

ISSN 3072-7170

filonea

Revista de Filosofía

Vol. 2 - Núm. 1

06/2025



ISFD José
Manuel Estrada



Volumen 2
Número 1
2025

Dirección general
Mirta María Luisa Giménez

Editor en jefe
Julio César Ojeda

Editores
Enrique Giménez
Andrés Tomás González
Mauro Schlatter
María Eva Casco
Sofía Marianela Blanco Navarro

Prensa/Difusión
María del Rosario Cáceres Maciel
Ruth Molina

Redes sociales
Natalia Elizabeth Tossutti
Lourdes Antonella Romero

Diseño/Diagramación
Lourdes Camila Canteros
Leandro Ezequiel Aguirre



**Instituto Superior de Formación
Docente "José Manuel Estrada"**

Rectora
Rosa Irene Ceccardi

**Coordinadora de Carrera del
Profesorado de Educación
Secundaria en Filosofía**
Mirta María Luisa Giménez

ISSN 3072-7170
Corrientes, Argentina
CP: 3400

SUMARIO

Temática: Filosofía Contemporánea

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| El Amor una aproximación al pensamiento de Sartre
Blanco Navarro, Sofía Marianela | Pág. 5 |
| El significado de las palabras
Díaz Báez, Claudia Agustina | Pág. 13 |
| El alumno de filosofía
Díaz Báez, Claudia Agustina | Pág. 22 |
| Detrás de la cáscara de la mercancía: fetichismo, alienación y ocultamiento de las relaciones sociales de producción
Forni, Gabriel Ignacio | Pág. 29 |
| La problemática de enseñar Filosofía en el secundario
Giménez, Enrique | Pág. 38 |
| La ideología como fenómeno espectral
Paniagua, Oscar Javier | Pág. 48 |
| El vacío de la escritura filosófica y el silenciamiento de la existencia
Pereira Ríos, Diego | Pág. 62 |
| El lado oculto de la angustia en la existencia humana
Tossutti, Natalia Elizabeth | Pág. 75 |
| Búsquedas fenomenológicas. Aportes para una conciencia de la existencia
Zampa, Nazareno Ernesto Nicolás | Pág. 89 |



CONTACTO

Correo electrónico

revistafilonea@gmail.com

Sitio web

iestrada.edu.ar/portal/filonea

Instagram

@revista_filonea

X

@RevistaFilonea

Revista de filosofía con
publicación gratuita y digital.

ISSN 3072-7170

© Todos los autores aquí vertidos conservan
su derecho de autoría.



Licencia Creative Commons

Está permitida la copia, distribución y utilización de la obra sin fines comerciales. Bajo las condiciones de atribución, es decir, se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor/es y revista).

Diseño general de identidad visual (logotipo, tapa, contratapa, íconos, gráficas, etc.) por: Lourdes Camila Canteros y Leandro Ezequiel Aguirre.

Ilustración de lechuga de tapa por: María Eva Casco.

© Todos los derechos de imágenes reservados.

filonea

PRÓLOGO

La Filosofía es una tarea constante de reflexión y de análisis de la realidad, llevada adelante no para encontrar respuestas a los interrogantes que surgen de ella sino para poner en evidencia las naturalizaciones que se hacen de manera constante en los quehaceres cotidianos. En este sentido, se presenta la segunda publicación de la Revista *Filonea* bajo el hilo conductor de la Filosofía Contemporánea.

Esta arista Contemporánea de la Filosofía trae consigo la posibilidad de proponer un camino de análisis de temáticas que se relacionan con el ámbito existencial, y que en los tiempos actuales hacen un intento por desnaturalizar las concepciones sociales del ser humano y su modo de existir; esto es, un contexto atravesado por múltiples crisis sociales y tecnológicas desde donde la Filosofía Contemporánea ofrece herramientas que favorecen el pensamiento crítico, y afrontan estos desafíos con una mirada reflexiva e innovadora. En esta edición aparecen artículos publicados sobre el amor, la existencia humana, la angustia e incluso la ideología presente en todo grupo humano y que, bajo la mirada filosófica se lleva adelante el proceso de reflexión ante tales cuestiones.

Como lo fue expresado al inicio de éste prólogo, los textos propuestos en ésta edición, indagan, analizan, preguntan y reflexionan con el fin de ofrecer una perspectiva diferente a las cuestiones existenciales, que hacen al modo de vivir de las sociedades actuales. Es relevante también, sostener que entre dichos artículos se encuentran, además, algunos que proponen el mismo proceso de reflexión, pero aplicado al ámbito de la educación. Es sabido que la Revista *Filonea* nace en el ámbito de la Educación Superior y desde ese lugar es innegable su tarea reflexiva sobre el proceso de enseñanza y aprendizaje; así se encuentran publicados artículos sobre la problemática de la enseñanza de la Filosofía, la escritura filosófica, el alumno de Filosofía y otros que buscan enmarcar la reflexión contemporánea en la tarea de la educación.

Agradecemos a todos los autores que han contribuido a ésta segunda edición y esperamos que esta Revista se convierta en un recurso académico para la comunidad filosófica.

Equipo Editorial – Filonea

El Amor una aproximación al pensamiento de Sartre

Love an approach to the thought of Sartre

Blanco Navarro, Sofia Marianela¹

Instituto Superior de Formación Docente “José Manuel Estrada”

Corrientes, Argentina

blancosofia188@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone reflexionar sobre la concepción del amor en Jean-Paul Sartre a partir de su obra *El ser y la nada*. A través de un recorrido por las citas más reveladoras del autor, intentaremos comprender cómo el amor se presenta como una *paradoja existencial* que revela tanto la necesidad como el conflicto de ser para otro. Lejos de una visión romántica o idealizada, Sartre plantea el amor como un proyecto lleno de tensiones, donde deseamos desesperadamente ser amados, pero también dominar la libertad del otro sin que este deje de ser libre. Este trabajo busca exponer cómo el deseo amoroso nace de una angustia radical y cómo cada persona, al amar, se enfrenta a su propia subjetividad, proyectándola sobre el otro en un juego de espejos interminable, donde el deseo, el miedo, la entrega y la pérdida coexisten de manera desgarradora.

Abstract

This article aims to reflect on Jean-Paul Sartre's conception of love based on his work *Being and Nothingness*. Through a journey through the author's most revealing quotes, we will try to understand how love is presented as an existential paradox that reveals both the need and the conflict of being for another. Far from a romantic or idealized vision, Sartre presents love as a project full of tensions, where we desperately wish to be loved, but also to dominate the freedom of the

¹ Estudiante del Profesorado de educación secundaria en Filosofía del Instituto Superior de Formación Docente “José Manuel Estrada”.

other without the other ceasing to be free. This work seeks to expose how the desire for love is born of a radical anguish and how each person, in loving, confronts his or her own subjectivity, projecting it onto the other in an endless game of mirrors, where desire, fear, surrender and loss coexist in a heartbreaking way.

Palabras clave

Amor. Deseo. Libertad. Entrega. Pérdida.

El amor una aproximación al pensamiento de Sartre

Amor, tal como lo desmenuza Jean-Paul Sartre, no se parece en nada al ideal con el que crecimos. No es la promesa de una fusión feliz, ni un refugio cálido frente al vacío del mundo. Es, por el contrario, una escena de combate entre dos libertades. ¿Y qué buscamos en el amor sino una forma de dejar de ser lo que somos, por un momento, para fundirnos en el otro sin disolución completa, sin desaparecer del todo? El amor nos arrastra al vértigo de querer poseer sin encadenar, de entregarnos sin perder nuestra identidad, de ser elegidos sin ser reemplazables. Es deseo, pero también miedo. Es esperanza y, al mismo tiempo, una amenaza. Esa amenaza radica en que el amor, al implicar una entrega profunda al otro, nos expone a perder nuestra autonomía, a depender de su mirada para afirmarnos, y a vivir bajo el temor constante de no ser elegidos o de ser reemplazados; en otras palabras, el amor amenaza con desestabilizar nuestra libertad y revelar nuestra fragilidad.

“Es cierto, pues, que el amor quiere cautivar la ‘conciencia’. Pero ¿por qué lo quiere? ¿Y cómo?” (Sartre, 2003, p. 228). La conciencia del otro es lo que deseamos capturar: su atención, su deseo, su mundo. No basta con estar presentes en su vida; queremos ocuparla entera. El amor no es solo cariño, es *una exigencia de significación absoluta*. “El amante quiere ser ‘el mundo entero’ para el ser amado... él es el que resume y simboliza el mundo, es un esto que incluye todos los demás ‘estos’; es objeto y acepta serlo” (Sartre, 2003, p. 228). Queremos que el otro nos mire como la totalidad de lo que existe, y en ese intento

podemos dejar de ser nosotros mismos. Cedemos, nos adaptamos, nos disfrazamos, con tal de no ser abandonados.

Y, aun así, esa totalidad que buscamos no puede construirse desde la propiedad. Sartre lo señala como: “La noción de ‘Propiedad’, por la cual tan a menudo se explica el amor, no puede ser primera” (Sartre, 2003, p. 228). *Queremos que el otro nos pertenezca*, sí, pero no como objeto, sino como *libertad rendida*. Buscamos algo más delicado y más trágico: una libertad que, pudiendo no hacerlo, elija quedarse. “En el amor, no deseamos en el prójimo ni el determinismo pasional ni una libertad fuera de alcance, sino una libertad que juegue al determinismo pasional y quede presa de su juego” (Sartre, 2003, p. 228). ¿No es eso el amor que idealizamos? Que alguien nos diga: “Puedo irme, pero me quedo. Puedo no amarte, pero te amo”.

La paradoja existencial ¿Cuánta libertad ofrecer a cambio de amor?

Pero incluso esa elección es sospechosa. Porque, en el fondo, queremos que no sea realmente una opción. *Deseamos que el otro no pueda no amarnos*. Esta es la paradoja existencial del amor radica en que el amor busca que el otro reconozca y ame a quien ama, pero en ese proceso, cada uno pierde cierta libertad al depender del reconocimiento del otro. Esto puede interpretarse como una forma de alienación², ya que el amor implica una dependencia de la libertad del otro y una pérdida de autonomía, creando una tensión entre la libertad y la necesidad de ser amado. “Así, nos aparece que amar es, en su esencia, el proyecto de hacerse amar” (Sartre, 2003, p. 233). Amamos como forma de ser amados. Amamos, a veces, como estrategia de validación. Y lo hacemos con intensidad, con urgencia, porque sin esa validación corremos el riesgo de sentirnos vacíos. “Su amor no se distingue de esta empresa de seducción” (Sartre, 2003, p. 231). Seducimos para no desaparecer.

Y, sin embargo, incluso cuando no somos correspondidos, incluso cuando somos rechazados, seguimos amando. Porque amar también es aceptar la

² *Alienación*, no en el sentido marxista de enajenación socioeconómica, sino en su raíz etimológica del latín *alienatio*, que remite al acto de “convertirse en otro” o “volverse ajeno a sí mismo”. Aquí se refiere a la experiencia de extrañamiento interior, de sentirse desplazado o descentrado respecto de uno mismo.

libertad del otro de no amarnos. “El amor, así exigido al otro no puede pedir nada: es puro compromiso sin reciprocidad” (Sartre, 2003, p. 233). Esa es quizás una de las verdades más dolorosas del amor: podemos darlo todo sin recibir nada. Y eso, incluso así, sigue siendo amor. Porque “en realidad, lo que el amante exige es que el amado haya hecho de él una elección absoluta” (Sartre, 2003, p. 230), aunque esa exigencia quede flotando en el vacío.

Es entonces cuando aparece el amor como capacidad de destruirnos. Porque en nombre del amor llegamos a sacrificar nuestra libertad, nuestra autenticidad³, nuestra voz. Nos perdemos por no perder al otro. Nos escondemos detrás de máscaras, negamos nuestras necesidades, dejamos de lado nuestros deseos. Todo con tal de ser elegidos. “Para que el amado pueda amarnos, ha de estar dispuesto a ser asimilado por nuestra libertad” (Sartre, 2003, p. 231). Pero ¿y nosotros? ¿Cuánto estamos dispuestos a entregarnos hasta dejar de ser?

El amor, en la visión de Sartre, se convierte en un espejo donde buscamos encontrarnos, pero que a veces solo nos devuelve una imagen deformada. Porque el otro no es una extensión de nosotros: es otro. “El amor tiene por ideal la apropiación del prójimo en tanto que prójimo, es decir, en tanto que subjetividad que mira” (Sartre, 2003, p. 232). Y ser mirada por otro implica ser también convertidos en objeto. Queremos ser libres y al mismo tiempo ser vistos, reconocidos. Pero ese reconocimiento puede ser también prisión. “Las relaciones amorosas son un sistema de remisiones indefinidas análogo al puro ‘reflejo-reflejado’ de la conciencia” (Sartre, 2003, p. 233).

¿Y qué pasa cuando la ilusión se rompe? ¿Qué ocurre cuando el otro ya no nos ama o cuando nunca nos amó? “La ilusión, el juego de espejos que constituye la realidad concreta del amor, cesa de pronto” (Sartre, 2003, p. 234). Pero incluso entonces, el amor no desaparece. Porque amar también es perder. Es aprender a soltar, a aceptar la imposibilidad. Es continuar deseando incluso sabiendo que no seremos correspondidos / desear no es amar. Es mirar al otro y no exigirle nada más que su libertad, aunque esa libertad no nos escoja.

³ *Autenticidad*, no en el sentido específico que le da Heidegger como la apropiación del ser en el horizonte del “ser-para-la-muerte”, sino en su sentido etimológico, proveniente del griego *authentikós*, que remite a lo “genuino”, lo “propio”, lo que emana del origen o del propio ser sin falsedad ni imitación.

“El amor no puede nacer en el ser amado, pues, sino en cuanto éste experimenta su Propia alienación y fuga hacia el otro” (Sartre, 2003, p. 233). Es decir, el amor nace del desbordamiento, del abandono de uno mismo en el otro. Es una entrega radical. Una apuesta sin garantía. Una forma de abrirse sabiendo que el otro puede no cuidar lo que le damos.

Por eso cada amor es distinto. Porque cada uno ama con sus heridas, con sus fantasías, con su historia. “Sabido es que, en la terminología corriente del amor, el amado es designado con el término de elegido” (Sartre, 2003, p. 230), pero lo que hace a alguien ser *el elegido* es el modo en que nosotros le damos valor. Nadie ama igual. Incluso el amor más intenso puede desgastarse, puede destruirse a sí mismo porque el amor si lo entendemos como un acto libre que necesita espacio. Necesita aire. Y muchas veces no se lo damos porque vemos al otro/a como un objeto a poseer, cosificamos en nombre del amor y eso genera esta alienación o como una falsa.

El amor como una categoría del ser humano

Llegado a este punto, es inevitable admitir que, aunque el amor haya sido expuesto como una tensión, una lucha y una herida abierta en nuestra libertad, no deja de ser, también, una de las experiencias más necesarias de la existencia humana. Incluso cuando se presenta de forma brusca, desbordante, inestable, el amor ocupa un lugar esencial en la manera en que nos relacionamos no solo con otros, sino con nuestra propia identidad. Aun cuando se nos impone como vértigo, también nos llama como posibilidad.

Amar no es salvarse. Amar es aceptar que podemos ser heridos. Que podemos perdernos. Que podemos ser rechazados. *Amar es, también, un modo de ser en el mundo.* “El amor aparece como un modo del ser en el mundo, es decir, como una relación fundamental del para-sí con el mundo y consigo mismo la mujer no representa sino un cuerpo conductor situado en el circuito” (Sartre, 2003, p. 345).

Y quizá esa sea la revelación más dura: amar no es algo que hacemos para encontrar al otro. Es algo que hacemos para encontrarnos en el reflejo que el otro nos devuelve, aunque ese reflejo a veces esté roto. El amor es ese

espacio entre el deseo y la imposibilidad, entre el anhelo de pertenecer y la necesidad de dejar ir.

El miedo que sentimos al amar no es casual ni superficial. Proviene de una conciencia muy íntima: amar nos implica. Nos expone ontológicamente, porque muestra nuestro ser más íntimo cuando es auténtico. Nos exige mostrar lo que somos sin garantías de que será comprendido o acogido. Porque amar, desde su dimensión más profunda, no se limita a ofrecer algo al otro, sino a ofrecernos enteramente, con nuestras dudas, nuestras historias, nuestras formas imperfectas de habitar el mundo. En ese gesto, el temor se instala: el temor de no ser vistos, de ser rechazados, de perder lo que tanto nos costó construir de nosotros mismos.

Pero es justamente allí donde el amor se vuelve también posibilidad creadora. Porque cuando alguien nos mira y ve nuestra desnudez ontológica y lo contempla, lo aprecia, lo abraza... entonces ocurre algo radical: sentimos que nuestra existencia ha sido validada. Que lo que somos es celebrado. Y eso transforma el amor en un terreno fértil, no para perdernos, sino para crecer. Amar puede ser el principio de una expansión de lo que somos, no una renuncia. En vez de limitarnos, puede potenciarnos.

Aceptar el amor en la forma que plantea Sartre, no es solo reconocer en aquellas esperadas o idealizadas, sino abrirnos también a nuevas formas de comprensión del otro y de nosotros mismos. Se manifiesta en el reconocimiento y respeto de la libertad del otro, lo cual es, un acto de amor.

A lo largo de la historia, el ser humano ha intentado comprender, definir y encerrar en fórmulas racionales esa experiencia inasible que es el amor. Poetas, filósofos, artistas, científicos... todos han dado diferentes posturas y discusiones acerca de la experiencia del amor. Y quizás la variedad de tesis sobre el amor sea porque el amor al ser una experiencia existencial, fundamento de un modo de ser en el mundo según lo anteriormente expuesto, además de una práctica tantas definiciones de amor como tantos que lo experimentan. Nadie ama igual. Cada quien ama desde lo que es, desde lo que vivió, desde lo que anhela. Y esa singularidad hace que todo intento de conceptualizar el amor de manera total termine siendo, necesariamente, incompleto.

Pero tal vez ahí esté su belleza. En esa imposibilidad de reducirlo, en esa resistencia que tiene a ser clasificado. El amor no se deja atrapar del todo porque no está hecho para obedecer. Por eso se teme, pero también por eso se busca. Y aunque a veces duela, aunque no siempre sea correspondido como se espera, aunque nos empuje a lugares incómodos y vulnerables, también es cierto que sin amor algo esencial nos falta. Porque en el fondo, amar no es otra cosa que la expresión más radical de nuestra apertura al mundo, al otro, a lo desconocido.

Amar con miedo no es amar mal. Es, quizás, amar desde la conciencia profunda de lo que está en juego. Es aceptar que hay riesgo, que no hay garantías, que podemos salir heridos. Pero es también apostar a que, en ese salto, algo en nosotros se transforma. Amar, incluso cuando no somos amados, puede revelarnos partes de nosotros que de otro modo seguirían dormidas. Y si bien no se puede exigir reciprocidad, sí se puede encontrar sentido en el hecho mismo de haber amado.

En última instancia, el amor no es solo una emoción, ni una elección fría, ni un sacrificio. Es una forma de ser en el mundo. Es, en ocasiones, un acto de resistencia frente al cinismo. Un acto de creación frente al vacío. Y un acto de fe en el otro y en nosotros mismos. Aceptar el amor, vivirlo con intensidad, respetarlo en todas sus manifestaciones es permitirnos sentirnos vivos en lo más profundo. Quizás no se pueda explicar del todo. Pero se puede habitar. Y al hacerlo, permitir que el amor, aun con sus contradicciones, nos complete.

El amor como lugar de fe, temor y elección

El amor, en todas sus formas, es quizá la manifestación más radical de nuestra apertura al otro. No es una garantía ni un refugio seguro: es una apuesta, una entrega sin red, una praxis existencial libre donde se pone en juego nuestra libertad, nuestra vulnerabilidad y también nuestra verdad. Amar, en el fondo, es un acto de fe: confiar en que el otro nos reciba, aunque no tengamos certeza de ello, y sabernos humanos precisamente en ese gesto de ofrecernos sin garantía.

Aun así, muchas veces sentimos miedo. Miedo a amar de verdad, a lo que implica abandonar ciertas seguridades que el yo construye para protegerse. Miedo a entregarnos tanto que terminemos vacíos, miedo a que el amor se

vuelva rutina, a perdernos en la costumbre, a darlo todo hasta que ya no quede nada. Pero aceptar ese miedo no es signo de debilidad, sino parte del amor mismo. Porque amar es, también, aceptar que estamos vivos. Que hay algo en nosotros que todavía late, que todavía quiere arriesgarse, aun sabiendo que puede salir herido.

Amar es dejar de pensar solo en el yo, para construir un nosotros. No como fusión total ni como pérdida de identidad, sino como convivencia frágil entre dos libertades que se eligen sin dejar de ser ellas mismas.

La paradoja del amor, esa tensión entre el deseo de poseer y la necesidad de dejar ser, no se resuelve: se habita. Superarla no significa negarla, sino sostenerla con madurez. Amar libremente es aceptar que el otro puede irse, y aun así decidir amar. Es convivir con la posibilidad del rechazo, con la certeza de la pérdida, sin que eso anule el deseo de ofrecerse.

Porque allí donde hay amor, hay humanidad. Y tal vez, si algo puede preservarnos del vacío, de la indiferencia o del absurdo, es esa posibilidad profundamente humana de abrirnos al otro sin pretender dominarlo, de reconocer su libertad sin exigir pertenencia, y de sostener, a pesar del temor, el vínculo frágil y valiente de dos existencias que se rozan sin anularse.

Referencia:

Sartre, J. P. (2003). *El ser y la nada*. (J. Lebasí, Trad.). Edición Losada.

El significado de las palabras

The meaning of words

Díaz Báez, Claudia Agustina¹

ISFD José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

agustinadiazbaez@gmail.com

Resumen

Este trabajo aborda la dimensión activa del lenguaje a partir de los aportes de Ludwig Wittgenstein, J.L. Austin y John Searle, analizando cómo a través de las palabras no solo describimos la realidad, sino que también actuamos sobre ella. Desde la noción del lenguaje como “juego” en Investigaciones filosóficas hasta la teoría de los actos de habla, se expone cómo las expresiones verbales adquieren significado en función del contexto, la intención del hablante y las normas sociales. Se explican los distintos tipos de actos de habla: locutivo, ilocutivo y perlocutivo, y se ejemplifican con situaciones cotidianas que ilustran cómo el lenguaje transforma lo simbólico en acción. También se analiza la variación semántica y pragmática de las palabras según factores culturales, generacionales y sociales.

Abstract

This paper addresses the active dimension of language based on the contributions of Ludwig Wittgenstein, J.L. Austin, and John Searle, analyzing how, through words, we not only describe reality but also act upon it. From the notion of language as "play" in Philosophical Investigations to speech act theory, the paper explains how verbal expressions acquire meaning based on context, the speaker's intention, and social norms. The paper explains the different types

¹ Profesora de Educación Secundaria en Lengua y Literatura, egresada del Instituto Superior de Formación Docente “Ernesto Sábató” en 2022. Actualmente, cursando el Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía en ISFD “José Manuel Estrada” y el Profesorado de Educación Superior en la Universidad Nacional del Nordeste.

of speech acts: locutionary, illocutionary, and perlocutionary, and provides examples of everyday situations that illustrate how language transforms symbolism into action. The paper also analyzes the semantic and pragmatic variation of words according to cultural, generational, and social factors.

Palabras clave

Lenguaje. Actos de habla. Pragmática. Contexto. Significado.

Introducción

El lenguaje no solo describe el mundo, sino que también lo construye. Esta idea se desprende de los pensamientos de Ludwig Wittgenstein y J.L. Austin, el lenguaje atraviesa todo lo que somos y hacemos. No hablamos simplemente por hablar. Al hablar, actuamos. Al decir, transformamos.

Este trabajo propone recorrer las principales teorías sobre el lenguaje como una acción. Se analizará cómo nuestras palabras no solo informan o describen, sino que también hacen: prometen, ordenan, bendicen, hieren, consuelan.

A través del análisis de los actos de habla, de los juegos del lenguaje y de la diversidad de significados que una palabra puede asumir según quién la diga, cuándo y dónde, veremos que el lenguaje es todo menos neutral. Es una herramienta viva, flexible, profundamente humana. Y como tal, es una responsabilidad.

El lenguaje

“los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”

- *Ludwig Wittgenstein*

Esta cita del filósofo Ludwig Wittgenstein contiene una verdad, con el lenguaje, con nuestras expresiones no solo decimos cosas, sino que también establecemos conexiones con el mundo y con los demás. Como afirmó J.L Austin “hacemos cosas” a través del lenguaje y en este punto nos preguntamos: ¿Qué cosas podemos hacer? Alabar, insultar, rezar, aportar, herir. Nuestras palabras están vivas, vivimos con ellas y eso hace que conlleven a su vez la cuestión de

la moral, por eso es crucial cuidar lo que decimos y cómo lo decimos. Ya que hablando no solo decimos cosas, nos estamos relacionando con los demás, comunicándonos.

A lo largo de las siguientes páginas, podremos visualizar que no existe solamente una u otra cosa que defina el significado de una palabra, no se reduce a una única definición, sino que hay múltiples factores que intervienen a la hora de comunicarnos, siendo así casi imposible dar un significado específico, o interpretar los mensajes sin tener en cuenta el contexto, la intención, las normas sociales, etc.

En base a las acotaciones de Ludwig Wittgenstein podemos observar cómo nuestras palabras y nuestras acciones están entrelazadas. A través del lenguaje: damos órdenes; relatamos; contamos cosas; discutimos; y muchas otras cosas más. Es importante tener en cuenta que las palabras no están asociadas directamente a las cosas, las palabras adquieren “x” significado a través de su uso, casi pueden significar cualquier cosa, serán nuestras acciones, nuestra manera de decir lo que dotan de sentido a las palabras.

“*Investigaciones filosóficas*” es una de las obras seleccionadas de Wittgenstein para esta ponencia. En ella el filósofo argumenta que el lenguaje es un juego, un juego con una serie de reglas que usamos para comunicarnos. Debemos tener en cuenta que estas reglas varían según el contexto y la situación en las que se las utiliza. La obra de Ludwig ha tenido un gran impacto en la filosofía contemporánea, sus ideas sobre el lenguaje y el significado ha influenciado a numerosos filósofos posteriores, filósofos como J.L Austin y su sucesor John Searle se basaron en sus ideas para desarrollar la filosofía del lenguaje ordinario.

La teoría de los actos de habla es una de las primeras teorías en pragmática² y ejerció influencia en otras disciplinas, en principio esta teoría fue desarrollada por J.L Austin, con posterioridad a él la continuó desarrollando John Searle. Esta teoría se basa en la idea de que el lenguaje no sirve solamente para describir al mundo, sino que con él se realizan acciones a su vez.

² La pragmática es el nivel dentro de la gramática y puede considerarse como un nivel de análisis que estudia la lengua en uso. La relación que hay entre un enunciado, los factores lingüísticos que lo constituyen, cómo está dicho, cómo está escrito, en tanto en la oralidad y que apuntan al contexto.

La unidad básica de la comunicación no son entonces las palabras o frases, sino los actos de habla. En este sentido, cada vez que utilizamos el lenguaje podemos transmitir información, pedir algo, demandar, aconsejar, etc. Pero en todos estos casos llevamos a cabo “actos de habla” pudiendo así transformar nuestra realidad con nuestras palabras a través de la enunciación.

Entonces ¿Cuándo decimos algo también hacemos cosas? Exactamente, según estos autores a través de la emisión del enunciado realizamos una acción, pongamos un ejemplo para entender mejor: un sacerdote se encuentra en una iglesia bautizando a un niño y al echarle el agua bendita y pronunciar las palabras: “yo te bautizo, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Después de verbalizar este enunciado recién el niño está bautizado, concretando así la acción de bautizar cuando el sacerdote emite el verbo “bautizar”.

Por otra parte, a veces no somos directos a la hora de decir algo, sino que esperamos que el interlocutor “infiera” lo que queremos decir. Debemos tener en cuenta que el modo en que se dice algo también nos permitirá conocer la actitud del hablante.

En cuanto a los tipos de enunciados o actos de habla el autor realiza la distinción de dos: los constatativos y los performativos. Los constatativos pueden ser evaluados en tanto a su valor de verdad y ser considerados verdaderos o falsos, pensamos en ejemplos de enunciados que tienen la función de aseverar algo, describir, explicar o relatar.

Por otro lado, los performativos, se distinguen porque realizan una acción que tiene un carácter social, pueden ser enunciados directos o indirectos. Los enunciados que son “directos” tendrán en su escritura un verbo performativo, un verbo que indique la acción social, los que no tengan un verbo performativo serán los indirectos. Estos enunciados a diferencia de los constatativos no pueden ser entendidos en términos de verdaderos o falsos, los pensaremos en tanto si son adecuados o inadecuados. A su vez Austin distinguió tres actos de habla que se dan en cualquier emisión lingüística:

- Locucionario: es el acto mismo de emitir, de decir.
- Ilocucionario: la intención de comunicar, el propósito u objeto del hablante.

- Perlocucionario: el efecto que el acto ilocucionario produce.

Además, Austin realiza una clasificación de verbos realizativos (performativos), que van de acuerdo con sus fuerzas ilocucionarias, son cinco:

- Verbos judicativos: tienen como caso típico el acto de pronunciar un veredicto o juicio basado en la evidencia de un valor o un hecho. Ejemplos: condenar, absolver, estimar, decretar, evaluar, establecer, interpretar.

- Verbos ejercitativos: consisten en el ejercicio de potestades derecho de influencia. Ejemplos: designar, votar, ordenar, instar, degradar, aconsejar, prevenir.

- Verbos compromisorios: tienen como caso típico el comprometer al locutor a realizar una acción determinada. Ejemplo: prometer, garantizar, comprometerse, apostar, hacer voto de... etc.

- Verbos comportativos: se refieren a las actitudes y el comportamiento social. Ejemplos: pedir disculpas, felicitar, elogiar, maldecir, etc.

- Verbos expositivos: son utilizados para exponer conceptos y para clarificar el empleo de las palabras. Ejemplos: afirmar, negar, conceder, ejemplificar, responder, observar, postular.

Continuemos con ejemplos de cómo el significado de una palabra puede variar según el contexto en el que utilizamos la palabra y cómo la utilizamos. Por ejemplo: "los declaro marido y mujer" la frase puede tener diferentes significados dependiendo del contexto.

Si estas palabras son dichas en medio de una clase a Rosa y Andrés no tendrán ningún valor performativo por más que contenga el verbo "declarar", Rosa y Andrés seguirán solteros como antes.

Pero si estas mismas palabras las pronuncia un sacerdote durante la celebración de un casamiento, el acto del matrimonio se realiza en ese momento. El contexto de la ceremonia y la autoridad del sacerdote hacen que la frase tenga el poder de realizar el acto del casamiento, y Rosa y Andrés serán considerados casados a partir de ese momento.

Debemos tener en cuenta que los actos de habla directos necesitan de condiciones específicas en el contexto que se desarrollan, así como el tiempo verbal en que se emiten: los verbos performativos solo funcionarán como tales

en presente. Un cambio en la persona gramatical o en el tiempo verbal ocasiona el cambio de lo performativo a lo descriptivo o algún otro modo.

Los actos de habla indirectos son acciones que el hablante ejecuta mediante la realización de otro acto de habla, siendo implícito el verdadero propósito del enunciado. Estos son acciones lingüísticas que se dan en una situación comunicativa específica y que indican indirectamente la intención o el objeto comunicativo. Expresiones típicas de este tipo de acto de habla son las preguntas, peticiones, ordenes, críticas.

Por ejemplo, cuando un padre pregunta a su hijo: “¿No quieres ir a comprar pan al kiosco?” Dentro de esta pregunta, en realidad, hay una orden implícita. Otro ejemplo podría ser cuando vas de visita a la casa de un amigo y notas que entra aire frío por la ventana que está abierta, puedes pedirle que cierre la ventana o decirle: “¿No te parece que hace demasiado frío?” Dándole a entender indirectamente que la cierre.

En cuanto a los tres actos de habla, el acto locutivo: se refiere al acto físico de producir una emisión verbal (decir), fuerza ilocutiva: acto que se realiza por medio de la emisión, es el propósito que tiene el emisor al pronunciar la oración (intención) y el efecto perlocutivo: es lo que se consigue o realiza al proferir un enunciado (efecto que produce) podemos observar así, que tan importante es el acto de habla en sí mismo.

Por ejemplo, si decimos: “Pedro, tenes que estudiar para la prueba de lengua”. Lo que decimos es: hay que estudiar; la intencionalidad: que Pedro estudie; y la consecuencia: que apruebe. Otro ejemplo podría ser: la mamá le dice a su hija: “acompañame al supermercado” (acto locutivo), pedir (acto ilocutivo), que la acompañe al supermercado (acto perlocutivo).

Es importante destacar que la dimensión que expresa efectivamente la acción es la ilocutiva, porque es en ella donde el hablante manifiesta su intención y produce un efecto en el interlocutor. Como se mencionó anteriormente el contexto, la intención, la forma de expresarnos, hacen que nuestras palabras adquieran un determinado significado. Sin embargo, también es importante considerar a las “normas sociales”, que pueden influir en el cambio del significado de una palabra dependiendo del país o la región en la que se utilice,

las normas sociales como bien sabemos son las pautas y convenciones aceptadas dentro de una sociedad, siendo variables de un lugar a otro.

Influencia de las normas sociales

El significado de una palabra está relacionado con su uso y la interpretación que le damos en un contexto determinado. Las normas sociales, convenciones culturales, tradiciones y las prácticas lingüísticas pueden afectar cómo se utilizan y se comprenden las palabras en diferentes sociedades. Influyendo éstas en los saludos, insultos, jerga, evolución lingüística, cambio semántico, entre otras.

Por ejemplo, la palabra “coche” es utilizado en España para designar al vehículo automóvil de cuatro ruedas, pero en Argentina por su parte, se lo suele asimilar más a los coches de bebés, que se utiliza para transportar a los bebés recién nacidos.

Otro ejemplo es la palabra que cambia su significado invariablemente de la región es la palabra “palo”: “le di un palo en la cabeza” no es lo mismo que “le di un palo para encender la fogata” viendo aquí nuevamente como el contexto y la interpretación son claves a la hora de descifrar un mensaje. Estos ejemplos ilustran cómo las diferencias culturales y regionales pueden influir en el significado de las palabras y resaltan la importancia de considerar el contexto y la interpretación al comunicarnos en diferentes entornos lingüísticos.

Pero a su vez, el lenguaje y las palabras están en constante evolución y tal vez muchas palabras que utilizaban nuestros abuelos o incluso padres nosotros las conocemos con otro significado. Es interesante ver cómo los adolescentes no crean nuevas palabras, sino que utilizan las que ya existen y cambian su significado, como, por ejemplo: banda, alto, fantasma, etc.

También algo que pude ver es que estas palabras suelen ser pasajeras, duran meses y luego se pierden, también hay otras que provienen de los años 90 (una papa, que copado) (que masa) y las seguimos utilizando y otras que vienen y se van, debido a eso hay expresiones que nosotros no las reconocemos directamente y quedaron en la historia de generaciones anteriores.

Actualmente, los jóvenes no utilizan el lenguaje solo con sus amigos o grupo social, sino que también lo utilizan con sus padres, abuelos, tíos y hasta

docentes, siendo común ver a algún padre de un adolescente utilizar estas palabras ya que se las empiezan a interiorizar. Esta evolución y adopción de palabras refleja la dinámica del lenguaje y su capacidad para adaptarse a las necesidades y preferencias de las diferentes generaciones.

Después de investigar y reflexionar sobre diversos ejemplos, surge una pregunta fundamental: ¿Siempre interpretamos bien los mensajes? ¿Tomamos en cuenta la intención del hablante o solo nuestra interpretación? Más allá de los factores que se mencionan a lo largo de este escrito hay muchos otros más que intervienen en el lenguaje, siendo éste una gran herramienta para nosotros siempre que lo utilicemos de la manera correcta y siempre recordando a Austin y Wittgenstein, podemos hacer cosas con el lenguaje, y los límites son los mismos que los de nuestro mundo.

Conclusión

Al reflexionar sobre la interpretación de los mensajes y su uso adecuado, se pudo evidenciar la importancia de la comunicación efectiva. El lenguaje es un medio fundamental de interacción humana y lograr comprender su poder y complejidad nos capacita para expresarnos de mejor manera e interpretar los mensajes de manera más acertada.

Además de considerar la intención del hablante, debemos reconocer cómo la cultura y la sociedad misma influyen en nuestra forma de comunicarnos. No está de más practicar la empatía y la escucha activa, esto nos permitirá comprender mejor a los demás, evitando malentendidos. La claridad, a su vez, es otro elemento clave para asegurar que nuestros mensajes sean comprendidos de la manera adecuada.

Para finalizar, debemos ser conscientes de que el lenguaje no solo cumple una función comunicativa, sino que también contribuye a la construcción de la realidad social, por ello hay que utilizarlo de manera responsable y consciente para fortalecer nuestras relaciones y promover el entendimiento mutuo.

Referencias:

- Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Paidós.
Bertuccelli Papi, M. (1996). *Qué es la gramática*. Paidós.

- Núñez, N. (2003). *Entre usos lingüísticos y actos de habla: Wittgenstein y Austin*.
Comisión de Estudios de Posgrado de la Facultad de Humanidades y
Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Wittgenstein, L. (1958). *Investigaciones filosóficas*. Grupo editorial Grijalbo.

El alumno de filosofía

The philosophy student

Díaz Báez, Claudia Agustina¹

ISFD José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

agustinadiazbaez@gmail.com

Resumen

Este artículo analiza los desafíos de la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario, a partir del pensamiento de Salazar Bondy se abordan tres cuestiones: la psicológica, que considera la inestabilidad adolescente incompatible con el pensamiento filosófico; la epistemológica, que ubica a la filosofía como conocimiento propio del nivel superior; y la pragmática, que la juzga improductiva frente a una educación orientada a lo técnico. Salazar Bondy defiende su inclusión como una necesidad formativa, que permite el desarrollo del pensamiento crítico, racional y autónomo. Se analizan también las condiciones que, según el autor, favorecen la enseñanza de la filosofía en esta etapa educativa, así como los fines teóricos y prácticos de esta disciplina en el currículum escolar.

Abstract

This article analyzes the challenges of teaching philosophy at the secondary level. Based on the thinking of Salazar Bondy, it addresses three issues: a psychological one, which considers adolescent instability incompatible with philosophical thought; an epistemological one, which places philosophy as knowledge belonging to higher education; and a pragmatic one, which deems it unproductive in the face of a technically oriented education. Salazar Bondy

¹ Profesora de Educación Secundaria en Lengua y Literatura, egresada del Instituto Superior de Formación Docente "Ernesto Sábató" en 2022. Actualmente, cursando el Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía en ISFD "José Manuel Estrada" y el Profesorado de Educación Superior en la Universidad Nacional Del Nordeste.

defends its inclusion as a formative necessity, allowing for the development of critical, rational, and autonomous thinking. The author also analyzes the conditions that, according to him, favor the teaching of philosophy at this stage of education, as well as the theoretical and practical purposes of this discipline in the school curriculum.

Palabras clave

Filosofía. Escuela secundaria. Enseñanza. Docente. Estudiantes.

Introducción

La enseñanza de la filosofía en el nivel secundario siempre fue objeto de debates. Para algunos, se trata de un saber abstracto y especializado, inapropiado para estudiantes jóvenes, y para otros constituye una herramienta indispensable para promover una formación y fortalecer las capacidades críticas y reflexivas de los alumnos. Este trabajo intenta indagar si es posible y conveniente enseñar filosofía en este nivel del sistema educativo.

A partir de los aportes de **Salazar Bondy**, se analizarán las objeciones contra la enseñanza filosófica en la escuela secundaria: su supuesta inutilidad práctica, su complejidad conceptual y los riesgos que podría implicar para una subjetividad adolescente en formación. Además, se abordarán los requisitos y condiciones necesarias para una enseñanza filosófica efectiva según el autor: las características del estudiante, el dominio del lenguaje, la madurez afectiva e intelectual, y el rol indispensable del docente como mediador del pensamiento.

También se examinará los objetivos generales y específicos de esta enseñanza, diferenciando su dimensión teórica y práctica en el marco de una educación orientada a la autonomía, la racionalidad y la reflexión crítica.

La enseñanza

La enseñanza de la filosofía en el nivel secundario ha sido objeto de debate y reflexión, algunos sostienen que es una disciplina demasiado abstracta y especializada para ser abordada por estudiantes jóvenes, mientras que otros defienden su inclusión en el currículum escolar ya que es fundamental para

brindar una formación integral y fomentar las habilidades críticas de los estudiantes.

La primera cuestión que se tratará antes de abordar el tema principal que son los alumnos de filosofía es la siguiente: ¿Es posible y beneficioso enseñar filosofía en el nivel secundario? Considerando a los jóvenes como receptores de esta enseñanza.

Salazar Bondy explica que existen objeciones a esta idea, y una de ellas está vinculada justamente a la psicología adolescente. Esta problemática se basa en que el joven atraviesa una etapa de desequilibrio anímico inestable, con una negación de la realidad y valores, y que, en vez de ser ayudado por la consciencia crítica y problemática de la filosofía, el joven puede ser más bien perturbado psicológicamente. Esta crítica solo resalta ciertos elementos de la filosofía, precisamente los que pueden ser considerados agravantes de la crisis del adolescente, olvidando otros elementos que, al canalizar los conflictos que su situación psíquica lo provoca sirven de vía de resolución.

La siguiente es la objeción sostiene que la filosofía es un tipo especial de conocimiento, que requiere de habilidades personales y una dedicación plena para ser adquirido. Según este punto de vista el lugar de la filosofía es en la universidad, en el nivel superior y no en el secundario en donde no se trata de formar especialistas. Sin embargo, esto pierde su fuerza cuando se reconoce que son otros los fines y valores de la educación filosófica en este nivel.

Por su parte, en la objeción pragmática se argumenta que la formación secundaria debe ser útil para la vida y centrarse en una capacitación técnica. Esta objeción no afecta únicamente a la educación filosófica, sino al conjunto de la enseñanza secundaria. Pero podemos poner en tela de juicio esta afirmación del anti practicismo de la filosofía, ya que es la orientación universal y crítica del pensamiento, un elemento fundamental de la praxis racional.

El autor aborda la cuestión de enseñar filosofía desde dos perspectivas, considerando en primer lugar las razones que hacen aconsejable la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario y, en segundo lugar, las que respaldan la inclusión de la materia filosófica en el currículum de tal ciclo, con respecto a lo último cabe señalar lo siguiente:

La filosofía complementa la formación cultural que debe adquirir el estudiante de secundaria, proporcionándole una visión integrada, totalizante de los diversos sectores del conocimiento y la creación humana. Además, para aquellos alumnos que van a continuar sus estudios es necesario una base de técnicas y conceptos filosóficos.

La exigencia de enseñar filosofía en el colegio radica en que, aunque la filosofía tiene un carácter de discurso universal, de un logos dirigido a todos los hombres, esto no significa que todo hombre espontáneamente, filosofe. Es necesario entrar en contacto con los pensadores que han fundado y mantenido viva la tradición filosófica, así como las obras representativas para poder acceder a la filosofía. Este aprendizaje difícilmente puede hacerse solo, hay entonces una necesidad primaria de contacto interhumano para poder acceder a la filosofía; sin este contacto no se puede filosofar. De ahí que el maestro sea indispensable y con él, la enseñanza.

A menudo se cree que no es necesario incluir la filosofía como una materia curricular en el secundario, pensando que a través de otras materias puede darse un enfoque filosófico o planteos de ciertas cuestiones. Pero esto es olvidar lo absorbente que pueden ser esas materias, además puede ocurrir que estos enfoques sean justamente contrarios a los filosóficos.

Salazar Bondy sostiene que el estudiante debe tener ciertas "cualidades" para estudiar filosofía. Según él, estas cualidades son determinantes, ya que están relacionadas con el nivel de educación recibida, cualidades psicológicas, nivel de inteligencia y de madurez personal, edad e intereses. Estas condiciones son básicas para aplicar métodos didácticos y lograr los objetivos de la enseñanza filosófica.

El autor considera algunas características "básicas" que debe tener dicho estudiante. En primer lugar, se encuentra la escolaridad previa del alumno, hay entonces algunas formaciones básicas que comprometen la aptitud de los alumnos y son, por ejemplo, el conocimiento de las ciencias matemáticas, naturales, sociales, etc. Es por ello que no es recomendable impartir clases de filosofía en la primaria ya que a los alumnos todavía le faltan la base de conocimientos indispensables para asimilar las enseñanzas del profesor de

filosofía. A su vez, los alumnos que si cursan dicha materia son los que están cerca de culminar el nivel secundario, quinto y sexto año para ser más específicos.

Otra de las características que menciona Salazar Bondy es el dominio del lenguaje que debe tener el alumno. Es necesario que el estudiante tenga una base lingüística suficiente para comprender el lenguaje y los textos filosóficos, ya que la carencia de esta base hace completamente estéril el esfuerzo del alumno en la clase de filosofía.

Igualmente, debemos tener en cuenta que estas son solamente cualidades en las que debemos hacer hincapié, ya que no están garantizadas de ninguna manera, No podemos afirmar que estas cualidades las tienen todos los estudiantes que están cerca de culminar la secundaria, ya que muchas veces se egresan sin tenerlas.

El autor también menciona la importancia de la madurez personal, siendo este el valor psicológico, refiriéndose a la madurez personal, intelectual y afectiva que se desea que tenga un alumno de filosofía, para poder abordar con amplitud y claridad los temas filosóficos. Los adolescentes se encuentran en una etapa psicológica que los predispone a determinado tipo de conciencia que si es correctamente cultivado produce frutos positivos.

Además, Salazar Bondy menciona otros rasgos valiosos, pero a su vez explica que no debemos pretender encontrar estas características como indispensables para la enseñanza de la filosofía, ya que existen diversos rasgos particulares y disposiciones que son “deseables” en el alumno, siendo estas:

a) La inquietud cognoscitiva, el afán interrogativo y la problematización constante; en la duda, la desconfianza o la insatisfacción misma.

b) La capacidad de intelección que permite abarcar y entender en una mirada interior una situación real o conexión de ideas.

c) El gusto por el análisis y la prueba no reducido a un campo específico.

d) La seriedad y honestidad intelectual.

f) Cierta toma de conciencia y sensibilidad para los problemas del hombre en general.

Un alumno con algunas o todos estos rasgos será un buen alumno de filosofía, en cambio, otros alumnos que no las tengan pueden dar mejores frutos en otras áreas como el arte, la ciencia o religión.

Por último, el autor señala que no debemos confundir estos rasgos con condiciones para que el alumno tenga un buen rendimiento en la asignatura. Muchos de estos rasgos deben descubrirse o despertarse, tratar de desarrollarlos, aunque sea de manera parcial en los alumnos a través de la enseñanza de la filosofía. Cualquier alumno “normal” puede cultivar los caracteres señalados.

Todo lo mencionado anteriormente se encuentra relacionado con los fines y propósitos de enseñar filosofía en la educación secundaria, se hizo entonces claro que, como forma de conocimiento y tipo de educación, es peculiar y difícil de lograr, a tal punto que hay quienes no creen posible ni conveniente enseñar filosofía en el nivel secundario. Pero Salazar Bondy se inclina hacia la opinión de que es favorable la incorporación de la filosofía en el currículum escolar.

Según lo que sabemos, la enseñanza de la filosofía no puede consistir en una simple transmisión o adquisición de determinados conocimientos. Hay una finalidad teórica que debe perseguir la enseñanza de la filosofía y es permitirle al alumno adquirir con nuevas categorías, una comprensión crítica y totalizadora del mundo como un modo de ver la realidad animado por su propio pensamiento. También busca brindar una formación racional, que el alumno desarrolle las virtualidades propias del pensamiento racional, esta finalidad refuerza el concepto de la educación secundaria como un ciclo autónomo en el que se habilita al alumno para la vida adulta.

Salazar Bondy también aborda sobre el propósito práctico de la enseñanza de la filosofía, a través de las clases y actividades, mediante el diálogo, explicación de textos, crítica y otros procedimientos didácticos el docente va enseñando al alumno cómo pensar, cómo argumentar y establecer la verdad o falsedad en una aseveración. Formando de este modo todo un arte del discurso racional.

Además de estos objetivos generales que hemos visto hasta el momento, el autor también señala que es posible distinguir objetivos más específicos,

correspondientes en gran parte a los caracteres diferenciales de los temas, problemas, disciplinas y modos de enfoques. Por ejemplo, los cursos dedicados a la gnoseología y a la epistemología buscan desarrollar en el alumno la conciencia de la estructura, límites y posibilidades del conocimiento y enriquecerán su cultura abriéndole el horizonte de campos científicos o de peculiaridades del conocimiento antes ignorados. Por su parte, en las asignaturas de antropología filosófica estimulan la revisión crítica del saber positivo sobre el hombre, completan y articulan mejor este saber sobre el fondo del horizonte universal de la existencia.

Estas diferencias que se establecieron por el autor nos ayudan a comprender los objetivos específicos de las diversas asignaturas de filosofía. Estas disciplinas no pueden entenderse como partes separables del tronco común de filosofar como si fueran independientes, sino como un conjunto.

Conclusión

En conclusión, la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario es de vital importancia para el desarrollo integral de los estudiantes. Aunque es cierto que no todos los estudiantes poseen las características ideales para estudiar filosofía, considero que estas cualidades pueden ser cultivadas a través de la propia enseñanza.

La filosofía no solo contribuye a completar la cultura del estudiante, sino que también le proporciona una visión integrada del conocimiento humano, les permite reflexionar y desarrollar habilidades argumentativas, y, además, promueve el pensamiento racional y la capacidad de análisis, cualidades que son esenciales en la formación de los ciudadanos.

Referencias:

- Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Libros de Zorzal.
- Salazar Bondy, A. (1995). *Didáctica de la filosofía*. Fondo Editorial.

**Detrás de la cáscara de la mercancía: fetichismo, alienación y
ocultamiento de las relaciones sociales de producción***

**Behind the shell of the commodity: fetishism, alienation and concealment
of the social relations of production**

Forni, Gabriel Ignacio¹

Universidad Nacional del Nordeste

Resistencia, Argentina

forni.gif@gmail.com

Resumen

El presente trabajo aborda el fenómeno del fetichismo de la mercancía según Karl Marx, explorando cómo éste surge en el capitalismo como una construcción socialmente objetiva y no simplemente como una forma ideológica. El objetivo se centra en analizar la manera en la que, bajo el modo de producción capitalista, la mercancía se transforma en fetiche. En consecuencia, se examinará el carácter dual de la mercancía y la manera en cómo ésta, al ser reducida a mero valor de cambio, oculta en sí las relaciones sociales de producción que la originan, volviendo abstracto el trabajo humano. Asimismo, se abordará cómo esta dinámica termina por derivar en la alienación del trabajador, quien pierde la conexión con el valor de su propio trabajo al percibir la mercancía como algo natural y autónomo. Para ello, se incorporará la visión del filósofo alemán Anselm Jappe, quien amplía el concepto de fetichismo al vincularlo con la alienación y el dominio del capital, lo que permite señalar la vigencia de estas ideas en la actualidad. Finalmente, se concluirá que el fetichismo de la mercancía

* El presente escrito se origina a partir de un ensayo presentado en 2024 como trabajo práctico en el marco de la cátedra "Filosofía Contemporánea del Siglo XIX" a cargo del profesor Javier Alegre. Esta cátedra corresponde al tercer nivel de la Licenciatura y Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE)."

¹ Estudiante universitario. Actualmente cursa el cuarto nivel de las carreras de Licenciatura y Profesorado en Filosofía en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Se desempeña como adscripto en docencia en la asignatura Antropología Filosófica, bajo la dirección de la profesora María Elena Radici y Saúl Niveyro Linares (según RES-2025-161). Ha participado en las Jornadas de Estudiantes de Filosofía de la UNNE, tanto como organizador como expositor. Publicó un artículo en Acheronta, revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades (UNNE).

refleja un fenómeno estructural del capitalismo, es decir, una distorsión inherente en la que las mismas fuerzas del mercado se perciben como naturales y autónomas, ocultando en última instancia las relaciones sociales que las sustentan y, en consecuencia, despojándolas de su carácter social y humano.

Abstract

This paper addresses the phenomenon of commodity fetishism according to Karl Marx, exploring how it emerges in capitalism as a socially objective construction, rather than simply as an ideological form. The aim is to analyze how, under the capitalist mode of production, the commodity is transformed into a fetish. Consequently, the paper will examine the dual nature of the commodity and how, when reduced to mere exchange value, it conceals the social relations of production that give rise to it, rendering human labor abstract. It will also explore how this dynamic leads to the alienation of the worker, who loses the connection with the value of their own work by perceiving the commodity as something natural and autonomous. To this end, the paper will incorporate the perspective of the German philosopher Anselm Jappe, who expands the concept of fetishism by linking it to alienation and the domination of capital, thereby highlighting the relevance of these ideas in contemporary times. Finally, the paper will conclude that commodity fetishism reflects a structural phenomenon of capitalism—a distortion inherent in the system—where market forces are perceived as natural and autonomous, ultimately concealing the social relations that sustain them and, consequently, stripping them of their social and human character.

Palabras clave

Karl Marx. Fetichismo. Mercancía. Valor. Trabajo.

Introducción

“No lo saben, pero lo hacen. El valor pues, no lleva escrito en la frente lo que es. Antes al contrario: El valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres intentan descifrar el sentido del jeroglífico, dar

la vuelta al secreto de su propio producto social: pues la determinación de los objetos de uso como valores es tan producto social suyo como el lenguaje.”

Karl Marx – “*El Capital*”

En el presente trabajo se explorará la propuesta de Karl Marx sobre el fenómeno del fetichismo de la mercancía y sus particularidades, en tanto éste se manifiesta como una construcción socialmente objetiva y no -por el contrario- como una forma abstracta de la conciencia (es decir, meramente ideológica). Para ello procederemos a puntualizar los diferentes elementos y condiciones materiales que dan pie al surgimiento de dicho fenómeno para en un segundo momento poder profundizar en el análisis del concepto propiamente dicho, el cual es desarrollado a lo largo del Capítulo 1 de *El Capital* (1994). Asimismo, lo vincularemos con los desarrollos del filósofo alemán Anselm Jappe cuya introducción a *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* (2014) nos permitirá esclarecer ciertos puntos de la propuesta marxiana.

La mercancía en el capitalismo: descubriendo su doble valor

Empecemos por definir lo que Marx entiende por mercancía. Citando al autor: “la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista aparece como una «gigantesca acumulación de mercancías», y la mercancía como la forma elemental de esa riqueza” (Marx, 1994, p. 361). Las mercancías se definen como tal por contener en sí dos tipos de valor. El primero es un *valor de uso*; esto es, aquello por lo cual satisface necesidades y deseos humanos (en otras palabras, su utilidad). Éste es propiedad de cada objeto particular, expresa su dimensión *cualitativa*, y -como su nombre lo indica- se consume en el uso. Dentro de su utilidad, el objeto es entendido como un *bien*.

En segundo lugar, tenemos un *valor de cambio*, que consiste en una relación mediante la cual se nos permite comparar distintos objetos por medio de su reducción a su representación en algo común (por ejemplo, su valor expresado en términos monetarios). Este valor es el que nos permitirá el intercambio de mercancías de distintos valores de uso y, por ende, muestra una dimensión *cuantitativa*. Cuando se otorga un valor de cambio a un objeto lo que se realiza es una abstracción de su utilidad. A raíz de esto se da que este

determinado objeto, según expresa Marx (1994): “ya ha dejado de ser mesa, o casa, o hilado o cualquier otra cosa útil. Se han disuelto todas sus características constitutivas sensibles.” (p. 365). El filósofo alemán pone la atención en el hecho de que, en el capitalismo, la mercancía se nos aparece como algo obvio, es decir, como algo completamente natural y objetivo, como una *necesidad*. A esto lo considera como la base y el presupuesto fundamental del análisis económico liberal. Veremos las consecuencias de estos postulados en el siguiente apartado.

Las dos caras del trabajo: su forma concreta y su forma abstracta

En el modo de producción capitalista, el trabajo (así como la mercancía) también contiene dos formas -o características- en relación a la producción de valor. El trabajo *concreto* o útil produce valores de uso, es la forma intrínseca y necesaria del trabajo y como tal aparece a través de todas las formas de producción históricas. Este es el tipo de trabajo que aparece en el análisis de Marx como una característica humana fundamental.

Sin embargo, el alemán nota que -particularmente- bajo el capitalismo aparece, como una segunda forma, el carácter *abstracto* del trabajo. Este fenómeno sucede ya que, al realizarse la abstracción de los valores de uso para arribar a un valor de cambio, también desaparecen con ella todas las formas concretas del trabajo humano, transformándose así todas ellas en un trabajo humano *indiferenciado*. Este *trabajo abstracto* lo único que puede lograr representar es la acumulación cuantitativa de trabajo necesario para producir alguna mercancía. Así, el trabajo es entendido como sustancia formadora de valor (Marx, 1994): el valor de la mercancía emerge por su carácter de materialización de este trabajo humano abstracto. No obstante, no debe confundirse con el simple tiempo de trabajo que un individuo requiere para producir una mercancía, sino que esta cantidad representa el tiempo de trabajo socialmente necesario, determinado por las condiciones y relaciones de producción establecidas. En suma, lo único que las diferentes mercancías pueden tener en común es el hecho objetivo de haber sido productos del trabajo humano; de ahí que podamos hablar de que Marx plantea una teoría objetiva del valor (o teoría del valor-trabajo).

Asimismo, en el modo de producción capitalista, el trabajo se da en la forma de trabajo privado: “los hombres empiezan de un modo u otro a trabajar los unos para los otros, su trabajo adquiere también una forma social” (Marx, 1994, p.409). Aquí cabe recordar el concepto de *alienación* tal como aparecía en un joven Marx (1972). El trabajador ya no produce ni por su propia capacidad humana ni para disfrutar de su propia producción, sino que, en cambio, produce porque un otro se lo demanda, que arrebatara el fruto de su esfuerzo (he aquí el origen de la plusvalía) para apropiárselo. Ese otro, el capitalista, además no produce la mercancía con fin de gozar de su valor de uso, sino meramente por su valor de intercambio. A fin de cuentas, lo que sucede es que el trabajador ve el producto de su trabajo en comparación al valor de la mercancía, olvidando que es su propio trabajo el que otorga el valor a la mercancía -y no al revés-; el obrero se encuentra enajenado del valor de su trabajo. En la siguiente cita podemos ver más claramente cómo se vinculan estas nociones:

Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y, por lo tanto, refleja también deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existiera fuera de ellos. (Marx, 1994, pp. 409-410).

Pero todavía nos falta un paso para comprender a la mercancía: un bien -determinado objeto- pasa a ser mercancía únicamente mediante el *intercambio*. Pensemos en lo siguiente: si una persona produce un bien individualmente para su propio consumo estaría produciendo algo útil mediante el trabajo (esto es, un valor de uso) pero no produce una mercancía (porque no produce un valor de cambio). Esta aparece solamente como un efecto de intentar intercambiar este bien; es decir, aparece cuando busco transferir este objeto a otra persona (cuyo fin es utilizarlo y para esto es que lo quiere obtener). A fin de cuentas, lo que ocurre efectivamente es que la mercancía termina siendo aquello que se produce fundamentalmente con el fin de ser intercambiado por otra cosa, más que por su

propia utilidad. Y he aquí el punto fundamental donde empieza a producirse el fenómeno del fetichismo.

El ocultamiento de las relaciones sociales de producción mediante el fetichismo de la mercancía

El fetichismo de la mercancía oculta esta dimensión social de la producción y del intercambio mediante la forma de un mero intercambio entre dos objetos: la mercancía y el dinero -como intermediario de dicha relación- que se paga por ella. El valor de la mercancía es así entendido como una propiedad intrínseca del objeto (y no como producto del trabajo de un obrero, que queda así oculto) y la relación social de intercambio entre personas queda reducida bajo una apariencia de una relación meramente cuantitativa y objetiva. Este proceso es entendido como una dinámica intrínseca a las mercancías y su intercambio, que es concebido en el análisis liberal de la economía política como una relación dotada de vida propia, esto es, como algo independiente -tanto al trabajo concreto como a las relaciones sociales entre personas-. En otras palabras, al comprar una mercancía yo creo que estoy pagando porque dicho bien vale objetivamente *por sí mismo* (es decir, por sus características intrínsecas), pero en realidad, sucede que ese objeto no valdría nada si primero no hubiese sido producto del trabajo humano, y si la relación -social- de intercambio efectuada no le hubiese fijado dicho valor².

Bajo el capitalismo, es el fetichismo de la mercancía el que ocupa efectivamente el lugar que antes se arrogaba exclusivo de la religión y la creencia en seres trascendentes. De ahí es que la alienación ya no sea -como se ve anteriormente en Feuerbach (2005)- una cuestión religiosa. Para Marx existe la proyección de un carácter metafísico o teológico a las cosas; ya no se lo concibe en el plano de la mera conciencia humana, sino que se traslada a lo material, plasmándose de forma sensible al tomar la forma de mercancía. Y es por esto que el carácter de la mercancía aparece y opera como una cosa *sensiblemente*

² Recordemos que, para Marx, lo único que puede crear valor es el trabajo humano: "La magnitud de valor de una mercancía varía, pues, en razón directa del quantum de trabajo y en razón inversa de la fuerza productiva de trabajo que se realiza en ella" (Marx, 1994, p.368). Por ello entiende que el *capital* no es otra cosa que trabajo *acumulado*, ya sea en forma de mercancías, maquinarias u otros medios de producción.

suprasensible. Parafraseando a Marx (1994) el valor es una relación entre personas escondida en una cáscara de cosa. La clave del fetichismo entonces es que este trastrueca el valor humano en características naturales de la mercancía:

La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en la que aquella se expresa no tienen absolutamente nada que ver con su naturaleza física ni con las relaciones materiales que brotan de ella. Lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos. (Marx, 1994, p. 410).

El alemán Anselm Jappe (2014) caracteriza al fetichismo de la mercancía como una continuación en tanto una “forma acabada” del análisis de la alienación en el joven Marx. En su análisis argumenta que, bajo el capitalismo, son las mismas formas del dinero, la mercancía, el trabajo, el valor, el capital y el Estado las que aparecen como fetichistas. Es decir, la lógica del valor es fetichista en sí misma. Constituyendo una dinámica:

En la que todo está sometido al principio de rentabilidad, en la que el dinero constituye la mediación social universal y en la que la producción misma de las cosas más importantes puede ser abandonada si no se traduce en una cantidad suficiente de valor. (Jappe, 2014, p. 23).

A partir de esto vemos claramente como se muestra el carácter histórico de la forma mercancía: como un producto del sistema económico capitalista. Por ende, sólo puede existir bajo el capitalismo, y emerge como concepto propio a partir de analizar las condiciones históricas que dan origen a la posibilidad de un intercambio como tal. La mercancía, de forma paradójica, se aparece como una forma natural y no como un producto social e histórico. Y como la mercancía aparece en el capitalismo, Marx también argumenta que estas formas fetichistas también desaparecerán bajo otras relaciones de producción. Asimismo, el valor trabajo se ve oculto (como un secreto) bajo el valor relativo y fluctuante del intercambio de las mercancías. La forma dinero, mediante la cual aparece

manifestada el valor de cambio de la mercancía, vela el carácter social del trabajo privado y la presenta como relaciones cuantitativas entre cosas.

Conclusiones

Lo fundamental a señalar es la importancia que posee la caracterización del fetichismo como un fenómeno socialmente objetivo. Esto implica que surge del funcionamiento estructural del modo de producción capitalista, y no por un fenómeno mental o subjetivo. Así, incluso cuando somos conscientes del carácter abstracto y suprasensible del valor de la mercancía, seguimos actuando en la práctica como si ella tuviese un valor intrínseco e inherente. Por ello el filósofo alemán nos demuestra que, si lo que queremos es desarticular la dinámica fetichista no basta simplemente con descubrirla y analizarla teóricamente. Mientras sigamos actuando *concretamente* como si este fenómeno fuese real, en última instancia, la forma fetichista de la mercancía continuará funcionando plenamente.

Cabe precisar que Marx señala una diferencia en cómo percibimos la cosa (es decir, como se nos aparece) y lo que realmente es. Esto a primera instancia puede parecer un resabio del idealismo que tanto ha combatido este pensador, pero veámoslo más en detalle. La mercancía si bien aparece como una forma, esta forma es un valor *socialmente objetivo* puesto que es compartido por todos los miembros de la sociedad. Esto implica que no podemos abstraernos de ella como si fuera una forma meramente subjetiva o psicológica, al contrario, el sólo hecho de participar activamente en las relaciones sociales de producción bajo el capitalismo tiene necesariamente como consecuencia caer en el fetichismo de la mercancía. Y a su vez, este fenómeno depende del modo de producción en la forma en la cual este se ha constituido tal como es. Como sintetiza tan bellamente el pensador alemán Erich Fromm, termina por suceder que “el capital domina el trabajo; las cosas acumuladas, lo que está muerto, tiene más valor que el trabajo, los poderes humanos, lo que está vivo” (2007, p. 114).

Asimismo, Marx demuestra cómo, bajo la óptica de los economistas liberales, los procesos de intercambio y los mecanismos de mercado se ven como fuerzas independientes, naturales y objetivas que determinan nuestras

vidas, en lugar de ser vistos como una resultante del trabajo y las relaciones sociales humanas. Esto nos lleva a percibirnos bajo merced de estas fuerzas, olvidando que en realidad tenemos el poder de controlarlas; puesto que no son otra cosa que el producto de nuestros propios actos. Como metáfora podemos decir que, bajo el capitalismo, todas las manos visibles de los obreros se disuelven en una única “mano invisible del mercado”.

Consideramos estos aportes teóricos de Marx como fundamentales e invaluable para seguir analizando las formas en las que se configura el capitalismo actual. Por ello, esperamos continuar profundizando y desarrollando estas ideas en futuros trabajos, y así también poder vincularlas con otros conceptos del autor, tales como la ideología, la plusvalía, la acumulación originaria y la ya mencionada alienación.

Referencias:

- Feuerbach, L. (2005). *La esencia de la religión*. Páginas de Espuma.
- Fromm, E. (2007). *El arte de amar*. Paidós.
- Jappe, A. (2014). De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él. En Marx, K. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)* (pp. 9-30). Pepitas de Calabaza.
- Marx, K. (1972). *Manuscritos de 1844*. Estudio.
- Marx, K. (1994). El Capital. En Marx, K. *La cuestión judía (y otros escritos)* (pp. 357-432). Planeta – Agostini.

La problemática de enseñar Filosofía en el secundario

The problem of teaching philosophy in secondary school

Giménez, Enrique¹

Universidad Nacional del Nordeste (UNNE)

Corrientes, Argentina

enriquegimenez941@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad mostrar las dificultades de enseñar filosofía en el Nivel Secundario. A partir de este planteamiento, se analizará cuáles son aquellos problemas que se encuentran en el aula.

Dicha propuesta, es la importancia que conlleva mostrar a los estudiantes el estudio de dicha disciplina y cómo a partir de ella se dividen y surgen las demás ciencias que hoy en día se conocen. En este sentido, enseñar filosofía en el secundario es también vincular con las demás ciencias y explicar cuáles son las relaciones que hay entre ambas. Luego, visualizar que la etimología de la palabra no tiene una sola referencia, sino que son tres tanto para *Filo* como para la *Shopía*. Por otra parte, poder explicar la división de la filosofía y cómo se relacionaría con las hipotéticas preguntas del estudiante.

En definitiva, se pretende mostrar cómo enseñar filosofía en nuestros días es un reto, en donde entra en juegos las habilidades que tiene el profesor para motivar a los estudiantes, y así poder despertar el interés de ellos para adentrarse a la disciplina, y que puedan apropiarse de los conocimientos para que luego lo vinculen con su vida cotidiana.

Abstract

¹ Profesor de Educación Secundaria en Filosofía. Estudiante de la Licenciatura en Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE).

The present article aims to show the difficulties of teaching philosophy at the Secondary Level. From this approach, it will be analyzed which are those problems that are found in the classroom.

This proposal is the importance of showing students the study of this discipline and how, from it, the other sciences known today are divided and emerge. In this sense, to teach philosophy in secondary school is also to link it with the other sciences and to explain the relationships between them. Then, to visualize that the etymology of the word does not have only one reference, but three for Philo as well as for Shopía. On the other hand, to be able to explain the division of philosophy and how it would relate to the hypothetical questions of the student.

In short, it is intended to show how teaching philosophy in our days is a challenge, where the skills that the teacher has to motivate the students come into play, and thus to be able to awaken their interest to enter the discipline, and that they can appropriate the knowledge so that they can then link it with their daily lives.

Palabras clave

Filosofía. Profesor. Estudiante. Preguntas. Enseñar.

El problema de enseñar filosofía en el secundario

La filosofía es una de las disciplinas más abarcativa que puede existir, pero a la vez la menos importante en la educación. Al momento de impartir clases en escuelas secundarias, se pretende, como objetivo, que el estudiante pueda entender la materia que se está dando en el curso, pueda formar un cierto pensamiento crítico pero que, muchas veces, no se logra dicho objetivo. Este problema se puede evidenciar en la asignatura de filosofía, ya que está puesta en el último año del secundario con poca relevancia, con pocas horas dadas, y esto hace que los estudiantes no tengan idea acerca de ¿Qué es la filosofía?, o para qué sirve, o siquiera apena conozcan que hay una ciencia que se llama filosofía.

Muchas veces tratar de responder a la pregunta sobre ¿Qué es la filosofía?, cuando los estudiantes preguntan es complejo, porque si bien dicha respuesta a esto es “Amor por la Sabiduría”, es interesante tener en cuenta que no solamente se habla de un amor por el conocimiento, sino que, existen distintos tipos de amores. En este sentido, Ojeda (2022) en su libro *“Introducción a la filosofía I: Filosofía para Quinto Año del Nivel Secundario”* nos comenta los diferentes apegos vinculados tanto para la *Filo* como para la *Shopia*:

Para el griego existían tres palabras que podían expresar el término “amor”, y cada uno de sus vocablos representaba toda una significación distinta [...]: **El primero:** es **Eros**, esta palabra representa el amor erótico, el amor que seduce desde lo físico. Es un material, que no pasa de lo físico y que solo se limita a la atracción genital. **El segundo:** es **Ágape**, que esta palabra representa lo que hoy diríamos el amor fraterno, el amor de hermano, ese amor que se elige no por atracción física sino por afinidad. **El tercero:** es **Filos**, esta palabra representa el amor que no es contenido en las otras dos anteriores, es decir, no es un amor físico ni fraterno. El concepto que representa “filos” es la idea de un amor altruista, es decir, un amor que supera el plano material, es algo que aspira a lo eterno. (pp. 16-17)

Por otra parte, tenemos el vocablo de *Shopia*: decir “Sofía” es un término que representa al **Saber**, pero como pasa con la anterior palabra, tiene tres diferentes interpretaciones. Dicho esto, Ojeda (2022) lo expresa en su libro y lo podemos comprender de la siguiente manera:

Por un lado, tenemos el verbo **Doxa**; este se refiere a la opinión, o sea, es el tipo de saber que tenemos normalmente. Luego, encontramos lo que es la **Episteme**; es el conocimiento científico, es lo verídico. Y, en definitiva, explicará que la palabra **Sophia**; representa al conocimiento de las cosas que nos sirven para nuestra vida cotidiana, no se refiere al saber acumulado de datos, sino que es útil para la vida de la persona, que se aprende.

De esta manera, se muestra el significado “Corto” de la pregunta por la filosofía. Cuando hago referencia al concepto corto, refiero a que hay otro tipo

de concepto sobre la disciplina, el significante “Largo”. La primera sería una limitación a cómo entiende el estudiante sobre filosofía. Lo segundo, sería la noción que se tiene sobre la palabra, o sea, la comprensión que se tiene de ella, y es por ello, que la respuesta que se le puede dar a la duda del educando es: **¿Qué entendés vos sobre filosofía?**, y mediante a eso se crea un propio significado.

En correlación a lo anterior, es importante saber que, más allá de establecer un significado sobre la filosofía y mostrar a los primeros filósofos que se preguntaron por los sucesos de la tierra, es notable enseñar como dicha disciplina se **“Divide”**, es decir, como a partir de una facultad se da a conocer una ciencia. Actualmente, cuando se finaliza el secundario, el estudiante se encuentra a las apuradas buscando una carrera que le guste y lo apasione. Dentro de la profesión, se suele encontrar con muchas cosas desconocidas (palabras, asignaturas nuevas), y en particular la mayoría de los estudios seleccionados, se tropiezan con la madre de todas las ciencias, la Filosofía.

Desde la filosofía, se desprende muchas teorías que hoy en día son consideradas como Ciencias o algunas de ellas están en duda si es una ciencia; para ir un poco más lejos, en conjunto con estas ciencias desprendidas, se subdividen en otras ciencias que son estudiadas y dadas en la mayoría de las veces en el área de Secundaria y Nivel Superior (Universitario y No – Universitario), por ejemplo: Lógica, Epistemología, Metafísica, Teología, Psicología, Ética, etc., son algunas de las ramas que podemos conocer y son desarrolladas en los niveles de estudio. Por ello, el profesor debe enseñar que la filosofía consta de 3 (tres) partes: **Lógica, Filosofía Especulativa y Filosofía Práctica**. Esta división de la filosofía el autor Régis Jolivet (1978) en su libro *Curso de Filosofía* lo explica de manera puntual y se puede resumir de la siguiente manera:

Lógica

En la primera parte, encontramos a la **Lógica**, que el término de ella viene de una palabra griega que significa “razón”. Entonces, la lógica es la ciencia de las leyes ideales del pensamiento y el arte de aplicarlas correctamente, es decir,

es un sistema de conocimiento cierto, fundado en principios universales. La finalidad que tiene la lógica es, la investigación sobre la verdad y su demostración. Ahora bien, ¿Qué vinculación tiene esta ciencia con la educación o mostrarlo a los estudiantes?; enseñar o explicarlo a los educandos, les ayudará a analizar cada argumento que se encuentren en un libro, PDF, videos, etc., y observar si lo que comenta es verdadero o falso y fundamentar él ¿Por qué? Entonces, mediante una pregunta que comúnmente hace el estudiante ¿De qué sirve la filosofía?, un docente podrá responder a ese interrogante y es ahí en donde entra en juego la Lógica, ¿Será verdad lo que dice el profe?, y a través de esto, se puede generar un debate enriquecedor entre ambas partes.

Filosofía Especulativa

En este sentido, esta segunda instancia se basa en la Filosofía Especulativa, que se va a centrar en todas aquellas cuestiones que están más allá de su comprensión, es decir, aquello que pueden tener una parte teórica, una explicación, pero que no se la puede explicar de manera práctica, desde la experiencia. Dicho esto, está relacionado con muchas preguntas, como, por ejemplo: ¿Qué es el alma?, ¿cómo se creó el mundo?, ¿existe Dios? Estas dudas surgen en el aula cuando se enseña filosofía. Ahora bien, desarrollar este apartado, enseña que preguntas como las anteriores son parte de distintas disciplinas donde cada una tendrá una finalidad, ciencias como: La cosmología, la Psicología, la Metafísica, etc.

Filosofía Práctica

Es una rama de la filosofía que se centra en la aplicación de los principios filosóficos a la vida cotidiana y en cuestiones concretas relacionadas con la ética, la política, la estética y otros aspectos prácticos de la existencia humana. La filosofía práctica busca orientar la acción humana y proporcionar pautas para la toma de decisiones éticas y morales. Este apartado tiene como objetivo principal ofrecer herramientas conceptuales u reflexiones profundas que puedan orientar nuestras decisiones y acciones en diferentes ámbitos de la vida, contribuyendo así al desarrollo de una existencia más ética, justa y reflexiva. En éste sentido,

las preguntas que harían los estudiantes serían: ¿Qué es ser ético?, ¿qué es actuar de buena manera?, ¿qué es ser justo? Tratar de responder a las hipotéticas preguntas de los estudiantes, es darle lo corto y lo simple, pero es importante usar aquel método socrático para que indaguen sobre ellos mismos y busquen su respuesta propia.

Ahora bien, ¿Cómo transmitir todo este saber, descrito anteriormente, a los estudiantes?, ¿cómo formar conocimiento? Citando a la autora Paz de Vargiu (2008) en su trabajo titulado *“Aportes de la Filosofía para/con chicos a la enseñanza y el aprendizaje en la EGB y Polimodal”*, cita a Lipman diciendo: *“Lipman coincide con Sócrates en que la filosofía es una búsqueda y un compromiso vital que se realiza justamente a través del diálogo”*. (p. 97). Parfraseando, el diálogo es la manera más fácil de poder transmitir el conocimiento, ya que a través de ella se generan debates, se da a conocer lo que piensa el otro, como piensa el que está frente mío y la participación del estudiante es activo, hay una retroalimentación entre el docente y el educando

Por otra parte, ¿Hay interés entre ambas partes, docente y alumno?, según la autora, Acosta Amell (2016) en su ensayo *“La educación sentimental: Del paso de la ética de Lévinas a la pedagogía del aprendizaje”* nos plantea lo siguiente: *“existe una permanente relación entre un YO interesado en trascender hacia el OTRO”* (p. 276), en este sentido, lo que se entiende es que, el profesor/a es aquel YO que busca de alguna manera poder traspasar una cierta barrera qué hay en el camino para llegar hacia el OTRO, que sería el estudiante.

Para una mejor comprensión, el educador de filosofía tiene como objetivo llevar los conocimientos adquiridos a los estudiantes a través de las herramientas didácticas que haya seleccionado para poder explicar dichos temas, pero para poder dar las clases, antes que nada, se debe de configurar nuestro YO subjetivo, es decir, tratar de ser los más objetivos posibles. Lo dicho anteriormente, la autora Acosta Amell (2016) nos describe lo siguiente: *“El YO se transforma a su vez en el MISMO, el cual busca la posibilidad de conocer y de juzgar al OTRO tomando como base su propia individualidad”* (p. 277). Esto se comprende de la siguiente forma: mi YO es totalmente subjetivo porque todas críticas, reflexiones que construí a lo largo de la formación académica fueron

elaboradas por mí y si se quiere transmitir dicho conocimiento formado, no voy a decir: “todo lo que dice el filósofo es verdad porque así lo entendí yo”, no, porque no hay un “punto medio”, o sea, no hay objetividad y por eso debemos de transformar ese YO a un MISMO, es decir, a un YO – OBJETIVO, tratar de ser lo más objetivo posible cuando se plantea los temas de los filósofos seleccionado y así poder llegar al OTRO.

Las estrategias con las que concurre el profesor muchas veces no son funcionales, es decir, no funcionan como se planteó en la planificación, por eso, siempre se debe pensar en múltiples herramientas que usaríamos. Dicho esto, se debe captar que cada una de las planificaciones que hace el docente, tiene como objetivo que el estudiante se apropie de los nuevos saberes que se les lleva. Por ello, Gaviria (2023) en su escrito *Aproximaciones conceptuales de la enseñanza* nos dice: “Este planteamiento posiciona al docente como el ejecutor de los procesos de enseñanza, en tanto que es él quien plantea y propone las tareas de aprendizaje que se deben realizar para que haya una apropiación del saber” (p. 69), es decir, debemos de buscar las actividades acordes al contenido que se va a dar y que motiven a los estudiantes.

De esta manera, se debe tener en cuenta que, al momento de enseñar filosofía en secundaria, implica darlo de manera cuidadosa, ya que, las autoridades institucionales comentan que impartir clases sobre una disciplina que como objetivo tiene el preguntar constantemente todo aquello que nos rodea, tiene un impacto emocional, es decir, provocaría una “crisis existencial” en el sentido más concreto. Tal caso lo comenta Salazar Bondy (1995) en *Didáctica de la Filosofía*, esto lo denominará como *objeción psicológica* y lo fundamental de la siguiente manera:

Se basa la objeción en el supuesto de que el joven que atraviesa por una etapa de equilibrio anímico inestable, con una marcada proclividad a la negación de las realidades y los valores y un sentimiento persistente de desconcierto e insatisfacción, lejos de ser ayudado por la conciencia crítica y problemática que cultiva la filosofía, el joven puede ser más bien perturbado psicológicamente por ella, acentuándose artificial e

innecesariamente los factores conflictivos y de desajuste con el mundo y la sociedad que obran en él. (pp. 16-17).

El problema que plantea Bondy, se puede observar en como no hay valoración por dar filosofía en la secundaria y, si la hay, solamente son en los últimos años y con pocas horas, a su vez, reducción a los temas que se deben de dar en el aula, haciendo esto, que los estudiantes no contengan todos los conocimientos, herramientas, la importancia de la disciplina para la sociedad. Dicho esto, también se encuentra otra problemática en la enseñanza filosófica y es, ¿Cómo enseña el docente?, esto quiere decir, que muchas veces al momento de enseñar por parte del profesor, no lo hace de una manera interesante, o sea curioso, no se preocupa por formar mentes críticas para un futuro, en este caso, la autora Cuéllar Pérez (2008), plantea: “El buen educador, el que ama su profesión y a sus alumnos, se percata insoslayablemente, en la práctica educativa, de la necesidad de que *educación es formación*, cultivo del ser humano, expresión que implica impulso y mejora de las diversas dimensiones de la personalidad del educando, específicamente de aquellos que por ser lo que es – ser humano – le corresponda”. (p. 22). Para entender lo que plantea la autora: el educador que realmente tiene ese amor, esa pasión por el otro para que aprenda de alguna manera la materia, automáticamente se dará cuenta de cómo se está desarrollando su clase y buscará las soluciones posibles para que, no solo se interese, sino que también entiendan.

A partir de este desarrollo, también es interesante tener en cuenta que la filosofía no solo debe dar en el secundario, sino que, desde el nivel primario, es decir, transversal, porque desde esa edad los niños son los primeros filósofos en preguntar por todo aquello que está a su alrededor, están en constante integración y elaboración de interrogantes, que, si bien obtienen una respuesta, mediante a esto siguen preguntando. Ahora bien, ¿Por qué transversal la filosofía?; para responder a esta duda, hay que entender qué transversal es: “que se halla o se extiende atravesado de un lado a otro”, es decir, dar filosofía transversalmente es poder extender el pensamiento y así poder desde el inicio a indagar en la curiosidad, en este caso Ramírez Hernández (2011) en su artículo *El compromiso ético del docente*, nos explica acerca del tema: “La

transversalidad es precisamente un enfoque que vincula las finalidades de la educación con los temas y problemas importantes que aquejan a la sociedad” (p. 3).

Pero, ¿Cómo enseñamos a un nene de 8 años filosofía?, en este caso, hay cuentos filosóficos adaptados a la edad de cada uno, un referente de esto, que a su vez creo un programa “Filosofía para niños”, con el objetivo de fomentar el pensamiento crítico desde tres a dieciocho años, es, Matthew Lipman (1923 – 2010).

Si hay compromiso importante por fomentar la construcción de un saber crítico hacia los estudiantes, el compromiso debe ser crucial, porque dando a conocer en como la misma palabra “Filosofía” no solo hay que entenderla como un “amor por la sabiduría”, sino que también hay diferentes amores y sabiduría, que a su vez, cada uno tiene un concepto y una función; una vez mostrado esto, se debe conocer que la disciplina se divide en tres partes, que cada una de esas porta una disciplina científica o teórica, y a partir de esto conocemos todas aquellas ciencias, como no – ciencias, y que tienen una finalidad. Toda esta información ayuda de alguna manera, a los estudiantes saber que, al momento de seleccionar una carrera, se va a encontrar con la Filosofía como materia general, o sea, como una asignatura más en el plan de estudio de la carrera, con una rama de la filosofía, por ejemplo: psicología, ontología, teoría del conocimiento, etc., que van a encontrar que un docente que pida una relación entre la filosofía y otra disciplina, etc.

En definitiva, fomentar la Filosofía en la secundaria, es aquella herramienta que ayudará al estudiante a poder desarmar, tornillo por tornillo, una estructura mental firme, rigurosa, sin curiosidad. La filosofía es y debe ser análogamente como nuestra mamá: preguntadora, curiosa, brindar ideas para resolver problemas.

Referencias:

Acosta Amell, O. E. (2016). La educación sentimental: del paso de la ética de Lévinas a la pedagogía del aprendizaje. *Revista Palobra: Palabra Que*

obra. 16 (16), 276–282. <https://doi.org/10.32997/2346-2884-vol.16-num.16-2016-1441>

Cuéllar Pérez, H. (2008). Incomprensión de su perfil filosófico y pragmatismo. En *¿Qué es la filosofía de la educación?* Editorial Trillas.

Ramírez Hernández, I. E. (2011). *El compromiso ético del docente*. Revista Iberoamericana De Educación, 55(2), 1–6.
<https://doi.org/10.35362/rie5521605>

Gaviria Cortés, D y Moreno López, J. (2023). *Aproximaciones conceptuales de la enseñanza*. Fondo Editorial FCSH.
<https://hdl.handle.net/10495/33637>

Ojeda, J. C. (2022). *Introducción a la filosofía I, filosofía para quinto año del nivel secundario*. Profe Ediciones.

Paz de Vargiu, S. V. (2008). Aportes de la filosofía para/con los niños a la enseñanza y el aprendizaje, en la EGB y el Polimodal. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, (34), 91-101.
https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042008000100007&lng=es&tlng=es

Régis, J. (1978). *Curso de filosofía*. Biblioteca Argentina de filosofía. Ediciones Desciée, de Brouwer.

Salazar Bondy, A. (1995). *Didáctica de la filosofía*. UNMSM, Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Editorial Arica S.A.

La ideología como fenómeno espectral

Ideology as a spectral phenomenon

Paniagua, Oscar Javier¹

Universidad Nacional del Nordeste (UNNE)

Resistencia. Argentina

oscarjavierpaniagua@gmail.com

Resumen

Este trabajo se centra en la ideología como un fenómeno espectral, explorando su naturaleza y funcionamiento en la construcción de la realidad social. En él, través de un análisis crítico, se examinan las dinámicas ideológicas que influyen en la percepción y acción humana, así como su manifestación en discursos políticos.

Se enfatiza la problemática de la ideología como un conjunto de creencias que, lejos de ser meras representaciones de la realidad, operan como estructuras complejas que ocultan su origen y manipulan la comprensión del mundo. Esta opacidad ideológica plantea interrogantes sobre cómo las ideologías moldean la conciencia social y política.

La investigación se basa en un análisis teórico de textos de autores como Zizek, Marx y Engels, Derridá, Althusser y otros.

Los hallazgos indican que las ideologías no solo actúan como marcos de referencia, sino que también generan una ilusión de realidad que dificulta la percepción de su propia construcción. Se observa que la lucha de ideas se convierte en un fenómeno central en la dinámica social, donde las ideologías se enfrentan y se transforman en respuesta a las crisis de significado.

Se propone que la ideología, al operar como un espectro, actúa como un factor explicativo clave en la comprensión de la realidad social. Esta perspectiva

¹ Profesor de Filosofía por la UNNE, Maestrando en Ciencias Sociales y Humanidades por la UNQ, Docente adscrito a las cátedras Filosofía Medieval del Departamento de Filosofía de la UNNE y Sociología General del Departamento de Ciencias de la Educación de la misma Universidad. Docente investigador de Gricso (Grupo de investigación en conflictos sociales) UNNE.

sugiere que la ideología no solo devuelve una la realidad parcial, sino que también la configura, creando un ciclo de retroalimentación que perpetúa su influencia en la conciencia colectiva.

Abstract

This paper focuses on ideology as a spectral phenomenon, exploring its nature and functioning in the construction of social reality. Through a critical analysis, it examines the ideological dynamics that influence human perception and action, as well as their manifestation in political discourses.

The issue of ideology is emphasized as a set of beliefs that, rather than being mere representations of reality, function as complex structures that conceal their origins and manipulate the understanding of the world. This ideological opacity raises questions about how ideologies shape social and political consciousness.

The research is based on a theoretical analysis of texts by authors such as Zizek, Marx and Engels, Derrida, and Althusser.

The findings indicate that ideologies not only act as frameworks of reference but also generate an illusion of reality that obscures the perception of their own construction. It is observed that the struggle of ideas becomes a central phenomenon in the social dynamic, where ideologies confront each other and transform in response to crises of meaning.

It is proposed that ideology, by operating as a spectrum, acts as a key explanatory factor in understanding social reality. This perspective suggests that ideology not only returns a partial reality, but also shapes it, creating a feedback loop that perpetuates its influence on the collective consciousness.

Palabras clave

Ideología. Espectro. Sujeto. Ilusión. Conciencia

Introducción

Frente al idealismo Hegeliano y al materialismo propuesto por los *jóvenes hegelianos*, que escinden la realidad de la actividad particular humana, Marx

(2015) expresa la necesidad de actores en este fenómeno que es el mundo, de hombres y mujeres activos y conscientes de que la realidad, tal como está dispuesta, no es producto de conceptos abstractos y universales, sino que, invirtiendo la polaridad, funda toda realidad intelectual o espiritual en las acciones concretas, estableciendo que las relaciones entre los hombres surgen a partir de los modos de producción vigentes. Marx (2015) propone generar aquella actividad que reclama a los filósofos en su *Tesis XI sobre Feuerbach*, de no ser solo observadores inmóviles, y actuar sobre la realidad. Y en tanto esta postura y considerando que afirma la ideología como fruto o consecuencia de los cambios en los medios de producción y los cambios propios en las formas de relaciones, medios que también crearán ideologías auxiliares que defiendan aquella principal, propone un compromiso real para generar el cambio. A aquel compromiso ficticio con la realidad, aquel que sólo se dedica a observar e interpretar, Marx (2015) le relaciona con un *concepto espectral*, fantasmagórico, algo engañoso que no pertenece al mundo pero que ejerce tan influencia que genera o ayuda a generar y mantener un determinado status quo.

Como pretensión, nos proponemos la aclaración del concepto que servirá de apoyo para dilucidar luego el de *espectro* propiamente dicho. Por supuesto sabemos que no es una tarea sencilla, y por ello acudiremos al auxilio de autores que han abordado la temática en cuestión como guías que iluminen el sinuoso camino que hemos de emprender.

1. a Sobre la ideología

Sin dudas, el concepto *ideología* es uno de los más usados e interpretados en la actual coyuntura política, humana, económica, etc. Lo anterior no niega que en otros momentos históricos no se lo haya tratado, pero es esta época la que pone en vilo de cuestión sus anclajes y validez, incluso su significado, las más de las veces incomprendido.

Mientras escribimos estas líneas, se realiza esta experiencia: Hacemos la siguiente pregunta a dos sujetos: “En términos de algo positivo y algo negativo, si te digo la palabra “ideología”, ¿a qué te refiere?”. En el primer caso, sujeto joven, la respuesta fue: “...y puede ser algo negativo...”. En el segundo caso,

sujeto adulto, la respuesta fue “...es algo negativo, porque es un pensamiento cerrado.”. No pretendemos para nada fundar la concepción peyorativa del término en cuestión a partir de estas tan acotadas muestras, pero las podemos de hecho inscribir dentro de la media de las ideas acerca de *lo ideológico*. Basta para ello acercarnos a los *mass media* tecnológicos donde se vuelcan opiniones sobre estos temas, cuando por ejemplo se menciona la “ideología de género” o la “ideología marxista”.

Pero, más allá de la concepción negativa que la generalidad concibe acerca del término *ideología*, existe también la idea de que lo ideológico es exclusivo de ciertos ámbitos y vedado o ajeno a otros, es decir que la ideología sólo envuelve a algunos intelectos, que lo aceptan voluntariamente o no.

¿Qué es la ideología?, Žižek (2003) nos trae esta primera aproximación:

La palabra “ideología” puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientada a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable. (p. 10)

Lo que intenta el filósofo esloveno es aclarar que la ideología es algo que envuelve toda la vida, de uno y otro lado, a lo ancho y a lo largo y profundo, nada en las construcciones humanas escapa a lo *ideológico*. No se puede afirmar que ella es exclusiva de un grupo en particular ni por lo tanto predicarle sólo consideraciones negativas. Según esto, para afirmarse en oposición de una determinada ideología ya se ha de partir de otra, y así en todos los ámbitos. El mismo acto de reflexionar sobre ella incluye este a priori, el de que la ideología nos envuelve, nos sostiene y proyecta. Derrida (1995) en su texto *Espectros de Marx*, utiliza una figura muy interesante para simbolizar este concepto: “La armadura, esa pieza de vestuario que ninguna escenificación podría ahorrarse nunca [...]” (p. 22). Esta analogía pone sobre la mesa una consideración no siempre observada sobre lo ideológico, y que es lo que Žižek (2003) de alguna

manera muestra, que, para enfrentar la realidad, entendida como aquello que se nos opone, como núcleo de resistencias, la ideología nos antecede y sostiene en el encuentro cotidiano con el mundo.

Esta observación de la *ideología* como una fuerza externa o envolvente, cuyo origen analizaremos más adelante, ya la habían expuesto Marx y Engels (2010) cuando en la *Ideología Alemana* refieren a “[...] un poder objetivo sobre nosotros, que se emancipa de nuestro control, que contraría nuestras expectativas, que desbarata nuestros cálculos [...]” (pp. 66-67). Esta *matriz generativa*, como lo denomina Zizek (2003), es un fenómeno que funciona regulando las relaciones entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo fenoménico y lo nouménico, a la manera de antejo conceptual, filtrando lo que debe verse o interpretarse sobre el mundo e incluso las formas de relacionarse con ello. (p. 7).

A partir de esto último nos surge la cuestión del *cómo*, es decir de cuáles son los procesos mediante los cuales la ideología se posiciona en tan importante y determinante espacio, cómo llega a adquirir esta sagrada postura casi incuestionable.

Dice Zizek (2003):

[...] una de las estrategias fundamentales de la ideología es la referencia a alguna certeza manifiesta [...]. Dejemos que los hechos hablen por sí mismos [...] la cuestión es, precisamente, que los hechos nunca hablan por sí mismos, sino que una red de dispositivos discursivos los hacen hablar. (p. 19).

Este autor define las *estrategias fundamentales* como aquella referencialidad a los fenómenos, como lo dado, como lo infranqueable cuando de fundamentación de lo real se trata. Esta es, según afirma este autor, una de las metodologías que lo ideológico utiliza para hipostasiar sus fundamentos. Pero como lo afirma el mismo Zizek, esto que se propone como fundamento último ya está apoyado en otros dispositivos ideológicos que le prestan sus elementos para manifestarse como lo que pretende ser. Hablamos aquí del

lenguaje, la cultura, las relaciones y cualquier medio con los que el sujeto ya se encuentra al comenzar su relación con el mundo objetivo y subjetivo.

Zizek (2003) también define “[...] la ideología como una doctrina, un conjunto de ideas, creencias, concepciones y demás, destinado a convencernos de su verdad [...]” (p. 17). Esta verdad, en sus diversas maneras, es considerada como la correcta adecuación a lo real y es el más fuerte fundamento sobre el cual se sostiene una ideología, como por ejemplo las verdades de fe y las verdades científicas fundadas en las relaciones causa y efecto.

Hasta aquí hemos visto algunas formas de que se vale la ideología para erigirse en verdad, pero tal vez lo más importante es realizar un acercamiento al posible *porqué*.

1.b Sobre lo que esconden las ideologías

Zizek (2003) afirma que las formaciones ideológicas están destinadas “[...] al servicio de algún interés de poder inconfeso.” (p. 17). Esto *no dicho* es aquello que nos interesa. Pareciera que además de desarrollar innumerables maneras de perpetuar el poder, también estas cumplen otra función que tiene que ver con el ocultamiento.

Según Murillo (2008), siguiendo a Althusser (1988), la construcción de la ideología se asienta en una fantasía del yo, de origen ilusorio, que se crea ante la amenaza de la muerte. Esta solución busca subsumir al sujeto a una construcción fantástica que aspira *ilusoriamente* sortear una amenaza, la muerte. Encontramos ahora una nueva caracterización de lo ideológico. A este nuevo fenómeno que se nos presenta, Murillo (2008) lo denomina *elemento de alusión*, queriendo significar con esto algo que se esconde detrás de toda ideología, del cual ésta sería una especie de formación o representación: “[...] detrás de ellas asoma, irónica, la mueca de la muerte presente en los íconos que cada cultura construye.” (p. 24).

Zizek (2017) realiza un análisis acerca del fenómeno del sexo virtual o presencial, donde se evidencia eso que se muestra y no, que está, pero no se deja ver. Sugiere que este tipo de interacción revela una dinámica compleja en la que el "otro" se utiliza como una excusa para sostener las propias fantasías.

Esto implica que, aunque el sexo virtual puede parecer una forma de conexión, en realidad, a menudo se basa en la proyección de deseos individuales más que en una verdadera relación interpersonal. Zizek argumenta que lo que se muestra en estas interacciones no es la totalidad de la experiencia, ya que hay elementos ocultos que sostienen lo que se presenta. Esta opacidad permite que el fenómeno del sexo virtual sea tan potente que la mente no necesite más evidencia que lo que sus ojos ven. En este sentido, el sexo virtual se convierte en un espacio donde las fantasías pueden ser exploradas sin la necesidad de confrontar la realidad de la relación con el otro, lo que puede llevar a una desconexión entre la experiencia real y la idealizada. Este análisis resalta cómo las ideologías y las fantasías pueden influir en la percepción de la realidad, creando una ilusión que complica la comprensión de las relaciones humanas y la intimidad.

Feuerbach (2005) en *La esencia de la religión* denomina a este a priori, que manifiesta algo así como una condición de menesterosidad, como “sentimiento de dependencia”, definiendo con ello una situación que antecede a toda realización humana que busca superarla. (p. 23).

Las diversas formas que adquiera la ideología tendrán directa relación con la simbología propia del sistema donde se desarrolla. La salvación del sujeto, el escape del peligro que le acecha vendrá indefectiblemente de la mano de la pertenencia al círculo ideológico. A este respecto dice Murillo (2008):

La ideología es una forma imaginaria de salvarse de esa amenaza. La ideología se conforma como un conjunto de prácticas en las que el sujeto hace y dice todo aquello que imaginariamente le otorga una completud que lo salva de la muerte. La ideología es un espectro, una aparición fantasmagórica en la cual el sujeto imaginariamente es todo lo que el Otro espera de él. (p. 25)

Va quedando así un poco más claro esto de lo espectral de la ideología. