le permite enfrentarse a ellos de ese modo. En el caso de los algoritmos, estructura fundamental en el procesamiento de datos de la IA, son desarrollados bajo una aprehensión de las cosas como realidades que han ocurrido previamente por parte del humano. Contrario a este acto de aprehensión de realidad, la IA analiza y sintetiza con funciones los datos que han sido aprehendidos previamente en la formalidad de realidad, sin que se genere nuevo conocimiento sobre las realidades que se imponen impresivamente.

Finalmente, en su propuesta noológica, Zubiri destaca que la intelección consiste fundamentalmente en alteridad con lo sentido intelectivamente. Más allá de reducir el conocimiento a información obtenida conceptivamente, es *en* el sentir mismo, enfrentándose a los contenidos con su autonomía e independencia, donde se presenta el carácter mismo de la intelección. Zubiri reivindica en la inteligencia la capacidad de formalizar como real lo que se impone en el propio sentir. La relevancia que tiene esto último radica en la problematización del modelo de inteligencia que se emplea en la IA y que pierde de vista la alteridad con lo que se formaliza sentientemente.

## Fuentes documentales

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

Andrade, Ricardo, "Problemas filosóficos de la inteligencia artificial general: ontología, conflictos ético-políticos y astrobiología" en *Argumentos de Razón Técnica*, Universidad de Sevilla, No. 26, 2023, pp. 275-302.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Pfleger, Sabine, "La Modernidad tardía, construcción de la identidad y estudios del discurso" en *Phronesis, Deliberación-Dirección-Praxis*, Universidad Autónoma de Chihuahua, Vol. 1, No. 2, 2025, pp. 9-16.

Russell, Stuart y Norvig, Peter, *Artificial Intelligence: a modern approach*, Pearson, Hoboken, 2021.

Sevillano, Bernarda, "Inteligencia humana. Un acercamiento teórico desde dimensiones filosóficas y psicológicas" en *Revista Información Científica*, Vol. 91, No. 3, 2015, pp. 577-592.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.

\_\_\_\_\_, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.

# La duración bergsoniana en la era digital: resistencia y autenticidad

## *Bergsonian Duration in the Digital Age: Resistance and Authenticity*

DAVID ALEJANDRO SERAFÍN MARTÍNEZ, SJ.\*

**Resumen.** Serafín Martínez, David Alejandro. *La duración bergsoniana en la era digital: resistencia y autenticidad.* Este ensayo explora la aplicación del concepto bergsoniano de duración en el contexto contemporáneo, y analiza cómo la era digital ha transformado nuestra experiencia del tiempo. Partiendo de la crítica original de Bergson a la espacialización del tiempo, se examina cómo la digitalización y datificación de la experiencia humana representa una nueva forma de contaminación de la duración auténtica. El trabajo propone que recuperar *la posesión de sí* bergsoniana constituye un acto de resistencia frente a la fragmentación y la mercantilización de la experiencia vital en el entorno digital, ofreciendo una vía para reconectar con la autenticidad de la existencia más allá de las representaciones digitales que nos definen y, frecuentemente, nos limitan.

**Abstract.** Serafín Martínez, David Alejandro. *Bergsonian Duration in the Digital Age: Resistance and Authenticity.* This essay explores the application of the Bergsonian concept of duration to the contemporary context, analyzing how the digital age has transformed our experience of time and the self. Taking Bergson's original critique of the spatialization of time as a starting point, the essay looks at how the digitalization and datafication of the human experience represents a new form of contamination of authentic duration. The argument is made that recovering Bergson's "self-possession" constitutes an act of resistance in the face of the fragmentation and commercialization of life experience in the digital environment, thus offering a way to reconnect with the authenticity of existence beyond the digital representations that define us, and often limit us.

### **Palabras clave:**

libertad, capitalismo, duración, resistencia, datificación

### **Keywords:**

freedom, capitalism, duration, resistance, datafication

Foto: ruskpp, Depositphotos

\* Escolar jesuita y estudiante del octavo semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: david.serafin@iteso.mx

Henri Bergson (1859–1941), filósofo francés cuyo pensamiento atravesó el cambio del siglo XIX al XX, desarrolló una crítica fundamental a la concepción espacializada y cuantificada del tiempo que predominaba en la ciencia y la filosofía de su época. Su propuesta alternativa, la duración (*durée*), representaba una comprensión cualitativa y experiencial del tiempo como flujo continuo e indivisible, irreductible a medidas objetivas. En sus palabras: “La duración pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores”.<sup>1</sup>

Hoy, más de un siglo después, enfrentamos un panorama que Bergson difícilmente podría haber imaginado: un mundo donde la tecnología digital ha transformado radicalmente nuestra relación con el tiempo, el espacio y la propia identidad. Esta breve disertación propone visitar y extender la crítica bergsoniana para examinar cómo la era digital presenta nuevos desafíos a la experiencia auténtica de la duración, y cómo sus conceptos pueden ofrecernos herramientas para resistir la fragmentación y mercantilización de nuestra existencia temporal.

