

¿Churchland posmoderno? Un estudio sobre política e historicidad de la percepción

Alejandro Gómez Masdeu, Universidad Complutense de Madrid (UCM, España)

Recibido 04/03/2024

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-0057-5440>>

Resumen

En este artículo pretendemos estudiar la dependencia de la percepción respecto a los marcos conceptuales del sujeto percipiente, lo cual supone la *historicidad de la percepción*. Para ello, comentaremos las formas de comprender el cerebro que justifican neurocientíficamente esta posibilidad, en las que el concepto de *plasticidad* es central. Asimismo, deseamos comentar cuáles son las posibilidades que abre el hecho de la dependencia de la percepción respecto a la teoría, posibilidades que en el ámbito filosófico continental tienen una dimensión marcadamente política. Dentro de este asunto general, demostraremos que hay una convergencia notable entre un autor enmarcado en la tradición analítica, Paul Churchland, y diversos autores de la tradición continental —Preciado, Malabou, Bifo Berardi—.

Palabras clave: Paul M. Churchland, plasticidad, neurociencia, percepción, historicidad de la percepción, posmodernidad.

Abstract

Is Churchland a postmodernist? A study on the politics and historicity of perception

In this article we intend to study the dependence of perception on the conceptual frameworks of the perceiving subject, a dependence that implies the *historicity of perception*. To do that, we will comment on the ways of understanding the brain that neuroscientifically justify this possibility. Among them, the concept of *plasticity* is central. We also wish to comment on the possibilities opened up by the fact of the dependence of perception on theory, possibilities which, in continental philosophy, are strongly political. Within this general issue, we will show that there is a remarkable convergence between an author framed in the analytical tradition, Paul Churchland, and several authors of the continental tradition —Preciado, Malabou, Bifo Berardi—.

Key words: Paul M. Churchland, Plasticity, Neuroscience, Perception, Historicity of Perception, Postmodernity.

¿Churchland posmoderno? Un estudio sobre política e historicidad de la percepción

Alejandro Gómez Masdeu, Universidad Complutense de Madrid (UCM, España)

Recibido 04/03/2024

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-0057-5440>>

§ 1. Introducción

En este artículo buscamos estudiar la cuestión de la neuroplasticidad y la historicidad de la percepción para mostrar con ello que hay una notable convergencia entre los posicionamientos de Paul Churchland y un cierto sentido común de algunas corrientes de la filosofía continental contemporánea, en las que enmarcamos a autores como Malabou, Bifo Berardi o Preciado. Esta es la hipótesis de este artículo. Así, dividiremos el artículo en una sección dedicada a Churchland, otra a los mencionados filósofos continentales y una última a las conclusiones, en las que evaluaremos las semejanzas y diferencias entre ambas perspectivas. Para hacer más clara la argumentación y, sobre todo, más sencilla la comparación entre Churchland y los filósofos continentales, cada una de estas secciones se dividirá en tres apartados: el primero dedicado a la cuestión de la (neuro)plasticidad, el segundo a la historicidad de la percepción y el tercero a las propuestas filosóficas (y políticas o sociales) que proponen estos autores sobre la base de lo anteriormente explicado, así como a la filosofía de la historia que subyace a los proyectos que cada uno de ellos defiende.

Respecto a las posiciones que comentaremos, cabe decir que, en el marco de la filosofía analítica y la neurociencia, Paul Churchland defiende que nuestra percepción y nuestros estados internos son siempre dependientes, al menos en cierto respecto, de nuestros marcos conceptuales. Dicho de otro modo, se afirma la imposibilidad de la *neutralidad teórica* de lo percibido. Todo ello tiene como base su lectura de cómo opera la mente, en la que el concepto de *neuroplasticidad* es central. Asimismo, comentaremos la propuesta filosófica de Churchland, el *materialismo eliminativo*, que tiene en lo señalado anteriormente su base teórica. Por otra parte, estudiaremos a ciertos autores

que podríamos considerar que forman parte, dentro del ámbito continental, de una misma corriente amplia de pensamiento crítico, fuertemente politizado, postnietzscheano y, en el caso de los filósofos más recientes, ligado a lo que se ha denominado el postestructuralismo o la «filosofía de la posmodernidad». Encontramos entre ellos a Paul B. Preciado, Franco Bifo Berardi, Dimitris Papadopoulos y Catherine Malabou. Del mismo modo que en Churchland, estudiaremos en ellos su concepto de *plasticidad* (presente sobre todo en Bifo y Malabou), su defensa del carácter histórico y cambiante de la percepción (sobre todo en Preciado)—cuya condición de posibilidad es la mencionada plasticidad—, así como las propuestas que emergen de este hecho, ligadas ante todo a cuestiones sociales y político-morales. Finalmente, evaluaremos las semejanzas y diferencias entre Churchland y los filósofos continentales mencionados en lo que respecta a sus conceptos de plasticidad, su análisis del carácter histórico de la percepción y sus propuestas: el *materialismo eliminativo* y lo que podríamos denominar *políticas de la percepción*.

Cabe decir que en la sección del artículo relativa a los filósofos continentales comentaremos los tópicos de la neuroplasticidad y la historicidad de la percepción en ciertos autores del siglo XX que mantienen algunas semejanzas. No obstante, la selección de estos filósofos no es en sí misma evidente (aunque tengan evidentes conexiones, no pertenecen a una misma escuela, no establecen relaciones claras de maestro y discípulo, no han mantenido una estrechísima relación filosófica). En ese sentido, no solo tendremos que mostrar la relación entre Churchland y los autores continentales, sino que nuestro artículo propone la hipótesis de que hay una relación filosófica entre los posicionamientos de autores concretos que mencionamos dentro del propio paradigma continental, algo que podría ponerse en duda en una primera lectura de la nómina de autores propuestos. Pero no se trata de mostrar una relación fáctica entre ciertos filósofos—que unos se leyeran a los otros, etc.—, sino de mostrar que hay una convergencia de fondo en la visión de la neuroplasticidad de Bifo, Malabou y Papadopoulos y de la historicidad de la percepción en Preciado, así como una relación, si se quiere decir así, de *fundamento* y *fundamentado*, entre las posiciones de los primeros y las de los segundos análoga a la relación de *fundamento* y *fundamentado* que existe en el interior de la obra de Churchland entre esos mismos

puntos—la neuroplasticidad y la no neutralidad teórica de la percepción—, asunto del cual, en todo caso, muestran cierta conciencia los autores, y especialmente los estudiosos de la neuroplasticidad, pero que cabe poner de relieve de forma más articulada y explícita.

§ 2. Plasticidad neuronal, dependencia de la teoría y materialismo eliminativo en Paul Churchland

2. 1. La neuroplasticidad en Churchland

Como hemos señalado, en este primer apartado del artículo trataremos la cuestión de la dependencia de la percepción respecto a los marcos teóricos del sujeto percipiente, y para ello comenzaremos explicando muy brevemente cuál es la visión que tiene Churchland del cerebro, pues esta es la visión general en la cual se enmarca la cuestión específica de la percepción sobre la cual hablaremos en el siguiente apartado. Así, son dos las bases cerebrales a partir de las cuales una tesis como la de la que la percepción está teóricamente cargada se hace factible. Por una parte, la afirmación de que las facultades mentales también operan en una dirección *top-down*; y, por otra parte, la cuestión de la neuroplasticidad, estudiada extensamente por Patricia Churchland, cuyo trabajo neurocientífico influyó enormemente en la filosofía de Paul Churchland, que es el objeto principal de nuestro estudio en este punto.

Respecto a lo primero, debemos decir que en neurociencia y filosofía de la mente se hace frecuentemente una distinción entre ciertas facultades, situadas metafóricamente *arriba* y *abajo*. Así, arriba estará situado aquello a lo que le atribuimos más complejidad—y donde se localizaría lo teórico—, y abajo lo que ligamos a la percepción. Se habla en ese sentido de *centros cognitivos más elevados* (*higher cognitive centres*) frente a los *módulos periféricos* (*peripheral modules*) que situamos abajo (Churchland, 1988: 168)¹. La cuestión es que hay evidencia empírica de que hay transmisión de información de *arriba* a *abajo*, que denominamos en inglés transmisión *top-down*. Si esta transmisión fuera unidireccional en un sentido ascendente, las teorías y los marcos mentales en los

¹ Todas las citas en castellano de textos presentes en la bibliografía en su versión inglesa son traducción nuestra.

que nos movemos —que situamos arriba— no afectarían en modo alguno a nuestra percepción, que sería neutral respecto a nuestras teorías, mientras que esto no puede ser así si asumimos, como hace Churchland, la bidireccionalidad de esta transmisión y, además, la especial importancia de los *centros cognitivos elevados* en la percepción, es decir, de la direccionalidad descendente, lo cual supondrá afirmar que ningún conocimiento, tampoco el perceptivo, es ajeno a la teoría (Churchland, 1988: 177-178; 1986b: 2; 2006: 32).

En lo relativo a lo segundo, el concepto de *neuroplasticidad* alude a la capacidad de cambio y de adaptación del cerebro. Así se muestra, por ejemplo, en la posibilidad de hacer las mismas funciones cerebrales en distintas partes del cerebro en el caso de que la zona en la que es más frecuente que se hagan se encuentre dañada, cuestión que sería difícil de explicar desde un *modularismo*, contra el que se sitúa Churchland, que sostiene que la actividad del cerebro puede dividirse en módulos rígidos y claramente separados, también espacialmente. En ese sentido, el aprendizaje puede determinar parte del desarrollo de algunas áreas del cerebro (Churchland, 1982: 234), que, por ello, no son plenamente independientes de la acción de cada cual ni están determinadas de antemano. Entre los mecanismos de la neuroplasticidad que enumera el matrimonio Churchland (2002: 907) están, entre otros, el «crecimiento dendrítico (*dendritic growth*), la aparición de nuevas sinapsis»². Así, si «las cosas son fluidas hasta el final» (Churchland, 1980: 134), esta plasticidad será tan amplia que Churchland llegará a sostener que «no es el mismo cerebro el que entra y sale de periodos de aprendizaje a gran escala» (*idem*). Esta plasticidad del cerebro lleva consigo, como veremos, lo que denomina *plasticidad de la percepción* (Churchland, 1982: 231; 1988: 175).

2. 2. Dependencia de la percepción respecto a los marcos teóricos

Las posibilidades de cambio en el cerebro que hemos visto bajo el paraguas de la neuroplasticidad y la transmisión *top-down* de información, así como su comprensión de la semántica —que estudiamos más tarde—, acaban llevando a Churchland a

² Las cuestiones de la plasticidad y la modularidad volverán a aparecer en las posiciones de Fodor. Estas pueden consultarse en el siguiente apartado, en el que quedan reunidas, para una mayor claridad, todas las posiciones de este autor, incluidas las que se refieren más bien a los temas de esta sección.

sostener que incluso nuestros sentimientos y nuestras percepciones están marcados por el marco teórico en que nos situamos. Por tanto, ni un sentimiento como el dolor es universal y ahistórico ni, bajo creencias conceptuales diversas, nuestra percepción de los mismos hechos sería la misma. Como hemos dicho: *plasticidad del cerebro* acabará siendo *plasticidad de la percepción*.

Así, «las emociones, los *qualia* y las “vivencias puras” [“*raw feels*”]» (Churchland, 1995: 43), que tradicionalmente se consideraban una parte intrínseca de nuestra vida psíquica como humanos, pasarán a entenderse como parte de un determinado marco teórico. Del mismo modo, se considera que la totalidad de la *psicología popular* no es la plasmación fiel de una vivencia psíquica inalterable, sino una «teoría empírica, con todas las funciones, las virtudes y los peligros que implica esta condición» (*ibidem*: 44). Esta afirmación opera filosóficamente como una suerte de desnaturalización de aquello que frecuentemente consideramos lo más indudable, como lo es una *interioridad* que parecería ser el confiable refugio idéntico a sí mismo en que el dolor es (directamente) el dolor sentido en primera persona y las creencias *son* creencias incluso si aquello exterior a lo que apuntan fuera falso o inexistente³, todo ello en oposición a una *exterioridad* que la modernidad cartesiana ha mostrado como posible fuente del error. De algún modo, la psicología popular toma el dolor o las creencias como aquello que se nos da de forma indudable y que la teoría debe explicar, como una suerte de fundamental e inevitable *explanandum*. Sin embargo, para Churchland:

[...] un juicio introspectivo es sólo un ejemplo de un hábito adquirido de respuesta conceptual a los estados internos propios, y la integridad de cualquier respuesta particular siempre es contingente respecto a la integridad del marco conceptual adquirido (teoría) en el que la respuesta está enmarcada. Por consiguiente, la certidumbre *introspectiva* que uno tiene de que la mente propia es el asiento de creencias y deseos, puede estar tan fuera de lugar como lo estuvo la certidumbre visual del hombre clásico según la cual la esfera de los cielos [...] se mueve a diario. [*Ib.*: 46]

³ Cf. Churchland (1986a: 220): «Nuestros hábitos actuales de conceptualización introspectiva también deberán someterse a una profunda revisión. Quizá aprendamos a “introspeccionar” *state-space positions*, en lugar de actitudes proposicionales».