## La crítica bergsoniana al tiempo espacializado

Para comprender la relevancia contemporánea del pensamiento de Bergson, debemos primero recordar su crítica fundamental. Bergson observó que la tradición científica y filosófica occidental había reemplazado la experiencia vivida del tiempo por una representación espacial, homogénea y cuantificable: “El error de Kant fue tomar el tiempo por un medio homogéneo. No parece haber notado que la duración real está compuesta de momentos interiores unos a otros, y que cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es porque se expresa en el espacio”.<sup>2</sup>

Esta espacialización del tiempo fragmenta artificialmente lo que en la experiencia inmediata se presenta como un flujo continuo, sustituyendo la cualidad por la cantidad, lo heterogéneo por lo homogéneo. Para Bergson, esta concepción matematizada del tiempo es una deformación pragmática que facilita nuestra acción en el mundo material, pero que nos aleja de la experiencia auténtica de la duración, que es “el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se hincha al avanzar”.<sup>3</sup> La ciencia y la técnica, argumentaba Bergson, necesitan espacializar el tiempo para hacerlo manejable, pero, al hacerlo, pierden contacto con la realidad fundamental de la experiencia temporal humana. Esta crítica, formulada en las postrimerías del siglo XIX, adquiere renovada vigencia en la era digital.

---

<sup>1</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Madrid, 1999, p. 77.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>3</sup> Henri Bergson, *La evolución creadora*, Cactus, Buenos Aires, 2007, p. 26.

## La duración contaminada: del tiempo espacializado al tiempo datificado

Si trasladamos el concepto bergsoniano de duración al mundo contemporáneo, la crítica debe extenderse más allá de la mera espacialización del tiempo. Como señala Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio*: “La actual crisis temporal no es la aceleración, sino la dispersión y la disociación temporal”.<sup>4</sup> Lo que experimentamos hoy es una compleja contaminación de nuestra duración por la mercantilización simultánea del espacio y el tiempo, agravada por un fenómeno inédito: el tiempo datificado.

Este tiempo datificado representa la conversión de nuestra experiencia temporal en datos procesables a través de nuestras interacciones digitales. Cada clic, cada búsqueda, cada segundo de atención queda registrado, cuantificado y comercializado. La duración bergsoniana, que debería ser un flujo heterogéneo y cualitativo, queda fragmentada en unidades discretas de datos que retroalimentan algoritmos diseñados para capturar nuestra atención. Como resultado, nuestra autoconcepción queda progresivamente distorsionada y moldeada por el mundo digital, donde los datos que nosotros mismos proporcionamos terminan por definirnos.

Bergson advirtió que “nos expresamos necesariamente con palabras, y casi siempre pensamos en el espacio. Es decir, el lenguaje exige que establezcamos entre nuestras ideas las mismas distinciones nítidas y precisas, la misma discontinuidad que entre los objetos materiales”.<sup>5</sup> Hoy, el lenguaje digital impone una nueva forma de discontinuidad, en la que la experiencia humana queda fragmentada no sólo por las palabras sino por la lógica binaria del código, los marcos temporales de las interfaces digitales y los imperativos de la economía de la atención.

## La mónada digital y el nuevo solipsismo

En el mundo digital contemporáneo, el tiempo y el espacio se fusionan en una nueva configuración que transforma radicalmente nuestra representación social. Para Bergson, la representación social era ya una proyección espacializada del yo auténtico, una simplificación necesaria para la vida práctica pero alejada de nuestra realidad interior. Sin embargo, en la era digital, esta representación social se va encerrando cada vez más en un mundo individualizado y personalizado algorítmicamente.

---

<sup>4</sup> Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012, p. 67.

<sup>5</sup> Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Madrid, 1999, p. 155.

Nos convertimos así en lo que podríamos llamar *mónadas digitales*, entidades aisladas que reciben información filtrada por algoritmos diseñados para confirmar nuestras preferencias y prejuicios. Como Leibniz nunca imaginó, estas mónadas tienen ventanas, pero ventanas que sólo reflejan versiones distorsionadas del mundo exterior, adaptadas a nuestro perfil de datos. El resultado es un nuevo tipo de solipsismo: el solipsismo de nuestras propias representaciones digitales, que va sofocando progresivamente la verdadera libertad de la que habla Bergson.

Bergson nos recuerda que “la inteligencia se caracteriza por una incomprensión natural de la vida”,<sup>6</sup> y señala los límites de nuestras facultades intelectuales para captar la realidad del devenir. La inteligencia artificial y los algoritmos que mediatizan nuestra experiencia exacerbaban esta incomprensión, ofreciéndonos simulacros de conexión mientras profundizan nuestro aislamiento existencial.

## **La posesión de sí como resistencia digital**

Ante este panorama, la noción bergsoniana de *posesión de sí*, ese volver a situarse en la pura duración, puede entenderse como un acto fundamental de resistencia frente a la cotidianidad contemporánea. Bergson nos invita a un esfuerzo consciente por recuperar la experiencia inmediata del tiempo vivido:

Cuanto más profundicemos en esta dirección, que va de lo exterior a lo interior, más tensión adquirirá nuestro ser, más libre se sentirá nuestra actividad (...) buscar en el fondo de nosotros mismos el punto donde nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Entonces nos sumergimos en la duración pura.<sup>7</sup>

Esta inmersión en la duración pura, en el contexto digital contemporáneo, implica resistir los sobreestímulos mediados por la digitalización de la vida. Implica crear espacios temporales en los que la atención no esté fragmentada por notificaciones, donde la experiencia no esté cuantificada en “me gusta” o visualizaciones, donde el pensamiento pueda desplegarse en su ritmo natural en lugar de seguir los patrones acelerados de consumo de información digital.

Como señala Jonathan Crary, “la lógica del capitalismo 24/7 es que ahora no hay momento, lugar o situación en los que no podamos comprar, consumir o explotar nuestros bioinformáticos identitarios”.<sup>8</sup> Frente a esta colonización total del tiempo vital, la *posesión de*

---

<sup>6</sup> Henri Bergson, *La evolución creadora*, p. 178.

<sup>7</sup> Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Buenos Aires, 2013, p. 210.

<sup>8</sup> Jonathan Crary, *24/7: Capitalismo tardío y el fin del sueño*, Ariel, Barcelona, 2015, p. 85.

sí bergsoniana ofrece una vía de escape, un rechazo a la mercantilización de cada instante de nuestra existencia. Sin embargo, este escape no es inmediato ni automático: requiere un esfuerzo de intuición que nos abra la puerta hacia nuestro yo puro, donde se condensan nuestra historia y vivencias en un flujo continuo de múltiples estados de conciencia. Es ahí donde encontramos la posibilidad de autenticidad y libertad, incluso en medio de la masa datificada y la cultura homogénea del capitalismo. Pienso en aquellas actividades que escapan a la mediación tecnológica y te devuelven a la serenidad de la vida: un paseo, el ejercicio, una conversación genuina, tomar un café sin distracciones, cultivar una planta, tocar un instrumento, leer un libro físico o simplemente sentarte a pensar, dejando de lado cualquier dispositivo. No podemos permitir que el tiempo datificado devore nuestra duración real, nuestro verdadero tiempo de vida.

## **Conclusión: hacia una ética bergsoniana para la era digital**

Quizá la máxima de nuestro tiempo no sea sólo “volver a las cosas mismas”, como propusiera Edmund Husserl, sino “volver a la vida misma”, sin más mediación que la de nuestro propio yo en sus múltiples estados: el flujo colorido de la existencia en el que se entrelazan sentimientos, sensaciones, razón, reflexión, contemplación, silencio, vacíos, finitud, vida compartida, amor, gozo y la dolorosa autenticidad de querer vivir libremente en un mundo diseñado para encerrarnos en una individualidad artificial.

Bergson nos ofrece, a través de su filosofía de la duración, herramientas conceptuales para resistir la fragmentación digital de nuestra experiencia temporal. Su distinción entre el “yo superficial” y el “yo profundo” adquiere nueva relevancia cuando consideramos nuestros perfiles digitales como nuevas capas de superficialidad que nos alejan de nuestro ser auténtico. La ética implícita en el pensamiento bergsoniano nos invita a un esfuerzo continuo por recuperar la conciencia de nuestra duración interna, por resistir las fuerzas que intentan cuantificar, fragmentar y comercializar nuestra experiencia temporal. Como afirma en *Las dos fuentes de la moral y la religión*: “El hombre no mantendrá su humanidad más que renovándola sin cesar por medio de contemplaciones que son actos”.<sup>9</sup>

En un mundo donde la atención se ha convertido en la mercancía más valiosa, donde cada instante de nuestra vida consciente es objeto de extracción de datos, donde los algoritmos intentan predecir y moldear nuestros deseos, el acto de contemplación bergsoniano, esa inmersión en la duración pura, constituye quizás el último refugio de una libertad

---

<sup>9</sup> Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 324.

auténtica. Es un acto de resistencia que nos permite reconectar con esa corriente vital que somos, más allá de las representaciones digitales que pretenden definirnos. La *posesión de sí* bergsoniana en la era digital implica reclamar la soberanía sobre nuestra propia experiencia temporal, resistiendo la tendencia a convertir cada momento en una oportunidad para la extracción de datos o el consumo. Implica crear espacios, tanto externos como internos, donde la duración pueda ser experimentada en su plenitud cualitativa, heterogénea e irreductible a métricas.

En este sentido, la filosofía de Bergson no es sólo una teoría sobre el tiempo, sino una invitación a un modo de vida más auténtico, una ética de la resistencia frente a las fuerzas que amenazan con alienarnos de nuestra propia experiencia vital. En un mundo dominado por la lógica del tiempo espacializado y, ahora, datificado, volver a la duración representa un camino hacia la libertad.

## Fuentes documentales

Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Cactus, Buenos Aires, 2013.

\_\_\_\_\_, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Madrid, 1999.

\_\_\_\_\_, *La evolución creadora*, Cactus, Buenos Aires, 2007.

\_\_\_\_\_, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.

Crary, Jonathan, *24/7: Capitalismo tardío y el fin del sueño*, Ariel, Barcelona, 2015.

Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.

# Reino Aural

LUIS ALFREDO PÉREZ MACÍAS\*

## Extracto de crónica por el biólogo Joni Mitchell

[...]

Martes 13 de octubre de 2020, 18:00 horas

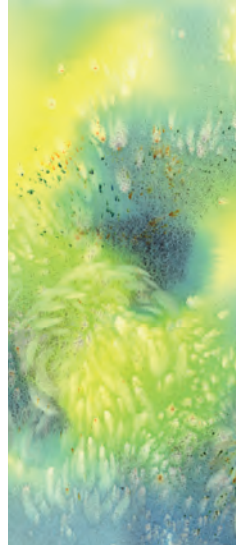
Loreto, Perú

Apelando al sentido de la responsabilidad histórica quiero comunicar lo que todo biólogo de vieja escuela persigue: la oportunidad de clasificar una nueva forma de vida. El fenómeno que estoy a punto de describir nos lleva a proponer la existencia de un nuevo reino biológico, que provisionalmente denominamos *Reino Aural*.

Por parte del Instituto en Biología y Neurociencias Aplicadas, mi equipo de investigación y yo hemos estado analizando la molécula Trisoma-7B y su interacción con el lóbulo occipital, en un esfuerzo por desarrollar una cura para el Déficit Visual por Ausencia de Profundidad (DVAP), observamos un fenómeno no documentado previamente. A los pies de una *Ceiba speciosa*, lo que inicialmente parecía ser un grupo de insectos voladores organizados en una formación esférica, comenzó a comportarse de manera inusual. Tras 35 segundos de observación, los insectos expandieron su vuelo en seis direcciones simétricas, desintegrando la estructura original y adoptando un patrón que recordaba la forma de un *Nelumbo nucifera* (flor de loto). Pasados otros 35 segundos, la formación comenzó a contraerse de nuevo hasta retomar su configuración inicial.

Foto: Nongkran\_ch , Depositphotos

\* Estudiante del sexto semestre de la licenciatura en Arte y Creación en el ITESO. Correo institucional: alfredo.perez@iteso.mx. Productor musical en árbol taller sonoro.



Este ciclo de expansión y contracción, que denominamos *dinamismo simétrico insectil*, parecía estar impulsado por una fuerza externa. Aunque cada esfera presentaba un comportamiento consistente con la existencia de un centro de gravedad, este no era visible, sugiriendo la presencia de un aura.

Decidí acercarme físicamente al origen del fenómeno que estamos describiendo, con el objetivo de validar empíricamente lo observado. A una distancia aproximada de 50 cm del centro de lo que parecía ser la fuente del aura, todos los insectos que formaban la estructura inmediatamente se dispersaron, rompiendo la configuración geométrica. En ese momento experimenté un mareo súbito, caí al suelo y mi cabeza quedó justo sobre la base donde se originó esta manifestación aural. Perdí el conocimiento y, al despertar, me vi sumido en una serie de alucinaciones extremadamente realistas. Sentí una presión en el pecho, como si una fuerza profunda me invitara o bien a la caída definitiva, o bien a una aproximación más auténtica a este enigmático fenómeno geométrico.

Entre las imágenes oníricas que observé se destacó un recuerdo reprimido de mi infancia: una escena marcada por el brillo de un cinturón amarillo con hebillas de acero, una mano gruesa y velluda sosteniéndolo, y una voz furiosa y arrastrada con un hedor a alcohol, que me exigía abandonar mis sueños de ser músico, me ordenaba seguir su camino y el de mi abuelo en la exploración científica. La imagen de su camisa azul y su chaleco negro se mezclaba con una corbata que marcaba el inicio de su cuello robusto y cubierto de barba. Sentí un fuego abrasador en mi labio inferior, causado por una herida que me obligó a callar mis sueños y someterme a su voluntad. A mi lado, una figura femenina —mi madre— permanecía en silencio, oculta, con una falda oscura, las manos entrelazadas en una plegaria muda, como si su culpa fuese un lazo que yo compartía con ella.

Este recuerdo, junto con las sensaciones que experimenté en mi visión, me hizo cuestionar su relación con el fenómeno aural. Al investigar más sobre la *Ceiba speciosa*, conocida en Perú como “el palo borracho”, surgieron posibles conexiones simbólicas entre este árbol y el aura que percibí. La posibilidad de que estas manifestaciones geométricas aurales tengan raíces profundas en la esencia del árbol o en la composición mineral del suelo comenzó a tomar forma en mi mente.

*Miércoles 14 de octubre, 11:00 horas*

Tras los hallazgos del día anterior decidí hacer una introspección acerca de las formas simbólicas que emergieron en mi conciencia. La interacción con este fenómeno geométrico, que parece no tener cuerpo físico pero que absorbe cuerpos de masa reducida, me hizo reconectar con mi pasado. Al compartir mi experiencia con los habitantes locales me relataron que el bosque amazónico tiene una peculiaridad: “Muere el sol, canta la tierra, y las misteriosas puertas salvajes son abiertas”.

Estas historias me animaron a seguir explorando el entorno en busca de otras manifestaciones aurales con las que pudiera interactuar, en lugar de limitarme a una observación pasiva. Un anciano me advirtió que caminar en la oscuridad del bosque es como caminar entre nubes de plomo. Según él, los árboles poseen una sabiduría ancestral, y si uno no es respetuoso ante los “maestros” corre el riesgo de olvidar su propio nombre.

*Jueves 15 de octubre, 20:00 horas*

El estudio de este fenómeno pudo ser posible mediante el uso de una varilla Verónica; la captura y traducción de frecuencias provenientes del subsuelo, del aire, la humedad y la fuerza gravitacional fueron convertidas a sonido por medio del SuperCollider. Gracias a la escucha horizontal de las ondas sonoras generadas pudimos identificar sus cualidades al reconocer los efectos que ocurrían en nuestras consciencias por estar expuestas a estos patrones frecuenciales que denominamos “auribelios”, los cuales conformarían las cadenas de ADN de los seres aurales.

*Martes 20 de octubre, 17:00 horas*

Reunimos todas las ondas sonoras y pedimos la colaboración de un pianista, un chelista y un violinista para componer una pieza musical que, junto con los “auribelios”, pudiera traducir esta información biológica a una obra sonora. El resultado fue una pieza experimental que llamamos *FLOR DE LYSS*, dividida en siete movimientos denominados *FLORES*. Creemos que el uso deliberado de siete divisiones puede generar una “narrativa” lo suficientemente potente para que otros experimenten lo que accidentalmente vivencié: un viaje a los elementos de nuestro inconsciente que, en esencia, configura el cómo observamos, relacionamos e interactuamos ante el mundo.

Considero que este hallazgo puede conducirnos a un plano evolutivo superior en la condición humana, a una atención y expansión en la escucha desde el trato horizontal entre nuestras capacidades con el entorno. El acercamiento y el intento de comprensión y traducción de los “auribelios” me hizo conectar con mi propia vulnerabilidad, y es por esta razón que, a partir de hoy, decido cambiar mi título de investigador científico a una fórmula matemática que sintetiza mi sentir respecto al descubrimiento y teorización de este nuevo Reino de seres vivos.

Atentamente,  
El Cardiógrafo Aural  
Yo= $n+1$  ; Mi= $x-ÉL$

*QR de escucha de la FLOR DE LYSS:*



# Metanoia

MARINA SÁNCHEZ BAIDES\*

*Ir y quedarse y con quedar partirse*

Rima LXI, Lope de Vega

Mi ser se agita entre el *bamboleo* de las *olas*

estando su reflejo entre *mareas*

atrapado

transmuta anudando en el

presente su pensar

Amando la vida, camina espuma

sola

Ningún silencio negro interrumpe

*ópima* persona a le ján do se a nado

Ir, no quedarse y con quedarse: partir

(abrazándose) a un nuevo estar.

Foto: Black\_Morion, Depositphotos

# De las ocupaciones del alma

EDWIN JARED SANDOVAL AGUILAR\*

Llorar lo llorable,  
luchar por convertirse en lo que se pueda,  
ser lo que no se ha sido y no ser lo que se será,  
ser lo *seable*, aun volviendo al polvo.

Anhelar el infinito siendo seres finitos  
y querer ser eternos mirando el reloj de arena.  
Soplar el verso que sostengo en mi mano  
que me astilla por la palabra aún no dicha.  
Y amar el misterio, la duda,  
amar lo amable, lo que podría amar y no es amado.

Inteligir verdad y mentira, mías, del mundo,  
pero verlas con los ojos ciegos.

Foto: yakimenko, Depositphotos

\* Estudiante de segundo semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: edwin.sandoval@iteso.mx

Ocuparse de lo que importa y de lo que no  
para revolcarse en la vida y en la muerte,  
en la mañana, por la noche, a todas horas  
y a ninguna.

Pero ocuparse en lo ocupable  
sea materia o sea aire.

Danzar con la corriente del desenfreno y  
dormir con la familia de la pausa.

Estar en todos lados y en la nada  
pensando, soñando.

Y no saber si se muere o si se vive  
pero morir y vivir, sea lo que sea la muerte  
y sea lo que sea la vida,  
el alma.

# Soñador de realidad

EDWIN JARED SANDOVAL AGUILAR

Un dragón ciego escupe fuego por su mirada  
a las sombras que se han quedado en la esquina.  
Y los soñadores de la vida viajan, ya sin sombras,  
en los trenes rumbo al panteón para enterrar a sus vivos,  
muertos de realidad, de sentido, de razón.

Su epitafio vislumbra en las paredes de la tierra  
y en él se lee, con voz trémula,  
*memento somniare.*

Les dejan flores marchitas de materia, de matemáticas, de mate.  
Se marchan danzando al ritmo de las nubes,  
caminan en ellas solapando leyes  
y regímenes totalitarios de totalidad, de Ser.

Foto: Jolly-oly, Depositphotos



Nosotros somos nada, solo sueños y fantasías,  
una historia encarnada hecha de mentiras verdaderas  
con vestiditos y trencitas de palabras.

Yo, por ejemplo, existo porque me imagino.  
Ahora mismo me salen notas por los dedos

(Do

Re,

Mi)

voy armando mi música  
y el escenario está lleno de mujercitas hechas de papel.

No soy un muerto más, soy el tiempo, la lucha, lo real.  
Encuentro al mundo en los mundos,  
y a mi yo con otros yo soñadores de la vida.  
Es más real mi fantasía que tu cobijita que te abriga el cerebro triste,  
llorando una supuesta realidad.

En cambio, yo prefiero el *uppercut* de mi verdad inventada  
que el hambre férrea de la vida gris  
que no se atrevió a soñar.

# Vale

SAKAI\*

Yo nací. De una niña a la que llamaron mujer y de un hombre al que llamaron niño. En una familia en la que nacieron más niñas, más niños; más niñas que en realidad eran niños, niños que obligaron a ser hombres, hombres que querían ser niños, en donde todos querían lo que no eran cuando nacieron. Nací cuando todos a mi alrededor ya estaban desangrándose; aprendí a ponerles vendas cuando bebían, entonces fue cuando nací y envejecí y les caía bien a los adultos porque yo no era una niña, sino una adulta. Nací y no ensucié nunca, mi piel absorbió la mugre sola. Se me puso un nombre, un género, una vocación, un destino femenino ancestral y divino. Al salir, ya todo estaba sucio, así que nací para limpiarlo, limpiarles las lágrimas, mis juguetes. Obedecí una vez, entonces nací obediente, serena, ejemplar, la niña que cualquier madre o padre querrían tener. Llorando nací y abrí los ojos, y vi que nadie más lloraba. Lloré una vez, nací y me suturé los lagrimales. Cuando soy obediente la gente me ama, mi madre me abraza, soy el ejemplo para los desobedientes, la meta final. Nací y noté eso, entonces obedecí a la primera. Quería seguir naciendo, naciendo todos los días, naciendo al callarme, naciendo en silencio sin molestar a los de al lado. Me volví adicta a nacer. Mi piel ya no respondía, había nacido tantas veces que se desgarró, ya no absorbía la mugre, yo ya no estaba limpia, se llenó de costras. Lloró sudor y lloró la mugre añeja, me cubrió de ácido, me destrozó la piel, agarré color otra vez. Mi piel se hizo delgada, ahora siente el cambio de clima del planeta de al lado. Cualquier dedo puede lastimarla, el sonido la aturde, todo le pica, hace lo que quiere. Ya no puedo nacer otra vez. ¿Se supone que envejezca? ¿Que sobreviva? Tuve que defenderla, y dejé de obedecer. El eco del silencio de las recién nacidas que un día fui sucumbió en mi garganta, ya no lo puedo detener. Ahora estoy vieja, débil, desangrándome como mi familia cuando nací, y sin obedecer vi al amor de varios yéndose, la flecha sobre mi cabeza con la palabra “ejemplar” me dejó también. ¿Qué soy ahora? ¿Una rebelde desobediente y grosera y vulgar y sucia y exagerada y gritona y enfadosa? ¡Sí! Para eso envejecí.

Foto: Alen\_Rush, Depositphotos

\* Estudiante de cuarto semestre de la Licenciatura en Psicología, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

## Convocatoria para Dossier del Núm. 5

Nuestro mundo aparenta tener una ruptura en su seno. Una grieta que separa en extremos opuestos el pensar y el hacer. Estas dos tierras están incomunicadas y estamos condenados a caminar de uno u otro lado de la brecha, pero nunca en ambos: o pensamos tras escritorios o hacemos en el mundo. Retomando a Marina Garcés, vivimos en una condición póstuma en la que se disocia la posibilidad de toda acción y la proactividad de toda reflexión: “El doble límite de la atención, la recepción de datos e informaciones y su elaboración en forma de opinión y de saber, tiene como consecuencia la parálisis ante un escenario desbordante.”<sup>1</sup> Vivimos en un tiempo póstumo donde el futuro es traído a las puertas del presente sin señales de vida, sin ser más que el tiempo que nos resta. Pero situaciones como el genocidio en Palestina, la guerra en Irán, el crimen organizado en México, la explotación laboral, el extractivismo global, el apocalipsis ambiental, dan cuenta de la falsedad de tal separación y de los efectos que ocasiona.

Por más que a través de la historia del pensamiento, en particular a partir de la modernidad, se ha pensado a la teoría y la praxis como habitando dominios distintos, de hecho el mundo se nos da de otro modo. No hay una separación radical entre lo político y lo científico, así como no la hay entre lo cultural y lo natural. Al contrario, en nuestro mundo no hay más que hechos político-científicos y realidades cultural-naturales. Nuestro mundo, y nosotros con él, está constituido por lo que Bruno Latour denominó *híbridos*. Así,

Los hechos científicos están contruidos pero no pueden reducirse a lo social porque éste se puebla de objetos movilizados para construirlo. [...] El agujero de ozono es demasiado social y demasiado narrado para ser realmente natural; [...] el discurso de la ecosfera demasiado real y demasiado social para reducirse a efectos de sentido.<sup>2</sup>

Esta hibridez tematiza y devela la articulación entre el discurso y sus efectos, el pensar y el actuar, y, en última instancia, la teoría y la praxis. Las grandes crisis contemporáneas, humanas y naturales, se tejen en una red de relaciones de poder que nos

---

<sup>1</sup> Marina Garcés, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017, p. 51.

<sup>2</sup> Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, p. 22.

conciernen y nos incumben a todos en tanto que habitantes de este mundo. Nosotros somos el objeto sujetado por el sistema: sujetos a resistir la violencia, sujetos al consumo, sujetos orillados a resistir en la inmundicia, sujetos de la guerra, sujetos de la propaganda. En el análisis de la mecánica actual está la posibilidad de tender puentes sobre el ilusorio abismo entre teoría y praxis que nos permitirá imaginar mundos más allá de nuestra condición póstuma.

*Metanoia*, revista de estudiantes de Filosofía del ITESO, convoca a estudiantes de licenciatura y maestría a enviar ensayos filosóficos y textos literarios para la sección **Dossier** dedicada a la temática:

### **Teoría y praxis Contra la dicotomía**

Esta temática contará con los siguientes ejes:

- Violencia legítima e ilegítima
- Capitalismo y consumo
- Narrativas de resistencia
- Paz, guerra y conflicto
- Discursos y mecanismos de poder
- Propaganda e ideología

*Metanoia* se rige por los siguientes [Criterios Editoriales](#) para la publicación de textos. Para enviar tu texto ingresa a [Hacer un envío](#) y sigue los pasos indicados. Puedes revisar la guía paso a paso en nuestra página de [Instagram](#).

**Fecha límite de recepción: 21 de agosto de 2026**

# Criterios editoriales

*Metanoia* es una revista semestral, digital y de acceso abierto, editada por estudiantes del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Creada por y para estudiantes de licenciatura y maestría de Filosofía de distintas universidades, esta revista tiene el objetivo de fomentar el pensamiento crítico y la creatividad a través del ensayo filosófico y la creación literaria, con la intención de ofrecer un espacio pedagógico que resulte significativo en la formación académica y filosófica de quienes escriben, leen o colaboran en la revista.

*Metanoia* tiene el compromiso de ser un espacio abierto a la participación crítica y creativa que, respetando las diversidades, busca profundizar en nuevas perspectivas y ser un pretexto para dialogar a través de las herramientas que nos brinda la filosofía sobre temas relevantes e importantes para la sociedad, resaltando el papel de la filosofía en la vida cotidiana.

## 1. En cuanto al contenido.

*Metanoia* cuenta con dos convocatorias: una permanente conformada por las secciones **Ensayo filosófico** y **Texto literario**, y una temporal conformada por la sección **Dossier** que varía según el número.

**Ensayo filosófico:** Textos cuyo abordaje destaque la perspectiva filosófica.

**Dossier:** Textos filosóficos que sigan la temática de la convocatoria temporal.

**Texto literario:** Textos de carácter narrativo o poético.

## 2. En cuanto al formato.

Los textos enviados a *Metanoia* deberán reunir los siguientes requisitos formales:

a. Ser trabajos inéditos.

b. Estar escritos en español.

c. Tener una extensión mínima de 2,500 (dos mil quinientas) palabras y máxima de 5,000 (cinco mil) palabras, sin incluir resumen, notas y fuentes documentales. Nota: los textos literarios no tienen extensión mínima.

d. Presentarse en fuente Times New Roman, 12 pts. e interlineado de 1.5.

e. Consignar las notas a pie de página y las fuentes documentales siguiendo la norma A, T, E, L, A. No se aceptará otro tipo de citación. Para más detalles, consultar la siguiente [liga](#).

f. Incluir nombre completo del autor con una semblanza a pie de página en la que se indique carrera, nivel actual de estudios (semestre), institución educativa

y correo (opcional), resumen de máximo 140 (ciento cuarenta) palabras y entre 3 y 5 palabras clave. Para más detalles, consultar nuestra [Guía de estilo](#). Nota: los textos literarios no incluyen resumen ni palabras clave.

### 3. En cuanto al envío y la recepción.

Los textos deberán ser enviados en formato .docx vía el sitio web de *Metanoia* en la pestaña "Realizar un nuevo envío": <https://revistas.iteso.mx/index.php/mo/about/submissions>. Deberán rellenarse todos los campos solicitados.

*Metanoia* acusará de recepción y notificará a los autores sobre el resultado de su revisión y dictamen.

### 4. En cuanto a la publicación.

La publicación de los textos se realiza bajo las siguientes condiciones:

- a. El Comité de Edición someterá a revisión a doble ciego todos los textos recibidos.
- b. Si bien el contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores, el Comité de Edición se reserva el derecho a decidir tanto la publicación de los textos como el número en el que aparecerán, con base en el seguimiento de la línea editorial de la revista.

Comité de Edición  
*Metanoia*

### Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines. *Metanoia* se sujeta a la declaración de privacidad del ITESO, que puede ser consultada desde el siguiente enlace: <https://datospersonales.iteso.mx>.



WΦ



ITESO, Universidad  
Jesuita de Guadalajara