En ese sentido, si es posible una comprensión mutua es porque compartimos la *psicología folk* (o *psicología popular*)⁴ como marco mental, y no —o al menos no totalmente— porque tengamos unas estructuras cognitivas universales y ahistóricas compartidas por todos como, según Churchland (1988: 169; 1995: 46), Fodor y muchos otros sostendrían. Es decir, es posible la mutua comprensión porque compartimos la *psicología folk*, que no es más que una *teoría especulativa* no cuestionada hasta el siglo XX, a la cual le corresponde, a su vez, una ontología. Pero este ser compartido de la teoría no es *neutralidad*, sino *dogmatismo universal* (Churchland, 1988: 170). Así, no toda ontología es compatible con nuestro aparato perceptivo, ni puede percibirse cualquier cosa (Churchland, 1988: 182), pero sí hay una pluralidad de ontologías posibles, entre las cuales nuestra *ontología observacional* (*observational ontology*) ligada a la psicología popular es sólo una de las opciones existentes (Churchland, 1988: 167-168; 1995: 48-49). Esta visión de la psicología popular le hará defender que esta no es una teoría normativa que lo empírico deba cumplir, sino que, como en cualquier teoría, es lo empírico lo que debe aportar evidencia a su favor (Churchland, 1995: 55, 60-61) —aunque lo empírico, y esta es la cuestión de todo este artículo, no puede identificarse con un *aportar evidencia* con la neutralidad que ciertas teorías le exigirían—. En resumen:

[...] la PF [psicología folk] no es nada más ni nada menos que una teoría culturalmente protegida acerca de cómo nosotros y los animales superiores funcionamos. No tiene rasgos esenciales que la hagan empíricamente invulnerable, ni funciones únicas que la hagan irremplazable, ni condiciones esenciales de ninguna clase. [*Ib.*: 62]

Y si es a esta teoría a la que pertenecen «estados intencionales de sentido común como creencias y deseos» (Churchland, 1986a: 217), entonces ni la existencia de las creencias ni la de los deseos es necesaria, y bien podrían eliminarse como en su día se eliminaron «las brujas, la esfera giratoria de las estrellas y el fluido calórico» (*ib.*: 218). Y las brujas o el fluido calórico no se abandonaron solo como conceptos, sino también como objetos vistos a simple vista, pues a «dos teorías que compiten» (Churchland,

⁴ *Psicología popular* es para Churchland el conjunto de opiniones que mantenemos desde hace milenios sobre nuestra vida psíquica, compuesta de creencias o deseos -y, más técnicamente, de actitudes proposicionales-. Como veremos, la propuesta de Churchland será el abandono de la psicología popular como teoría.

1988: 170) les corresponden también «dos formas distintas de percibir» (*id.*). Dicho de otro modo, las creencias perceptivas (*perceptual beliefs*) no son sino un subtipo de las creencias teóricas (*theoretical beliefs*) (Churchland, 1986b: 2) y, por tanto, pueden cambiar, como sin duda lo hacen las teóricas⁵. En todo caso, puede haber cambios conceptuales que no impliquen inmediatamente un cambio perceptivo (Churchland, 1988: 176; 2016: 303).

Así, la visión más tradicional distinguía lo teórico y lo observacional, pues si nuestras creencias y deseos, pero también nuestras percepciones⁶, son dependientes de los marcos teóricos en los que nos encontramos, entonces lo teórico parece colonizar lo observacional, haciendo imposible una percepción teóricamente neutra y una distinción estricta entre lo observacional y lo teórico (Churchland, 1986a: 218). Esto no quiere decir que la teoría sea capaz de crear el mundo al pensarlo, sino que al percibir podemos identificar lo percibido como uno u otro objeto con unas u otras

⁵ Sobre esta cuestión, puede ser oportuno consultar *Patrones de descubrimiento* de Norwood Russell Hanson (1977), pionero en el estudio de la imbricación entre percepción y teoría, en el cual estos asuntos son teorizados, aunque desde una perspectiva distinta a la de la filosofía de la mente de Churchland. Especialmente importante para nuestros asuntos son los primeros capítulos de este libro, la problematización en ellos de la postura según la cual la percepción es independiente de la teoría —una idea que Hanson también presenta como hegemónica, e incluso de sentido común— y la insistencia en el hecho *inmediato* de la percepción marcada por la teoría, esto es, que no hay diversas interpretaciones posibles posteriores a un momento de percepción común a todos, opinión que justifica, como lo hace también Churchland, analizando la percepción de ilusiones ópticas: «la visión es una acción que lleva una “carga teórica”» (Hanson, 1977: 99); «El conocimiento está en la visión y no es algo adjunto a ella (La trama del tejido está en la prenda y no es hilvanada sobre ella en una operación auxiliar). Muy raras veces nos sorprendemos añadiendo conocimiento a lo que reciben nuestros ojos» (*ib.*: 102), etc. La tensión que atraviesa su texto, como todos los que aquí estudiaremos, estará entre la posición, más de sentido común, según la cual se *ve* lo mismo pero el *ver algo como algo* difiere entre personas, y aquella que sostiene que es el *inmediato ver* —siempre falsamente inmediato, pues está mediado por la teoría, pero es inmediato para la conciencia, etc.— el que difiere entre personas, aunque puede ocurrir que ese *inmediato ver* sea siempre un *ver algo como algo* (Hanson, 1977: 77-112). Estas posiciones, en cualquier caso, no han quedado reducidas a la discusión filosófica o científica, sino que han sido también asimiladas, por ejemplo, en el ámbito de la historia de la ciencia, y tomadas como un fértil punto de partida de estudios sobre asuntos específicos. Un ejemplo destacado lo encontramos en *The dark abyss of time*, de Paolo Rossi (1987), en cuyo prefacio, que podría entenderse como una breve metodología en historia de la ciencia, menciona precisamente *Patrones de descubrimiento* (Rosssi, 1987: ix).

⁶ «La visión o la introspección pueden quizás asegurarnos la existencia de *algo*, pero qué es ese algo sigue siendo siempre e inevitablemente una cuestión de qué marco teórico nos proporciona una comprensión más profunda y útil. *Esto es tan cierto para la introspección de los estados interiores como para la percepción de las circunstancias exteriores*» (Churchland, 1986a: 219, énfasis propios). El conocimiento observacional implica «siempre e inevitablemente algunos presupuestos teóricos o procesamientos prejuiciosos [*prejudicial processing*] [...]. La observación no puede proporcionar un acceso teóricamente neutro [*theory-neutral*] a, al menos, algunos aspectos de la realidad» (Churchland, 1988: 167).

características, y este *ver algo como algo* que da sentido a nuestras percepciones está teóricamente cargado. Pero, de forma más radical, también estaría teóricamente cargado no el hecho de subsumir lo visto en alguna categoría y calificarlo de tal o cual objeto —lo cual tiene una relación clara con lo teórico—, sino incluso aquello mismo que se percibe. Por ejemplo, la distinta longitud de las líneas de la ilusión Müller-Lyer (Churchland, 1986a: 218; 1988: 184; 2006: 30)⁷. Esto, que no llegaba a afirmarse en 1979 en *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, sí lo afirmará, siguiendo a Kuhn, en 1988. Y lo hará en su debate con Fodor.

En este debate, Fodor sostiene que mientras que las teorías y conceptos pueden cambiar históricamente, la percepción sí es independiente de nuestras creencias y marcos teóricos. Sostiene que es posible una distinción objetiva —no teóricamente cargada— entre observación e inferencia, y que, una vez hecha esta distinción, podemos afirmar que la observación es neutral respecto a la teoría (Fodor, 1984: 24-28). Por ello, niega que una oración observacional (*observational sentence*) pueda significar cualquier cosa dependiendo del marco teórico en que el sujeto se encuentre, y niega también que «se pueden cambiar tus capacidades observacionales cambiando tus teorías» (Fodor, 1984: 28), idea que le atribuye a Churchland⁸. Asimismo, Fodor se aleja notablemente de lo que denomina *holismo del significado*⁹ (*Meaning Holism*). Este plantea que «(todas) las propiedades semánticas de las oraciones (o creencias) están determinadas por su ubicación en las redes teóricas en las que están insertas». (Fodor, 1984: 29)¹⁰, lo cual incluiría también las oraciones y creencias referidas a la observación. Frente a esta concepción del significado, plantea que *algunas* propiedades semánticas de las oraciones podrían no estar determinadas del modo explicado (Fodor, 1984: 29-30). Así, el significado de estas oraciones, si fueran neutras teóricamente, debería tener un origen en su conexión con las sensaciones, y no con la totalidad de los otros significados del conjunto.

⁷ Ya en un sentido amplio, Patricia y Paul Churchland (2002: 905) calificaron de *pre-galileana* la idea de que es posible percibir la realidad tal y como es (Churchland y Churchland, 2002: 905).

⁸ Y así podemos verlo en Churchland (1988: 181-182; 1999: 92-106).

⁹ La teoría semántica tradicional de la cual sigue siendo parte Fodor será denominada por Patricia y Paul Churchland (2002: 907) «semántica folk», un término usado con la misma visión crítica con la que hablan de «psicología folk».

¹⁰ Cf. Churchland (1995: 46).

Y lo mismo que hemos afirmado con la distinción entre inferencia y observación podría decirse sobre la distinción entre cognición y percepción, que también es negada por autores como Churchland (Fodor, 1984: 31):

Lo que ocurre en el procesamiento de la percepción, según este relato, es que la información sensorial se interpreta tomando como referencia la teoría de base [*background theory*] del perceptor. [...] Si el presente relato es correcto, la apelación a una teoría de base es inherente al proceso de análisis perceptivo [...]. Así pues, lo único que la percepción no podría ser, según este relato de cómo funciona, es neutral respecto a la teoría [*theory neutral*]. [*Id.*]

Pensemos en la ilusión Müller-Lyer: el hecho de que sigamos viendo sus líneas como de distinta longitud a pesar de que ya forma parte de nuestro conocimiento que son de la misma sería una prueba de que la dependencia de la percepción respecto a los marcos teóricos tiene límites y problemas notables. Y esta ilusión es tan solo un ejemplo de lo que Fodor llama, muy significativamente, *implasticidades perceptivas* (*perceptual implasticities*) (Fodor, 1984: 34)¹¹, que muestran que la percepción no tiene acceso a la totalidad o a la mayoría de nuestro conocimiento teórico, incluidas las teorías científicas, por lo cual hay una fuerte independencia del modo en que se ven las cosas respecto de lo que uno cree (Fodor, 1984: 35). Este estar encapsulado (*encapsulated*) de la percepción y su independencia respecto a otras áreas igualmente encapsuladas nos muestra la visión modularista de Fodor, que en todo caso no sostiene que no haya acceso de ningún tipo de un módulo a otro, sino que este está fuertemente restringido y fijado¹², al menos en el caso de la percepción. Es decir, si hay partes de lo teórico accesibles a los módulos de la percepción, estas están lo suficientemente restringidas como para que podamos considerar a los módulos de la percepción en gran medida independientes de nuestras teorías científicas, lo cual es, para este autor, condición de posibilidad de la objetividad que la ciencia busca (Fodor, 1984: 42)¹³. En

¹¹ En lo que se refiere a los términos, que son relevantes, Churchland (1988: 169) opondrá la *plasticidad* que él defiende a la *rigidez* que le atribuye a Fodor.

¹² Churchland (1988: 183) sostendrá, frente a esta visión, que si realmente la observación fuera independiente de las teorías no basta con que algunas de sus propiedades semánticas, o muchas de ellas, no estén determinadas por la teoría, sino que ninguna de ellas debería estarlo. En caso contrario, Fodor no estaría alejándose verdaderamente de sus posiciones.

¹³ Véase también la explicación de Churchland de las posiciones de Fodor en Churchland (1988: 169-170).

todo caso, que nuestra percepción tenga esta clase de independencia no quiere decir que en la determinación de nuestras creencias no nos influya nuestro saber teórico. Este es el motivo por el cual, incluso si seguimos viendo las líneas de Müller-Lyer de distinta longitud, gracias a nuestro saber teórico, creemos que son de la misma (Fodor, 1984: 40).

Frente a estas opiniones, Churchland opondrá sus tesis que ya conocemos: negará que la percepción pueda ser neutral; afirmará que incluso si la modularidad fuera cierta esta no implica que nuestras creencias perceptivas sean objetivas y verdaderas; considerará que Fodor «confunde la presunta universalidad de nuestro prejuicio con la ausencia de prejuicio» (Churchland, 1988: 171); y defenderá también, a partir de la evidencia con la que él contaba, «la sistemática penetrabilidad de los centros cognitivos más elevados en los módulos periféricos» (Churchland, 1988: 177), así como una comprensión de la semántica que Fodor había calificado de *holismo del significado* y había desechado, pero que Churchland (1988: 182-184) considera la condición de posibilidad de que todas las oraciones tengan significado, lo cual obviamente incluye a los juicios observacionales, motivo por el que estos no son independientes de las teorías, pues, como todo juicio, adquieren su significación del conjunto de la red de significados en que están inmersos.

En lo que respecta a las ilusiones ópticas, que Fodor considera como ejemplos a favor de la modularidad e impenetrabilidad de las teorías en los módulos perceptivos, Churchland sostiene, muy al contrario, que ilusiones como la del *conejo-pato* o la mujer *joven-anciana*, así como el *cuadro de Necker*, muestran la penetrabilidad de nuestras teorías, a las que situamos en los centros cognitivos elevados, en los módulos de la visión, pues nuestra visión es reversible (podemos elegir ver una joven o una anciana, por ejemplo). Y es reversible a partir de nuestro conocimiento de que estamos ante una ilusión óptica y de cuáles son sus posibles visiones (Churchland, 1988: 171-173). Únicamente la ilusión Müller-Lyer tiene como característica una irreversibilidad que parece ir en favor de la impenetrabilidad que Fodor sostiene. Churchland, por su parte, la explicará, como las demás, en términos de nuestro aprendizaje. En ese sentido, que la percepción esté marcada por nuestro aprendizaje y nuestras teorías no implica que podamos cambiar instantáneamente nuestra percepción a partir de nuestros cambios teóricos, algo que Churchland nunca ha sostenido:

[...] los medios aceptables de penetración [de la teoría en la percepción] pueden incluir largos y fuertes regímenes de entrenamiento, práctica o condicionamiento [...] Un largo período de entrenamiento en un entorno perceptivo muy diferente produciría un sujeto libre de esa ilusión en particular. [Churchland, 1988: 174]

Pensemos en el ejemplo de las gafas que invierten la visión (*cf.* Kuhn, 2004: 195): con el tiempo, el sujeto que las lleva permanentemente deja de ver todo invertido, y su visión se vuelve idéntica a la que originalmente tenía. Kuhn, que utiliza las ilusiones ópticas y las gafas inversoras con un planteamiento teórico similar al de Churchland —al menos en cierto momento de su obra, según ciertas interpretaciones—, lo explica con total claridad: «El pato-conejo muestra que dos personas con la misma impresión retiniana pueden ver cosas distintas; las lentes inversoras muestran que dos personas con distintas impresiones retinianas pueden ver la misma cosa» (*ib.*: 217). Y en Churchland lo que determina qué vemos con unas determinadas impresiones retinianas es, sobre todo, la *psicología popular*. Su propuesta es desecharla. Esto es lo que comentaremos en la siguiente sección.

2. 3. *El materialismo eliminativo como programa*

Ante el hecho de la dependencia de la percepción respecto a nuestros marcos teóricos, se abre la posibilidad de cambiar la percepción a través del cambio en estos últimos. Dicho de otro modo, más cercano al de Churchland, se hace posible cambiar nuestros marcos mentales por otros preferibles, lo cual tendría como consecuencia una transformación de la percepción. La propuesta que hará Churchland en ese sentido será el *materialismo eliminativo*, que sostiene que «los principios de la psicología popular son sustancialmente falsos, y su ontología inexistente» (Churchland, 1986a: 219). Así, esta posición plantea que la *psicología popular*, es decir, el conjunto de opiniones que tenemos tradicionalmente sobre el funcionamiento de nuestro cerebro, pero también sobre nuestras capacidades cognitivas y nuestros estados internos en general, incluyendo pensamientos, sentimientos, percepciones o deseos, es una teoría profundamente errada, pues su capacidad predictiva y explicativa sigue siendo muy limitada a pesar de haber sido la teoría dominante durante milenios. En ese sentido,

Churchland cita nuestro escaso saber sobre la enfermedad mental, la imaginación o el sueño (Churchland, 1982: 230-231).

Además, la psicología popular resulta difícil de compatibilizar con otras teorías bien asentadas en ámbitos relacionados a su objeto. Por si fuera poco, estas teorías han ido sustituyendo a la psicología popular en diversos asuntos, reduciendo con ello el perímetro de lo que pretende poder explicar, pues la psicología popular es incapaz de formar parte de este nuevo corpus científico que incluye la biología o la neurociencia, las cuales sí nos permiten conocer mucho mejor nuestra realidad, y por ello han ido imponiéndose (Churchland, 1995: 49-52). Por ejemplo, el conocimiento científico actual nos muestra cómo el lenguaje se aprende en un momento en que el cerebro tiene ya importantes capacidades cognitivas. Sin embargo, la psicología popular atribuye un papel muy central a unas actitudes proposicionales —de carácter lingüístico—, mientras que según Churchland el lenguaje tiene un carácter más bien *periférico* en el ser humano. Por ello, una teoría basada en él será parcial o superficial. Problemas de esta clase son frecuentes en la psicología popular (Churchland, 1993: 215; 1995: 51, 61; 1999: 80).¹⁴

146

Así, frente a las opciones que intentan reducir la psicología popular a la neurociencia, Churchland sostiene que ambas teorías son incompatibles y que la neurociencia tiene una validez mayor que una psicología popular con notables limitaciones, motivo por el cual propone abandonar la búsqueda de una reducción interteórica de psicología popular y neurociencia, en la que se habían embarcado en el ámbito de la filosofía de la mente los teóricos de la identidad, frente a lo cual propone la eliminación de la primera. Es por ello por lo que su propuesta se denomina *materialismo eliminativo* (Churchland, 1999: 79).

Así, frente a la *psicología popular*, Churchland propone una *neurociencia completa* (*completed neuroscience*) —también denominada *neurociencia madura*—. Además, no se trata sólo de estas dos teorías, sino también de las ontologías que, según Churchland (1995: 48), en este punto cercano a Kuhn, cada una de estas lleva consigo. Esta modificación, como ya sabemos en este punto, tendrá unos efectos más amplios que el mero cambio de creencias teóricas: «Nuestra comprensión mutua *y aun nuestra*

¹⁴ Para la respuesta de Churchland a posibles defensas de la psicología popular, véase Churchland (1995: 53-56).

introspección podrán ser entonces reconstituidas dentro del marco conceptual de la neurociencia completa» (*ib.*: 43, énfasis propios).

2. 3. 1. La filosofía de la historia del materialismo eliminativo

Desde una suerte de *metafilosofía de la mente* o análisis de las bases filosóficas de una propuesta enmarcada en la filosofía de la mente, cabe reflexionar sobre cuál es la filosofía de la historia que subyace al *materialismo eliminativo*: una filosofía teleológica y basada en la noción moderna de progreso, que aspira a una mejora de la teoría por la vía de la sustitución de la psicología folk por la neurociencia. En ese sentido, es una visión orientada hacia un momento posterior en que se desplegará un conocimiento más amplio y exacto, lo cual tiene como enemigos a la nostalgia y a un conservadurismo que le atribuye, por ejemplo, al funcionalismo representado según Churchland por Fodor, que se mantiene en gran medida en la psicología folk (Churchland, 1982: 226; 1995: 56-60; 2016: 314-315). La visión de Churchland, en este sentido realista, tiene como horizonte la búsqueda epistémica de acercarse a la verdad, de hacer lo más parecido posible el modelo científico planteado y el mundo que este describe (Churchland y Churchland, 2002: 907), que no es sino «una realidad fija, estable e independiente» (Churchland, 2016: 310), lo cual no obsta que pueda haber también motivos pragmáticos para la elección de teorías: se trata de saber «qué marco teórico nos provee la *más profunda y más útil* comprensión» (Churchland, 1986a: 219, énfasis propios)¹⁵. Es por ello por lo que habla de *teorías (dramáticamente) superiores* (Churchland, 1986a: 219; 1988: 168, 186) y pone criterios como el de *exactitud* o *profundidad* (Churchland, 1988: 168; 2006: 31), lo cual implica que, incluso si nuestra percepción es dependiente de la teoría, es posible sostener que unas teorías son preferibles a otra. Con esta visión, Churchland se aleja de un relativismo que sería plausible ver como consecuencia de que no haya, como deseaba Fodor, un punto primero de observación empírica objetiva a partir del cual articular una teoría sobre la realidad, un punto primero que funcionaría como *fundamento* de la verdad en aquellas

¹⁵ Véase también Churchland (1993: 213) y Churchland y Churchland (2002: 906).

teorías que denomina *epistemologías fundacionales*¹⁶. Y esta concepción de la historia de la ciencia —y la sociedad— es la que subyace a gestos metodológicos antidogmáticos y valientes como negar la validez de una psicología popular hasta ese momento prácticamente incuestionada y poner en duda las bases más fundamentales de nuestras teorías (Churchland, 1982: 230; Churchland y Churchland, 2002: 903).

De tal modo, con total claridad, la visión de Churchland de la historia es representativa de corrientes filosóficas que se desarrollan a partir de la época ilustrada, a la cual Churchland (2016: 315) alaba. Se trataría, según los más difundidos tópicos, de una visión que tiene su mayor exponente en un Hegel al que Churchland (1988: 186) menciona al referirse precisamente a su concepción del progreso humano, que será también progreso moral (Churchland, 2016: 309)¹⁷. De esta época ilustrada y postilustrada, caracterizada por su temporalización de los conceptos, toma incluso cierta terminología, como la que utiliza al calificar a la psicología popular de *primitiva* (Churchland, 1999: 79).

¹⁶ Siguiendo la relación entre lo epistémico y lo político que trazaremos sobre todo en la próxima sección del artículo, puede resultar de interés comparar la noción de *epistemología fundacional* de Churchland con la idea en Oliver Marchart (2009) de *teoría política fundacional*, en la cual tiene un papel muy importante Derrida, referencia ineludible tanto de Malabou como de Preciado. En ese sentido, si hay un giro *posfundacional*, que establece la imposibilidad de un fundamento primero e indudable del orden político o la comunidad, puede verse también, siguiendo incluso la terminología de Churchland, un *giro posfundacional* en lo epistémico en la obra de este autor, que se alejaría del fundacionalismo empirista que busca el fundamento en una observación neutral teóricamente —como también la filosofía política posfundacional se alejaría de un fundacionalismo político del que es representante, entre otros, el empirista Locke—. En todo caso, Churchland no renuncia a cierta objetividad ni al intento de encontrar justificación racional a las creencias: «no estoy preparado para reconocer que la epistemología normativa es imposible» (Churchland, 1986b: 3).

¹⁷ En ese sentido, si el progreso de la ciencia se muestra por su capacidad de acercarse cada vez más a la realidad, el de la moral se muestra para Churchland en su capacidad de acercarse a la naturaleza humana, lo cual sí se aleja sustancialmente de unas corrientes filosóficas *antiesencialistas* y *antihumanistas* —estas no dejan de ser, claro está, palabras comodín— como las de Preciado o Foucault, aunque en todo caso el propio Churchland (2016: 310) reconoce nuestra capacidad y voluntad de cambiar tal naturaleza.

§ 3. Neuroplasticidad, historicidad de la percepción y política en el pensamiento continental contemporáneo

3. 1. Plasticidad y neuroplasticidad en Bifo, Malabou y Papadopoulos

En este punto, mostraremos cómo hay en el pensamiento continental contemporáneo, y específicamente en aquel de orientación postestructuralista y perspectiva política, una cierta presencia del concepto de *plasticidad*, lo cual es relevante, pues muestra una convergencia terminológica entre las corrientes filosóficas cuya convergencia de fondo queremos mostrar a lo largo del artículo. Así, Bifo señala que «nuestro cerebro está equipado con un nivel increíblemente alto de neuroplasticidad» (Bifo, 2017: 253-254)¹⁸, entendida esta como la capacidad de adaptarse del *sustrato neuronal* a su contexto y condiciones ambientales, lo cual nos hace alejarnos de una visión determinista según la cual el individuo estaría plenamente determinado por su genética. Alude Bifo a dos autores como la base desde la que crea su concepto de neuroplasticidad: Dimitris Papadopoulos (*ib.*: 257) y Catherine Malabou (*ib.*: 258).

En el caso de Malabou, hay una transición en su obra entre una visión más ligada a la filosofía continental, en la cual el concepto de *plasticidad* tiene centralidad, pero está ligado ante todo a cuestiones de la filosofía hegeliana, y un segundo momento en el que la neurociencia adquiere un papel que no tenía previamente. Con ella, la *plasticidad* se reformula y adecua en mayor medida al conocimiento científico que también era para Churchland un punto central de referencia. Por ello, nos centraremos en *What Should We Do With our Brains?*, un libro representativo de esta última perspectiva, en la cual se reconoce como «enteramente materialista» (Malabou: 2008: 13), como lo hará también en *Los nuevos heridos* (Malabou, 2012: 211), y se hace explícita la crítica al

¹⁸ Esta cuestión aparece también en *La fábrica de la infelicidad*, libro de Bifo orientado al estudio de las nuevas formas de trabajo en el capitalismo tardío, pero en el cual podemos encontrar también reflexiones vinculadas al asunto que aquí estudiamos, y puede ser relevante, en ese sentido, para el lector. Así, Bifo habla en él de la «producción de mente por medio de la mente» (Bifo, 2015: 37) y opera con el concepto de *neuromutación*: «El circuito de la producción digital crea las macro y microestructuras de [...] nuevos modelos de sensibilidad y cognición. La infraestructura social tiende a hacerse una con el proceso de elaboración cognitiva e interactiva de la mente. Tal proceso no se da sin una auténtica mutación antropológica que en primer lugar afecta al psiquismo social e individual» (*ib.*: 38).

desprecio a la neurociencia como disciplina por parte de la filosofía continental (Malabou, 2008: 11, 38; 2012: xii; 2014)¹⁹.

Habla Malabou, como hemos señalado, de la plasticidad: *plasticidad del sistema nervioso central, plasticidad nerviosa, plasticidad neuronal, plasticidad sináptica* (Malabou, 2008: 4). No hay, dirá, «una sino muchas plasticidades del funcionamiento cerebral» (*ib.*: 29). Entre ellas, nosotros estudiaremos con Preciado la plasticidad de la percepción, en la cual no se centra Malabou. Según afirma, la plasticidad es el concepto más importante de las neurociencias actuales, que nos muestran un cerebro muy alejado de la rigidez que este tendría si estuviera totalmente determinado por la genética, y no tuviera «ninguna habilidad improvisatoria» (Malabou, 2008: 4), que sería exactamente lo contrario de lo que la plasticidad del cerebro implica: capacidad de evolucionar y adaptarse. Así, pensar la plasticidad del cerebro es pensar en un cerebro «modificable, conformable y conformador al mismo tiempo» (*ib.*: 5). Visto de este modo, el cerebro es un lugar en el que la contingencia tiene un papel, lo cual nos legitima para decir que el cerebro es, en parte —y solo en parte—, «lo que hacemos con él» (*ib.*: 30). Del mismo modo, podemos, respecto a nosotros mismos, formarnos «otra forma, otro rostro, otra figura» (*ib.*: 71). En ese sentido, según Malabou la plasticidad del cerebro se mostrará de tres modos: en el desarrollo de las conexiones neuronales en el embrión y la infancia, en la modificación de las conexiones neuronales a lo largo de la vida y en la capacidad del cerebro de repararse tras lesiones (Malabou, 2008; 2012: 180). Lo que esta neuroplasticidad muestra es la posibilidad de desarrollos diversos a un nivel individual según la vida de cada cual (Malabou, 2008: 24). En cualquier caso, la neuroplasticidad no solo implica la posibilidad de crearse y crecer del cerebro de distintas formas, sino también la de no adoptar algunas de esas formas posibles: «la plasticidad se sitúa entre dos extremos: por un lado, la imagen sensible del tomar forma (escultura de objetos plásticos) y, por otro, la de la aniquilación de toda forma (explosión)» (*ib.*: 5).

En ese sentido, Malabou desarrollará en libros posteriores, como *Ontología del accidente* y *Los nuevos heridos*, la noción de *plasticidad destructiva*, la contracara negativa y hasta ahora no teorizada (tampoco desde las neurociencias) de esta dimensión

¹⁹ Sobre las posibles convergencias entre la neurociencia y la filosofía continental, específicamente en el ámbito posestructuralista que en este artículo nos compete, véase Malabou (2012. 205-210).

formante, aquella dimensión de la plasticidad que podemos observar en enfermedades neurodegenerativas y en accidentes graves que afectan la cognición, pero también en el trauma generado por diversos hechos sociales, como la guerra: si hasta el momento solo se habla «de plasticidad como resultado de un cambio de volumen o de forma en las conexiones neuronales, que tiene sentido en la *construcción de personalidad*» (*ib.*: 12), también corresponde entender como una forma de plasticidad «el trabajo negativo de la destrucción» (*id.*), de una «plasticidad patológica [...] que no repara, de una plasticidad sin compensación» (*ib.*: 14) que excede absolutamente tanto la primacía de la plasticidad constructiva como una posible idea de equilibrio entre construcción y destrucción (Malabou, 2012: 180).

Que la plasticidad pueda darse también en términos negativos en cierto modo no altera nuestra argumentación, ni supondría más que una nueva forma de aquella plasticidad que en cualquier caso podría seguir conduciéndonos a la historicidad de la percepción a la que nos dirigimos. No obstante, esta nueva plasticidad nos lleva a algunos posicionamientos, destacables para nuestra argumentación, que Malabou teoriza en este nuevo momento de su obra: la plasticidad destructiva apunta a toda «una nueva relación del cerebro [...] con la destrucción, con la negatividad, con la pérdida y con la muerte» (Malabou, 2018: 23).

En primer lugar, la plasticidad destructiva nos conduce a un cuestionamiento de la noción que Malabou entiende como hegemónica en Occidente de la subjetividad. Si desde esta visión «el ser sigue siendo lo que es en el seno del cambio mismo. El presupuesto sustancialista es el compañero de ruta de la metamorfosis occidental» (*ib.*: 15), la plasticidad destructiva nos conduce a un punto de no retorno en el que la continuidad del sujeto parece ponerse en duda incluso para sí mismo²⁰:

[...] la historia del individuo se rompe definitivamente [...] Una lesión cerebral, una catástrofe natural, un acontecimiento brutal, súbito y ciego, no pueden, por definición, ser reintegrados *a posteriori* en una experiencia. [*ib.*: 29]²¹.

La mutabilidad del sujeto —y luego comentaremos la de la percepción— que siempre estuvo implícita en la noción de plasticidad, queda radicalizada con la noción

²⁰ Véase Malabou (2018: 31).

²¹ Cf. Malabou (2012: 28).

de plasticidad destructiva, incluso aunque esta radicalización sea una posibilidad inscrita en el cerebro —pero no desde predestinación o teleología alguna, sino reconociendo la permanente posibilidad de la catástrofe— y aunque esté completamente alejada de una idea celebratoria de la total maleabilidad de los sujetos como vía de emancipación personal o política (Malabou, 2018: 30, 34, 73).

En segundo lugar, cabe reconocer un hecho políticamente relevante: es evidente que la percepción no es igual en todas las personas, que existen la ceguera y la sordera y que estas implican la escucha de sonidos y la visión de imágenes distintas o la ausencia de tales imágenes y sonidos. Estos sonidos e imágenes solo pueden no ser contraejemplos de la idea de una percepción igual en todas las personas si se entienden meramente como la forma defectiva de una percepción normal que, esta sí, sería común a todos aquellos cuya percepción previamente se ha situado como regla de tal normalidad, ya sea por sus capacidades perceptivas propias o por determinados medios técnicos capaces de construir una nueva percepción capaz de cumplir las exigencias de la regla. Es decir, solo negando la validez de ciertas percepciones, lo cual tiene fuertes implicaciones políticas, es posible mantener, al nivel incluso de la cultura popular y desde lo intuitivo, la idea de una percepción común. Al nivel cerebral, Malabou sostiene respecto a la diferencia entre plasticidad positiva y destructiva que en ocasiones se presupone

[...] una distinción fundamental entre el «cerebro normal» [...] y el cerebro dañado, con su plasticidad negativa [...]. Parece no haber ningún vínculo entre estos dos cerebros. Sin embargo, —y aquí se halla el núcleo de mi objeción—, ¿puede uno seriamente postular la ausencia de un vínculo o relación entre el funcionamiento no patológico del cerebro y su disfunción? [Malabou, 2012: 68]²²

Con ello, Malabou nos permite comprender una de las presuposiciones más básicas que yacen en la posición hegemónica que la plasticidad del cerebro y la historicidad de la percepción ponen en entredicho, y nos impone por tanto la necesidad de problematizar esa misma presuposición —y, aunque esta cuestión, profundamente política, está inevitablemente ligada a las cuestiones que aquí estudiamos, responde a un ámbito distinto al de la plasticidad que aquí estudiaremos.

²² Cf., sobre la cuestión de una percepción *normal* —con la exclusión, por ejemplo, del *borracho* o el *débil mental*—, Hanson (1977: 81, 88, 97).

Pero volvamos a *What Should We Do With our Brains?* Mencionábamos tres formas de la plasticidad —una vinculada al desarrollo del embrión, una segunda a las modificaciones de las conexiones neuronales durante la vida, y una tercera a la reparación tras lesiones—. Es el segundo de los mencionados modos de la plasticidad aquel que en mayor medida muestra la historicidad del cerebro, pues es el que depende de la vida del individuo y su relación con su contexto, lo cual puede generar tanto aumentos como disminuciones en la efectividad de las sinapsis, como hemos estudiado ya también desde la noción de plasticidad destructiva (Malabou, 2008: 22-23)²³. Así, la plasticidad no será únicamente *flexibilidad*, entendida como capacidad para recibir una forma y adaptarse, sino que, además de ello, incluirá la dimensión afirmativa de darse forma y crearse (*ib.*: 13), la cual se opone a una narrativa de la total tolerancia y capacidad de adaptación (*ib.*: 41). En ese sentido, se hace necesario un estudio de los límites de la plasticidad, a los que denominaré *umbrales de resistencia* (Malabou, 2008: 78; 2014: 388).

Por su parte, lo que quizá resulte de mayor interés para nuestro artículo en este punto es cómo la noción de plasticidad está en Malabou intrínsecamente ligada a la de historicidad. El uso de un sintagma como *historicidad de la percepción*, que no encontramos en Churchland, creemos que se ve legitimado por este *giro historicista* que hace Malabou en nuestra concepción del cerebro, al cual le atribuye una *historicidad constitutiva* (Malabou, 2008: 2). Es este giro el que nos legitima filosóficamente para un consecuente y análogo *giro historicista* en lo relativo a la percepción, entendiendo que la *plasticidad sináptica* de la que habla Malabou es también plasticidad de las conexiones sinápticas ligadas al hecho perceptivo. Así, afirma:

Los seres humanos crean su propio cerebro, pero no saben que lo crean [...]. El lazo entre cerebro e historia —conceptos durante mucho tiempo pensados como opuestos— no está establecido con certeza. [...] No se trata solo de que el cerebro tenga una historia [...] sino de que *es historia*. [*Ib.*: 1]

Esta opinión nos invita a comentar las posiciones de Dimitris Papadopoulos, que también sostiene que «cada época tiene su cerebro» (Papadopoulos, 2011: 1), una

²³ Véase, por ejemplo, Malabou (2008: 23): «Al aprender a tocar el piano, por ejemplo, el mecanismo de desactivación de las señales de entrada correspondientes a los movimientos incorrectos ('errores') hace posible la adquisición de los movimientos correctos».

afirmación que es correlativa a la de la *plasticidad* de este y que incide en la influencia del contexto sobre el cerebro en oposición a las visiones que denomina «genocéntricas» (*genocentric*) (Papadopoulos, 2011: 2), a las que acusa de determinismo (*ib.*: 14-16). Como hemos visto, también Malabou es una crítica del determinismo. Esta visión, en Papadopoulos, remitirá de forma explícita al paradigma de la *embodied mind*, que no puede aceptar la idea de que la «carne cerebral (*cerebral flesh*) es un lugar sin tiempo, fuera del tiempo» (*ib.*: 5) e independiente del contexto. No en vano, el contexto adquiere mayor importancia cuando se asume la plasticidad del cerebro, y así lo demuestra la obra de Churchland.

Asimismo, Papadopoulos se aleja de las visiones modularistas, a las cuales acusa de tener una visión del cerebro «universalista, normativa, expansiva, sin género y sin cultura [*gender-free and culture-free*]» (*ib.*: 4). Concuerda con Churchland, por tanto, en la crítica a un modularismo rígido que postula módulos estables, y también en la importancia que este le da a la cultura mediante el concepto de *marco teórico*, aunque Papadopoulos alude al género y la racialización como algunos de esos marcos culturales e históricos (*ib.*: 5), mientras que en Churchland no encontramos más marco cultural que el de una cuasi omnipotente psicología popular²⁴. Esta cuestión adquiere especial desarrollo en la obra de Preciado.

Del mismo modo, la dualidad de una plasticidad que puede ser tolerancia a lo negativo y potencialidad de mejora —algo que también encontrábamos en Malabou— la vemos en Papadopoulos: «la ambivalencia del *embodied brain-body* es su asociación doble y simultánea con la emancipación y el control» (*ib.*: 11).

En conclusión, si *Bifo* Berardi sostenía que «el hombre es el animal que configura el entorno que a su vez configura su cerebro» (*Bifo*, 2017: 264) y Malabou que el cerebro es «lo que hacemos con él» (Malabou, 2008: 30), Papadopoulos dirá que «el cerebro-cuerpo se hace simultáneamente el sujeto y el objeto de su propia regeneración» (Papadopoulos, 2011: 5).

²⁴ En cualquier caso, que el único marco conceptual que Churchland analiza en profundidad sea la psicología popular no implica necesariamente que defendiera que el único sistema conceptual que influye sobre nuestra percepción sea el de esa psicología popular, pues él mismo reconoce que la biología o la física son también marcos conceptuales.

3. 2. Historicidad de la percepción en Paul Preciado

Según anunciábamos, creemos que Paul Preciado es un autor clave en la cuestión que estamos estudiando. En él, no sólo encontramos la afirmación de la historicidad de la percepción, sino también un análisis de los aspectos sociopolíticos que llevan a las transformaciones de la percepción.

La historicidad de nuestra percepción se expresará en el pensamiento de Preciado desde un punto de vista más programático que meramente descriptivo. De tal modo, su visión se articula en la oposición entre una percepción actual estrecha, ligada a categorías que tal vez deberían eliminarse —lo veremos en la siguiente sección— y la posibilidad de una percepción distinta y más amplia. Así, sostiene: «no vemos ni entendemos el mundo, lo percibimos destrozándolo a través de las estrechas categorías que nos habitan» (Preciado, 2022: 19)²⁵. Estas categorías están marcadas ante todo por su carácter dual. Es lo que denomina una *epistemología binaria*, un «orden político-visual» (Preciado, 2011: 162) que distingue permanentemente a hombres de mujeres, homosexuales de heterosexuales, etc. Y, si seguimos el hilo de lo afirmado anteriormente, lo hará hasta el punto de marcar la propia percepción, frente a lo cual deberíamos ser capaces de reconocernos «no como hombres o mujeres, sino como cuerpos hablantes» (*ib.*: 47).

Desde esta perspectiva, parece plantearse que lo transcendental y *a priori* kantiano, que es condición de posibilidad no histórica de la percepción para el conjunto de la humanidad, pasado por el matiz del *a priori histórico* foucaultiano, pase de ser condición de posibilidad de la percepción en general a frustrante limitación política de las posibilidades de la misma: «el régimen de la diferencia sexual puede imaginarse

²⁵ En su influyente opúsculo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, el filósofo Walter Benjamin sostiene: «Dentro de largos períodos históricos, junto con el modo de existencia de los colectivos humanos, se transforma también la manera de su percepción sensorial. El modo en que se organiza la percepción humana [...] está condicionado no sólo de manea natural, sino también histórica» (Benjamin, 2003: 46). Incluir a Benjamin nos obligaría a situarnos en un marco temporal distinto al de Preciado, *Bifo* y Malabou, lo cual nos alejaría de los límites trazados para nuestro artículo. No obstante, creemos que las palabras citadas son lo suficientemente elocuentes por sí mismas como para mostrar que en Benjamin hay una posible vía de continuación del proyecto que aquí elaboramos. No en vano, también podría haber en Benjamin —como lo hay, según veremos, en Preciado— un *giro político* de la plasticidad, pues critica a los académicos que no intenten «mostrar los trastornos sociales que encontraban expresión en [las] trasformaciones de la percepción» (Benjamin, 2003: 46).

como una red que limita nuestra percepción» (Preciado, 2020: 32)²⁶. Y no se trata únicamente de que nuestra sensibilidad sea receptora de una cantidad, velocidad y tipo de estímulos sin precedentes (Preciado, 2022: 41), lo cual tiene enormes consecuencias, sino que podemos también hablar de un cambio tanto en lo percibido como en la propia percepción; no solo en «la configuración de una experiencia sensible compartida» (*ib.*: 42), sino también en la

[...] estructura de la percepción [...] una regulación política de los aparatos sensoriales del cuerpo vivo en sociedad [...]. Una regulación social y política de los sentidos: de la vista, del oído, del tacto, del olfato, del gusto y de la percepción sensomotriz. [*Ib.*: 42]

Es lo que Preciado denomina «un régimen sensorial» (*ib.*: 43), del que no somos conscientes porque «la política normalizadora del cuerpo en el capitalismo petrosexorracial crea una *ilusión de realismo de la percepción*» (*ib.*: 49, énfasis propios). Frente a esta ilusión, Preciado propone una «desnaturalización del mundo sensorial» (*ib.*: 255), es decir, el abandono de la idea de que la percepción es ajena a la historia o inmutable respecto a la cultura. Y esta configuración de la percepción no sólo hace que se perciban las cosas de cierto modo, sino que establece, concordando en ello con Kuhn, lo percibido y lo no percibido: «determina un orden de lo visible y lo invisible» (Preciado, 2020: 60).

3. 3. Los caminos políticos de la plasticidad

Comentadas ya las visiones de Preciado o Malabou sobre la neuroplasticidad y la historicidad de la percepción, cabe estudiar cuál es la propuesta que estos autores

²⁶ Cf. Bifo (2017: 276). Esta idea de una historicidad de la percepción se encuentra también en el autor italiano: «En el Renacimiento, la percepción humana del espacio cotidiano cambió debido a las innovaciones de la técnica representativa [...]. A lo largo de la historia de la civilización, la percepción siempre ha sido moldeada por regímenes artificiales de imágenes y por técnicas que producen y hacen circular representaciones del mundo [...]. La proliferación de infoestímulos ha sometido la sensibilidad a un estrés mutagénico» (Bifo, 2017: 46-47). También pueden consultarse en *La fábrica de la felicidad* algunas indicaciones en este sentido: «Más allá de cierto límite, la aceleración de la experiencia provoca una reducción de la consciencia del estímulo, una pérdida de intensidad que concierne también a la esfera de la ética. Se banaliza la experiencia del otro, que es sustancia de la dimensión estética y de la ética. [...]. La aceleración [...] produce una disolución de la alteridad [...]. No existe autenticidad humana alguna independiente de las condiciones en las que lo humano se determina concretamente» (Bifo, 2015: 45)

hacen, pues no se limitan a formular esta posición teórica, sino que la enmarcan siempre en un proyecto de transformación social que puede resumirse en «percibir, sentir y nombrar de otro modo» (Preciado, 2022: 56). Podemos usar una expresión de Papadopoulos (2011: 15) para resumirlo: *políticas de la plasticidad*. En ese sentido, lo que hacen estos autores es, de alguna forma, responder a la pregunta de Malabou: *¿Qué debemos hacer con nuestro cerebro?*, pregunta que nace del hecho de su plasticidad, es decir, de que este no sea una totalidad ya plenamente desarrollada e inmutable, lo cual abre la posibilidad de un margen de agencia *epigenética* respecto a la necesidad que implica lo genético, aunque lo genético deba tener también un destacado papel (Malabou, 2008: 7-8; 2014: 387). Así, se plantea «entender la conexión entre el papel del *no determinismo genético* que trabaja en la constitución del cerebro y la posibilidad de un *no determinismo social y político*» (Malabou, 2008: 13, énfasis propios)²⁷. En ese sentido, al *sentir de otro modo* de Preciado lo llamaré Malabou, en un nivel cerebral, una *liberación neuronal* (*ib.*: 8), y es que lo político y lo neuronal o perceptivo se encuentran en Malabou fuertemente ligados, pues considera que el funcionamiento neuronal y el social se determinan mutuamente (*ib.*: 9)²⁸.

Como nos dice Preciado, también el percibir ha de cambiar, lo cual, para poder sostenerse, implica haber ya aceptado que otro modo de percepción es siquiera posible. En ese sentido, frente a la «codificación visual del cuerpo de acuerdo con la lógica de la diferencia sexual» (Preciado, 2022: 255) se propondrá un cambio cultural que debería llevar consigo otra codificación de los cuerpos, e idealmente una ausencia de codificaciones en términos de género. Se trata no tanto de que sea posible reconducir las interpretaciones hacia posturas que Preciado entendería como preferibles —por ejemplo, modificar la interpretación inmediata de que una persona es un hombre si después se presenta como mujer, etc.—, sino de cambiar el régimen de lo que clasificamos *a simple vista*, con «facilidad y rapidez» (Kuhn, 2004: 202)²⁹. Es cuestión de cambiar la percepción inmediata a la que Churchland tanto alude y que

²⁷ Cf. Papadopoulos (2011: 10).

²⁸ Cf. Malabou (2008: 30): «El concepto de plasticidad tiene una dimensión estética [...], ética [...] y una política [...]. Por ello es inevitable que el horizonte de las descripciones objetivas de la plasticidad de la mente haya preguntas referidas a la vida social y el estar juntos», «la constante circulación entre lo neuronal, lo económico, lo social y lo político [...] caracteriza la cultura occidental hoy en día» (Malabou, 2008: 70).

²⁹ Una mayor justificación del uso aquí de Kuhn puede verse en el apartado 4. 2. del artículo.

hace, según Preciado, que inmediatamente clasifiquemos a las personas de forma binaria como hombres y mujeres. A esta dimensión visual que nace del marco teórico la podemos denominar, con Preciado, un *régimen visual* (Preciado, 2022: 21). De tal modo, se propone «una ruptura en el régimen de la sensibilidad petrosexorracial» (*ib.*: 255), «el descentramiento del ojo petrosexorracial y de sus relaciones binarias, la invención de otro marco de inteligibilidad que exceda la mirada normativa» (*ib.*: 258). Y, como sabemos con Churchland, este otro marco de inteligibilidad será a su vez otro conjunto de conceptos a partir de los cuales la mirada misma cambiará. En todo caso, en la propuesta de Preciado también los cuerpos mismos deberán cambiar, asunto central de *Testo Yonqui* y el *Manifiesto contrasexual*, en el que hablará, precisamente, de *plasticidad sexual* (Preciado, 2011: 14). En ese sentido, si es cuestión, en los términos utópicos típicos de Preciado, de «la invención total de los órganos y de las subjetividades» (*ib.*: 36), se trata simultáneamente de la reinención del ojo como órgano político de una percepción históricamente determinada y de la reinención de las características corporales que el ojo percibe, que cambiarán lo percibido por el mismo. Así, el cambio perceptual será tanto resultado como propiciador de un cambio político, pues «una revolución epistemológica es, inevitablemente, un cambio de jerarquías de poder» (Preciado, 2022: 292) y «para poder activar otra respuesta política es preciso [...] cambiar la infraestructura misma de la percepción» (*ib.*: 263).

En cualquier caso, de lo que se tratará en Preciado es de una reorientación de la percepción cuyo valor no es el del aumento de la exactitud o la cercanía a la verdad, sino el de posibilitar una menor exclusión de ciertos sujetos subalternos: «que la destrucción del planeta, la política de la guerra, la opresión racial, de género y sexual se convertirían en eventos éticos *perceptibles* y, por tanto, *insoportables*» (*ib.*: 264, énfasis propios)³⁰. Esto en Malabou se formula como una cultura política «del reconocimiento,

³⁰ El texto de Churchland que sin duda guarda más relación con lo expresado aquí por Preciado es *Hacia una neurobiología cognitiva de las virtudes morales*. Siguiendo la hipótesis de este artículo, convendría leer esta afirmación a la luz de ese texto, que comentaremos en la sección 4. 2. Nos remitimos, por tanto, a esa sección en lo que se refiere a esta afirmación. Igualmente, se le podría reprochar a Preciado que este cambio de la percepción no alude con exactitud a la percepción en sentido estricto, pues ni la opresión racial ni la destrucción del planeta son hechos perceptibles en cuanto tales, pero si nos mantenemos en el ámbito de la percepción, sí podemos entender que es posible una percepción distinta en los términos que Preciado plantea, y que este cambio perceptivo podría tener como consecuencia algunos cambios en la respuesta que demos ante ciertos hechos, o en nuestra capacidad de subsumirlos bajo el concepto de opresión o de injusticia.

la no dominación y la libertad» (Malabou, 2008: 31), que en nuestro contexto específico se muestra como «la posibilidad de decir no a una cultura [...] económica, política y mediática que solo celebra el triunfo de la flexibilidad» (Malabou, 2008: 79)³¹, puesto que, como sabemos, *flexibilidad* y *plasticidad* son diferentes para Malabou. Esta ambigüedad la encontramos también en Bifo (2017: 276-277), para quien se ha de reformular «la posibilidad de intervenir en el sistema nervioso, redireccionar su actividad neuronal y reconfigurar las redes sinápticas» (*ib.*: 334)³² hacia direcciones socialmente preferibles y más democráticamente elegidas, algo que, según Papadopoulos (2011: 15), no ocurriría actualmente.

3. 3. 1. Filosofía de la historia y políticas de la percepción

Podemos analizar aquí, de forma análoga a como lo hemos hecho con Churchland, la filosofía de la historia que le subyace a los posicionamientos estudiados. Cabe señalar aquí de nuevo la importancia de la cuestión histórica en este momento: desde el momento en que, en ciertas lecturas, la creencia en una mayor cercanía posible a la verdad es inseparable del esquema teleológico según el cual la ciencia se justifica en tal progresivo *acercamiento*, la oposición entre las lecturas históricas de Churchland y de los autores que en esta sección del artículo comentamos supone tanto como la oposición entre modelos diversos de racionalidad —aunque, como veremos, no entre la racionalidad y un irracionalismo del que los autores de esta corriente se alejan consciente y explícitamente—. En ese sentido, encontramos en Preciado, por ejemplo, una alusión irónica a la oposición, propia de una *epistemología occidental*, entre el sur como lugar *primitivo* y propio del *pasado* frente al norte como lugar del *futuro* y el *progreso* (Preciado, 2019: 276), así como una defensa de la *microhistoria* frente a la *Historia* (*ib.*: 281). Parece claro que en Preciado hay una crítica a la noción moderna de progreso³³, especialmente cuando este insta una narrativa única y unilateralmente

³¹ Pueden verse algunas críticas a la potencialidad política de la neuroplasticidad según la plantea Malabou en Papadopoulos (2011: 16-17).

³² Cf. Papadopoulos (2011: 9).

³³ Esta crítica, no obstante, es más clara y explícita en un autor como Walter Benjamin, cuya posible pertinencia en este ámbito ya hemos mencionado. La referencia de Preciado (2019: 112) a Walter Benjamin, y específicamente a sus *Tesis sobre el concepto de historia*, nos dan simultáneamente nuevos

occidental (Preciado, 2019: 263; 2020: 39). Despojada de esa visión explícitamente política, esa noción teleológica es la que está presente en Churchland, pero también en Malabou, que habla del «progreso en las neurociencias» (2008: 70), e incluso en Bifo, quien, por una parte, se muestra crítico con la identificación de progreso, aceleración y aumento de la productividad en el trabajo (Bifo, 2017: 185), y a la vez habla de *progreso* al hacer referencia a la, según él deseable, emancipación del trabajo (*ib.*: 197). En todo caso, que en estos autores la historia no se plantee en términos de progreso no implica que para ellos no haya ningún criterio que haga preferibles unas situaciones a otras, ni que los cambios perceptivos nos lleven necesariamente al relativismo. Por una parte, Preciado sí afirma que no hay verdad que pueda ser completamente ajena a lo político (Preciado, 2022: 293), ni por tanto progreso al acercarse a una verdad que existe siempre en relación a regímenes epistémicos cambiantes —no se trata tanto de la tematización explícita de la cuestión de la filosofía de la historia, sino más bien del alejamiento del modelo de racionalidad que lleva consigo el esquema teleológico defendido, como ya hemos visto, por autores como Churchland. Tampoco puede haber una verdad inocua en términos de prácticos y de vida —«un régimen de verdad es una forma de vida» (Preciado, 2022: 291)—, algo en realidad no tan alejado de Churchland. Por otra parte, Preciado no se considera a sí mismo relativista, como señala tanto en *Yo soy el monstruo que os habla* como en *Dysphoria mundi* (Preciado, 2020: 60; 2022: 290), sino que opta por una suerte de visión pragmática con lo ético-político como horizonte en la que ni renuncia a la verdad ni se pone como único objetivo alcanzarla:

[...] no estoy argumentando aquí en favor de ninguna forma de relativismo cultural, sino de desvelar colectivamente las técnicas a través de las cuales los consensos sociales y políticos que construyen poder se producen. No se trata de elegir entre la verdad empírica y la ficción mentirosa, sino de elegir el *mundo* en que algo se convierte en verdad y algo es declarado mentira. [Preciado, 2022: 290]

Todo ello, como hemos visto, nos lleva a la noción misma de racionalidad —y a los momentos y espacios político-filosóficos que se presentan frecuentemente como

indicios tanto sobre la problematización de Preciado del ideal teleológico de historia como de la relevancia (aún por demostrar) de Benjamin en esta discusión.

epítomes de la misma, comenzando por la propia Ilustración. Es por ello que esta sección es a la vez lateral en la estructura de este artículo y central en las implicaciones sobre sus asuntos principales. Hagamos, para incidir algo más en esta cuestión, una brevísima cala en un autor central como pocos en la tradición comentada y en las obras específicas de Malabou y Preciado, como es el caso de Jacques Derrida, director de tesis de Malabou y también maestro de Preciado. Algunas pistas para comprender—lo cual excede nuestros propósitos en este artículo, pero ha de quedar señalado— la posición de Derrida respecto a la historicidad de la percepción podemos encontrarlas en el capítulo dedicado a Jacques Derrida y Luce Irigaray en el monumental y ya clásico *Ojos abatidos* de Martin Jay (2007: 372-395). Una pincelada:

Para Derrida, cuanto cae bajo la rúbrica de la «visión» se comprende como un constructo textual y no como una experiencia perceptiva —«No sé lo que es la percepción y no creo que exista nada parecido», proclamó en cierta ocasión. [Jay, 2007: 375]³⁴

La *écriture* impone la problematización —digamos, si queremos, la *deconstrucción*— de la *inmediatez ocular*, de la idea de una *percepción pura*, y, por todo ello, nos lleva a una *gramatización de la imagen* (Jay, 2007: 378, 389)³⁵. Junto a ello y no contradictoriamente, encontramos afirmaciones claras: en *Universidad sin condición* sostiene que «La universidad *hace profesión* de la verdad [...]. Promete un compromiso sin límite para con la verdad» (Derrida, 2002: 10); en *On Colleges and Philosophy* dice: «Por supuesto, en ciertas situaciones, estoy completamente del lado de la Ilustración» (citado en Jay, 2007: 385); y en *Fuerza de ley* habla del irracionalismo como *riesgo* (Derrida, 2018: 19), ahora en un sentido *práctico* —lo cual conecta con la posición ya citada de Preciado. Todo lo citado hasta ahora, claro está, son tan solo breves indicaciones, puntos mínimos desde lo que construir un discurso suficiente sobre esta cuestión en Derrida, pero creemos que también puntos suficientes para mostrar el posicionamiento que aquí nos ocupa.

³⁴ La cita proviene del capítulo de Derrida en *The Structuralist Controversy*. Véase Derrida (1972: 272).

³⁵ Cf., a pesar de las diferencias importantes entre las perspectivas de los dos autores, Hanson (1977: 106, *énfasis propios*): «Nuestra conciencia visual es dominada por imágenes; el conocimiento científico, sin embargo, es primordialmente lingüístico. *La visión es, casi diría, una amalgama de imágenes y lenguaje.*». Esta dimensión central de lo lingüístico, no obstante, no será aceptada por Churchland.

Ya en este punto, podemos localizar simultáneamente en la tradición que aquí comentamos la afirmación simultánea de la necesidad de problematizar un orden histórico puramente teleológico —cuestión ligada de un modo no trivial con la historicidad de la percepción— y la imposibilidad de identificar, en estos mismos autores, la crítica a la teleología y la desactivación de todo orden de lo que podríamos denominar *racionalidad*, lo cual adquiere centralidad ante el permanente acecho del (supuesto) fantasma del relativismo, ya sea en Churchland como en la tradición posmoderna, cuestión frecuentemente comentada. Pero sobre las semejanzas y continuidades entre Churchland y esta tradición continental en relación a la tríada teleología-relativismo-racionalidad alcanzaremos nuestras últimas conclusiones en el punto 4. 3. 1.

§ 4. Conclusiones: Churchland y la filosofía de la posmodernidad

Ya que hemos establecido a lo largo de todo nuestro artículo una división tripartita de sus dos partes principales, trazando una simetría entre ambas, optaremos por expresar nuestras conclusiones en una división igualmente tripartita, que pueda así reunir de un modo más organizado las conclusiones alcanzadas por la comparación de lo afirmado en cada una de las tres partes del segundo apartado del artículo con lo afirmado en cada una de las del tercero. Optamos, asimismo, por incluir una última subsección de estas conclusiones, que a su vez reunirá las conclusiones anteriormente expresadas y mostrará unas últimas apreciaciones generales.

4. 1. *Neuroplasticidad: un término para dos visiones compatibles*

Según lo que hemos comentado en el primer apartado de la segunda y tercera sección de este artículo, creemos haber podido mostrar una notable cercanía entre el concepto de neuroplasticidad que manejan Malabou, Papadopoulos y Bifo y aquel al que alude Churchland. No se trata sólo de que utilicen la misma terminología, asunto en todo caso relevante, sino también de que, en ambas perspectivas, también en la continental que aparentemente parecería más alejada de lo científico, la neuroplasticidad hace referencia a la capacidad de adaptación y modificación del

cerebro a lo largo del tiempo sobre la base de su contexto y nuestras acciones. En ese sentido, Churchland podría fácilmente compartir la división de la neuroplasticidad en tres etapas que hemos visto que hace Malabou, y es por ello por lo que las divergencias que encontramos entre ellos son diferencias específicas, que se tienen en el interior de una visión compartida en sus términos más generales. Por ejemplo, mientras que Malabou le da especial importancia a la plasticidad que ocurre a lo largo de la vida frente a la visión de que la edad adulta es una edad en la que la plasticidad es muy reducida, Churchland (1980: 134; 1988: 176) dotará, siguiendo ideas más tradicionales, de una especial importancia a la plasticidad en los momentos iniciales de desarrollo del individuo.

4. 2. *Historicidad de la percepción: un postulado común*

Lo expresado en el segundo apartado de las dos secciones precedentes del artículo creemos que nos legitima para sostener con rotundidad que hay una importante convergencia entre la filosofía de Paul Churchland y la de los autores continentales estudiados en lo que se refiere a la dependencia que nuestras percepciones tienen respecto a unos marcos teóricos que, al ser contingentes e históricamente cambiantes, nos llevan a postular, tanto en Churchland como en los otros autores, lo que hemos denominado una *historicidad de la percepción*, que no es sino la *plasticidad de la percepción* que Churchland sí plantea explícitamente pasada por el filtro del carácter histórico del cerebro que Malabou sostiene a partir del concepto de plasticidad cerebral, puesto que si la plasticidad del cerebro supone tanto la historicidad del propio cerebro como la plasticidad de la percepción, podemos alcanzar la conclusión de la *historicidad de la percepción* a la que aludíamos. Pero el ejercicio de *desnaturalización* de Churchland, en el sentido de que su percepción se hace dependiente de teorías históricamente cambiantes, se formula bajo el horizonte de las ciencias naturales, y por tanto su modificación al dictado de la neurociencia —esto es, el *materialismo eliminativo*— tiene una cierta dimensión de *renaturalización*, de adecuación de nuestro marco teórico a otro más avanzado y científico. Por otro lado, la opción de Preciado será profundizar en la *desnaturalización* y el carácter histórico de la percepción, pues buscará «entender cómo se han especializado las funciones sensoriales durante la modernidad» (Preciado, 2022:

256) hasta el punto de generar una *mirada normativa* (*normative gaze*) ligada a lo binario o lo patriarcal (Preciado, 2022: 258), pero lo hará sin que eso suponga finalmente una *renaturalización*, sino más bien una *politización de la percepción* que incide más que nunca en su carácter no natural.

Esta convergencia en la dependencia de la percepción respecto a la teoría creemos que podemos ejemplificarla en la figura del Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas*. La obra de Kuhn es, sin duda, uno de los enlaces entre estas dos familias filosóficas, pues es mencionado frecuentemente por Churchland (1988: 175; 1993: 215) y por Preciado (2020: 60, 98). De tal modo, Kuhn no nos sirve únicamente como ejemplo de otra posición similar a las ya explicadas: Kuhn muestra de que no hay en estos autores únicamente una cercanía en sus posiciones de fondo, sino también, aunque sea parcialmente, una conexión concreta, una genealogía compartida de autores, entre los cuales podríamos incluir a Feyerabend o Lakatos, que justifica el desarrollo de posiciones similares. Algo similar podríamos decir, si seguimos a Heit (2018), sobre Nietzsche, influencia obvia de los filósofos posmodernos, al que Heit liga con Churchland.

En todo caso, de Kuhn tan solo señalaremos, pues no es el objeto de nuestro ensayo, que en su planteamiento historiográfico encontramos el concepto clave de *paradigma*, comprendido como el conjunto de axiomas en los que se basa una ciencia en un momento dado, pero también como el conjunto de prácticas que esta permite, de objetos de conocimiento que plantea, de asuntos que considera o no relevantes, de objetos que toma por existentes y de creencias metafísicas que lleva consigo. Lo más relevante para nosotros es que los paradigmas acarrearán ciertos modos de percepción. Así, cuando cambia un paradigma —es decir, cuando hay una *revolución científica*—, cambia el mundo mismo que la ciencia estudia y la propia percepción que el paradigma permitía: «los científicos [...] durante las revoluciones ven cosas nuevas y diferentes» (Kuhn, 2004: 193). Asimismo, la idea de que «la propia percepción tiene como prerrequisito un paradigma» (*ib.*: 196) es sin duda compartida por Churchland. Así, la idea general de que hay amplios marcos teóricos que conllevan prácticas y ontologías y que, cuando cambian, suponen una modificación de la percepción tiene una cercanía evidente a Churchland que no creemos necesario comentar.

No en vano, Paul Preciado opta por una visión de la historia —en su caso, la historia del género— en la que la noción de *paradigma* es explícitamente utilizada (Preciado, 2020: 63-64; 2022: 19). Así, Preciado se ve a sí mismo como un «agujero epistémico» (Preciado, 2022: 20) para el *paradigma* de la *epistemología binaria* (*id.*), como el ejemplo más claro de un momento de transición radical entre dos *paradigmas* (Preciado, 2022: 37), cuyo cambio llevará consigo una modificación de la percepción: una «transformación de la mirada» (*ib.*: 48). Así ocurre también en Kuhn, que habla en exactamente los mismos términos de «transformaciones de la visión» (Kuhn, 2004: 194). En ese sentido, dice que estamos en un momento de lo que denomina *dysphoria mundi*: un momento de inadecuación y tensiones que es «efecto de un desfase, de una brecha, de una falla, entre dos regímenes epistemológicos» (Preciado, 2022: 27). Esta *dysphoria mundi* emerge al aparecer una serie de prácticas críticas cuya «inadecuación» (*id.*) con el paradigma anterior implica la imposibilidad de mantenernos en él. La existencia de estas realidades *inadecuadas*, como las *anomalías* en Kuhn, es lo que, por ser inasimilable al paradigma tradicional, indica la necesidad de un «cambio de paradigma» (Preciado, 2022: 30, 98, 289).

Así, si *dysphoria mundi* es el nombre que da Preciado al «colapso epistémico»³⁶ (Preciado, 2020: 99) en el que estaríamos viviendo, si es lo que hay entre dos regímenes epistemológicos a los que él mismo califica de *paradigmas* —el de la Modernidad petrosexorracial y el de un afuera respecto a ella (Preciado, 2022: 263)—, no es implausible considerar que el lugar estructural que ocupa este concepto, más bien político, en la historia del género de Preciado es similar al que ocupa el de una *crisis científica* en el análisis kuhniano de la historia de la ciencia. Y la crisis científica, como la supuesta superación de la *dysphoria mundi*, acaba llevando a una revolución, con su consiguiente transformación de la visión. Por ello habla Preciado de una «revolución como transición epistémica» (*ib.*: 50).

³⁶ Bifo Berardi, por su parte, señala que «el ritmo de la vida se halla perturbado por una sensación de aceleración que fragmenta la experiencia y la *percepción sensorial en sí misma*» (Bifo, 2017: 253, énfasis propios). La particularidad de la tesis de Bifo es que, lejos de entender como Churchland que nuestra percepción está marcada por la psicología popular, o, como Preciado, por la epistemología binaria, sostiene que vivimos en «un universo caótico que envía signos que ya no están filtrados por la estructura de un orden semiótico compartido» (Bifo, 2017: 254), orden semiótico que, más o menos compartido, es el que Churchland o Kuhn consideran condición de posibilidad de la percepción.

4. 3. Materialismo eliminativo y políticas de la percepción

Según lo que hemos mostrado en el tercer apartado de la segunda y tercera sección de este artículo, la respuesta que da Churchland al hecho de la historicidad de la percepción y de su dependencia respecto a nuestros marcos teóricos es sustancialmente distinta a la de los autores continentales que hemos estudiado: mientras que el primero propone una modificación del marco teórico de la psicología popular, sustituyéndola por la más científica neurociencia —lo cual tendrá consecuencias sobre nuestra percepción—, los segundos proponen una modificación de nuestras visiones sobre diversos asuntos antropológicos y políticos, lo cual, según ellos mismos reconocen, también supondrá un cambio en nuestra percepción. Es a esto último a lo que hemos denominado provisionalmente *políticas de la percepción*. Esto no quiere decir que el interés de estos autores en lo científico sea nulo: de ello es prueba la utilización de un término, como el de *neuroplasticidad*, que proviene de la neurociencia y que en Malabou y Papadopoulos tiene una definición y origen directamente neurocientíficos. Es también significativa la reivindicación de Malabou del estudio de la ciencia desde el ámbito continental. La obra de otras autoras como Donna Haraway o Anne Fausto-Sterling³⁷ muestra la formación científica de autoras con las que un autor como Preciado concuerda notablemente, y la idea de Preciado de su filosofía como «cierta forma de materialismo o empirismo radical» (Preciado, 2011: 118) nos invita a este mismo pensamiento.

Del mismo modo, que lo central en la propuesta de Churchland sea el progreso científico no quiere decir no haya en él una preocupación político-moral. En ese sentido, adoptando la postura propia de un liberal de tradición estadounidense, defenderá un «pueblo culturalmente diverso» (Churchland, 2000: 280), la pluralidad religiosa y de pensamiento, la discusión pública y la legitimidad de que haya una pluralidad de opiniones expresadas, aunque también una búsqueda de unificación y acuerdo, así como la prioridad del gasto social en la infancia sobre el gasto penitenciario (Churchland, 2016: 307-314). Lejos de poder entender que Churchland

³⁷ Aunque la obra de estas autoras no es el asunto de este artículo, sí cabe señalar como textos de referencia *Cuerpos sexuados*, el libro más destacado de Fausto-Sterling (2020), así como *Mujeres, simios y ciborgs*, una notable antología de textos de Haraway, entre los cuales se encuentra su ya clásico *Manifiesto ciborg* (Haraway, 2023).

era un autor ligado a la filosofía de la mente que, en ciertos momentos, adoptó posicionamientos políticos independientes de sus opiniones ligadas a la ciencia, es por ejemplo la mayor plasticidad del cerebro infantil en oposición al del adulto lo que justifica que debamos priorizar la educación moral del niño sobre el castigo a quien ya ha abandonado la infancia.

Asimismo, Churchland comenta cuestiones morales ligadas a la neurobiología, aunque también afirma que lo político-moral no ha de reducirse a lo neurobiológico. El valor ético de la plasticidad, que también encontramos en Malabou, se muestra en Churchland en un aprendizaje moral que, como todo aprendizaje, consiste en el entrenamiento de una red neuronal para que adquiriera una determinada función: «el espacio abstracto de patrones de activación neuronal posibles es un modelo simple de nuestro propio espacio conceptual de representaciones morales» (Churchland, 2016: 297). Y, de modo también coherente con lo expresado en este artículo, el aprendizaje moral será también la adquisición de ciertas «habilidades perceptivas o de reconocimiento» (*ib.*: 295). La modificación de nuestra episteme en lo relativo al género, que tiene un papel moral en Preciado, también se puede ver en este autor como la adquisición de unas *habilidades perceptivas y de reconocimiento* distintas que calificarían a simple vista a los individuos de modos diferentes a los actuales en lo que a su género se refiere, lo cual tiene importantes consecuencias prácticas, que en Preciado se orientarían a la construcción de un orden social capaz, por ejemplo, de incluir en igualdad a personas trans y no binarias —disidentes, en sus términos, del sistema sexo-género—. Se trata, así, de otros «prototipos conformadores de la percepción y orientadores de la conducta» (*ib.*: 309, énfasis propios). Estas habilidades, como sabemos, se basan en nuestros marcos teóricos, de los que nuestra percepción no es independiente. Y la percepción moral es tan dependiente de ellos como cualquier otra clase de percepción (*ib.*: 297-299)³⁸.

Todo ello adquiere mayor importancia si comprendemos que para Churchland nuestras teorías sobre lo mental y lo epistémico en general están intrínsecamente

³⁸ Cf. Churchland (2016: 300): «Se da el caso extremo en el que los juicios morales divergen debido a que los dos individuos en conflicto poseen marcos conceptuales morales fundamentalmente diferentes» y Churchland (2016: 315): «No puedo encontrar ninguna diferencia entre los presuntos mecanismos cerebrales y los procesos cognitivos que garantizan la cognición moral y la cognición científica [...]. En ambos casos, aprender de la experiencia es el resultado perfectamente normal tanto de la maquinaria neuronal como de la social».

ligadas a lo práctico —a aquel ámbito que podemos pensar como el propio de una filosofía práctica en la que incluiríamos, según taxonomías clásicas, la ética y la política—. De tal modo, sostiene: «la teoría es habitualmente una parte íntima y un elemento constitutivo, en todo momento, de la vida cotidiana de las personas» (Churchland, 1993: 218). Por ello, el horizonte práctico y social del materialismo eliminativo, incluso si apunta a un cambio social distinto al que Preciado o Malabou proponen, es muy relevante:

La idea positiva que subyace al desplazamiento proyectado de la FP [Psicología Popular] es la esperanza de una práctica social comparativamente superior enraizada en un relato comparativamente superior de la cognición humana [...]. Una comprensión más profunda de los resortes del comportamiento moral puede permitir así un nivel más profundo de interacción cognitiva, comprensión moral y cuidado mutuo. [*Ib.*: 219]

4. 3. 1. *Historicidad de la percepción y progreso*

En lo que respecta a la filosofía de la historia que hemos comentado en el tercer apartado de la segunda y tercera sección, hemos visto cómo ni Churchland ni autores como Preciado quieren asumir un relativismo, al menos entendido como aquel que, en términos históricos, implicaría la ausencia de cualquier tipo de progreso o preferencia de una época frente a otra. No obstante, sí encontramos en Preciado una crítica notable a un progreso que se ve como un discurso legitimador del colonialismo o de ciertas formas de violencia en la dicotomía entre lo primitivo y lo avanzado (Preciado, 2011: 171). Por su parte, Churchland optará por un esquema teleológico y progresista. Así, aunque la preferencia de una situación frente a otra hace que ni Churchland ni los autores continentales estudiados caigan en un mero indiferentismo, es cierto que el progreso de Churchland se entiende como una cercanía creciente a la verdad mediante el avance científico, mientras que en los otros autores se abre un espacio histórico contingente en el cual habrá unas preferencias políticas que serán las que, si se ven cumplidas, pueden hacer preferible una época futura frente a la actual. Así, mientras que los autores continentales ponen de relieve que no es superable esta situación epistémica en que la percepción e introspección están ligadas a unos marcos teóricos que se explican desde lo político, en Churchland encontramos una ciencia que debe

acercar sus conceptos y leyes a una realidad pre-conceptual a la que seguimos tratando de tener acceso incluso aunque, al hacerlo, tengamos siempre la sombra del carácter teóricamente cargado de nuestros juicios de percepción, también aquellos sobre los que se basa la neurociencia que sirve de guía en Churchland para el progreso de la ciencia y la filosofía de la mente. En todo caso, también Churchland (1993: 212) sostiene el carácter provisional de todo conocimiento.

En conclusión, la cuestión de la filosofía de la historia es relevante por dos motivos: en primer lugar, porque subyace a la propuesta y es clave para comprender el programa práctico que Churchland propone; y, en segundo lugar, porque es la teleología de la filosofía de la historia de Churchland la que implica su abandono de un relativismo que la dependencia de la percepción respecto a los conceptos parece suponer, puesto que si hay teleología es porque hay lo *mejor* a lo que aspirar, porque hay ruptura de la in-diferencia entre opciones, y si lo hay es porque puede haber algún criterio capaz de distinguir lo mejor de lo peor, siendo esta, en el caso de Churchland, no una preferencia práctica, sino basada en la cercanía a la verdad. Otra cuestión será que la crítica a la filosofía teleológica de la historia suponga realmente un indiferentismo total ni en los autores mencionados ni, en general, en la corriente que ellos representarían. Esta posición, anunciada en otro momento de nuestro artículo desde Jacques Derrida, la compartirá Vattimo, posheideggeriano y explícitamente posmoderno —aunque también un autor con diferencias con Derrida. En ese sentido, sostiene:

El relativismo del pensamiento débil hermenéutico no puede ser absoluto, puesto que en su esencia este es un pensamiento contra toda pretensión de absoluto, incluyendo el «relativismo absoluto», que se traduciría inevitablemente en opresión política. [Vattimo y Zabala, 2012: 156]

Como hemos visto, hay en Preciado un compromiso político importante que supone una elección clara entre modelos políticos. Cuestión distinta sería que, desde ciertas posiciones filosóficas, se pudiera afirmar que hay puntos de la obra de estos autores que implica por sí mismo un relativismo que no podría negarse por la mera afirmación explícita pero incoherente con el conjunto de su obra de no ser relativistas.

4. 4. Unas últimas conclusiones

Es evidente que el horizonte del materialismo eliminativo y el de las políticas de la percepción de Bifo o Preciado es notablemente distinto, y, por tanto, que no podemos decir que sus proyectos sean equivalentes. No obstante, cabe preguntarse si son, al menos, proyectos compatibles. Desde luego, sería posible desarrollar una teorización de nuestro cerebro según los dictados de la neurociencia, tal y como propone Churchland, y a su vez desarrollar, por ejemplo, teorías de género, no necesariamente incompatibles con cierta forma de lo científico, similares a las que propone Preciado, que llevarían también, como hemos visto, a modificaciones de la percepción. También es posible defender solo una de estas modificaciones teóricas, o ninguna de ellas, pero no creemos que exista una incompatibilidad necesaria entre las dos perspectivas que hemos estudiado. La cuestión más interesante, más allá de las propuestas concretas que cada autor pueda hacer, es comprender cómo los estudios de Churchland tienen la capacidad de dotar de un marco teórico bastante completo desde una perspectiva científica, neurocientífica y de filosofía de la mente a afirmaciones como las de Preciado, pues en este autor no tienen justificación empírica alguna —quizás, como mucho, haya en ellos una intuición derivada del estudio histórico de la cultura—. Y esta justificación científica, aunque está en cierto modo presente en Malabou, lo está ya desde una perspectiva ligada a lo político y a las corrientes filosóficas que un autor como Preciado puede compartir, motivo por el cual resulta de mayor interés y una prueba más concluyente que podamos encontrar una justificación de este tipo en un autor ligado más ortodoxamente a lo científico y perteneciente a la tradición analítica.

Por su parte, lo que la obra de Preciado y otros autores pone de relieve es la posibilidad de que, asumida la historicidad de la percepción, su historia sea objeto de un análisis más pormenorizado que el que Churchland nos propone —lo cual supone romper con la idea de una *psicología folk* monolítica que parecería negar que haya habido cambios teóricos y perceptivos antes de la llegada del materialismo eliminativo—. Este análisis histórico encuentra con Churchland la justificación para suponer que no se trata únicamente de un análisis de la historia de nuestras teorías sobre la percepción, sino también una historia de la percepción misma y de sus mutaciones, que es la perspectiva del análisis de Preciado. Asimismo, lo que nos

permite ver la filosofía de autores como Preciado es que el cambio de marco teórico que cabe defender no tiene por qué reducirse al campo de la neurociencia o de la ciencia en general, sino que puede proponerse también desde perspectivas políticas en ámbitos sociales, lo cual supondría una serie de cambios perceptivos que Churchland no podía imaginar: que, por ejemplo, así como es posible un materialismo eliminativo en el ámbito de la filosofía de la mente, bien podría ser posible un eliminativismo respecto a la epistemología binaria que distingue *hombres* y *mujeres* como identidades fijas, en vez de reconocer la pluralidad de los *cuerpos vivos*, según propone Preciado. Así, gracias a la mediación de figuras como Malabou, Kuhn o Papadopoulos, podemos decir que justificación científica de la historicidad de la percepción es lo que Churchland le aporta a Preciado. Politización y ampliación del horizonte práctico de tal historicidad es lo que Preciado o Bifo le aportarían, por su parte, a Churchland.

En resumen, creemos haber podido aportar a la literatura académica disponible sobre estos asuntos:

a) Un estudio de la filosofía de Churchland desde la perspectiva de la historicidad de la percepción, que no es la más presente en la literatura académica, pues frecuentemente se ve como una condición de posibilidad más del programa materialista eliminativo, cuyas propuestas y proyecto han sido centrales en la recepción de este autor—por lo cual, creemos relevante haber reunido las afirmaciones de Churchland, localizadas en distintos puntos de su obra, en lo que respecta a este asunto—.

b) Un *camino de interpretación* coherente para la filosofía de Churchland, basado en el tránsito—no azaroso sino argumentativo—de la neuroplasticidad a la historicidad de la percepción y de la historicidad de la percepción al materialismo eliminativo (entendido como proyecto para el futuro de la ciencia).

c) Una demostración de que este camino, interno a la filosofía de Churchland, se puede trazar también—con ciertas diferencias—en el ámbito continental, aunque no en la obra de un autor concreto, sino en la reunión de la obra de diversos autores.

d) Un *punto de encuentro* entre autores muy diversos de la tradición continental, cuya reunión en un mismo *canon* se ve justificada porque se puede trazar a través de sus posiciones un *camino argumentativo* análogo al *camino de interpretación* señalado para Churchland, un camino que no sólo reúne a autores con posiciones similares en cada

punto del mismo, sino que también reúne a autores que estudian asuntos distintos y que precisamente se encuentran por poder localizarse en puntos distintos de tal argumentación —es decir, si es posible reunir los estudios sobre neuroplasticidad de Malabou y la afirmación de la historicidad de la percepción de Preciado sin que sea una concatenación injustificada de posicionamientos diversos es porque hemos trazado previamente en Churchland un camino según el cual la neuroplasticidad es una condición que hace posible plantear coherentemente la historicidad de las percepciones—.

e) Una muestra de que existe una filosofía de la historia implícita no sólo en la perspectiva de los autores continentales, sino también en la filosofía de la mente de Paul Churchland.

f) Una justificación de la posibilidad de estudiar a Churchland dentro de la tradición continental, y, más específicamente, de la tradición de la posmodernidad, lo cual supone alejarse notablemente de los vetos cruzados y malos entendidos que frecuentemente existen en ambas tradiciones respecto a la otra —y, con ello, la muestra, con un *ejemplo* concreto, de que esta clase de hibridaciones pueden tener relevancia filosófica, también en otros casos posibles—.

g) Un indicio, en la figura de Kuhn, de que hay puntos comunes entre Churchland y los mencionados filósofos continentales no sólo en los posicionamientos que acaban adoptando, sino también en los filósofos que les influyen y de los cuales cabe pensar que toman perspectivas que terminan por ser comunes.

h) No sólo la idea de que es posible encontrar comparaciones destacables y posicionamientos similares entre dos tradiciones distintas, y, específicamente, entre Churchland y los autores continentales estudiados, sino que es también posible encontrar las aportaciones que cada una de estas tradiciones hacen a la otra, que en este caso concreto serían: h.i) por parte de Churchland, una base empírica ausente en la tradición continental para su afirmación de la historicidad de la percepción, y h.ii) por parte de la tradición continental, el estudio de una serie de ámbitos, ligados con lo sociopolítico, en los cuales esta historicidad de la percepción resulta relevante, y que sin embargo están en gran medida ausentes —o siendo muy secundarios— de la filosofía de Churchland.

Bibliografía

- Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Ítaca.
- Benjamin, Walter (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México, Ítaca.
- Bifo Berardi, Franco (2017), *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación cognitiva*. Buenos Aires, Caja Negra.
- Bifo Berardi, Franco (2015), *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Churchland, Paul M. (2016), «Hacia una neurobiología cognitiva de las virtudes morales», en *Contrastes, Revista Internacional de Filosofía*. Universidad de Málaga, pp. 291-317, <<https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v0i0.1470>>, [04/11/2023].
- Churchland, Paul M. (2006), «Into the brain: where philosophy should go from here», en *Topoi-an International Review of Philosophy*, vol. 25, n.º 1-2, pp. 29-32, <<https://doi.org/10.1007/s11245-006-0024-z>>, [02/11/2023].
- Churchland, Paul M. (2000), «Distinguished Lecture in Public Affairs: Science, Religion, and American Educational Policy», en *Public Affairs Quarterly*, vol. 14, n.º 4, pp. 279-291.
- Churchland, Paul M. (1999), *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona, Gedisa.
- Churchland, Paul M. (1995), «El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales», en E. Rabossi (ed.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, Paidós, pp. 43-68.
- Churchland, Paul M. (1993), «Evaluating Our Self Conception», en *Mind & Language*, vol. 8, pp. 211-222, <<https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1993.tb00281.x>>, [02/12/2023].
- Churchland, Paul M. (1988), «Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Jerry Fodor», en *Philosophy of Science*, vol. 55, n.º 2, pp. 167-187.
- Churchland, Paul M. (1986a), «Cognition and conceptual change: A reply to Double», en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 16, n.º 2, pp. 217-221, <<https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1986.tb00077.x>>, [02/12/2023].
- Churchland, Paul M. (1986b), *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Churchland, Paul M. (1982), «Is Thinker a Natural Kind?», en *Dialogue*, vol. 21, n.º 2, pp. 223-238, <<https://doi.org/10.1017/S001221730001636X>>, [02/12/2023].
- Churchland, Paul M. (1980), «Plasticity: Conceptual and neuronal», en *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, is. 1, pp. 133-134, <<https://doi.org/10.1017/S0140525X00002077>>, [05/12/2023].
- Churchland, P. S., y Churchland, P. M. (2002), «Neural worlds and real worlds», en *Nature Reviews Neuroscience*, vol. 3, n.º 11, pp. 903-907, <<https://doi.org/10.1038/nrn958>>, [20/11/2023].
- Derrida, Jacques (2018), *Fuerza de ley*. Madrid, Tecnos.
- Derrida, Jacques (2002), *La universidad sin condición*. Madrid, Trotta.
- Fausto-Sterling, Anne (2020), *Cuerpos sexuados*. Santa Cruz de Tenerife, Melusina.
- Hanson, Norwood. R. (1977), *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Madrid, Alianza.
- Haraway, Donna (2023), *Mujeres, simios y ciborgs*. Madrid, Alianza.
- Heit, Helmut (2018), «Becoming Reasonable Bodies. Nietzsche and Paul Churchland's Philosophy of Mind», en M. Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the embodied mind*. Berlin/Boston, De Gruyter, pp. 71-92 [2018].

- Fodor, Jerry (1984), «Observation Reconsidered», en *Philosophy of Science*, vol. 51, n.º 1, pp. 23-43.
- Jay, Martin (2007), *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid, Akal.
- Kuhn, Thomas S. (2004), *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Malabou, Catherine (2018), *Ontología del accidente. Ensayo sobre la plasticidad destructiva*. Chile, Pólvora.
- Malabou, Catherine (2014), «Por el reencuentro entre filosofía y neurociencias. Entrevista a Catherine Malabou» (Hernán Villarino, trad.), en *Revista GPU*, Chile, <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/141169>>, [02/12/2023].
- Malabou, Catherine (2012), *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. New York, Fordham University Press.
- Malabou, Catherine (2008), *What Should We Do with Our Brain?* New York, Fordham University Press.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Papadopoulos, Dimitris (2011), «The Imaginary of Plasticity: Neural Embodiment, Epigenetics and Ecomorphs», en *The Sociological Review*, vol. 59, n.º 3, pp. 432-456, <<https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2011.02025.x>>, [25/11/2023].
- Preciado, Paul B. (2022), *Dysphoria mundi*. Barcelona, Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2020), *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona, Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2019), *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Barcelona, Anagrama.
- Preciado, Paul B. (2011), *Manifiesto contrasexual*. Barcelona, Anagrama.
- Rossi, Paolo (1987), *The dark abyss of time: The history of the Earth and the history of the nations from Hooke to Vico*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012), *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Barcelona, Herder.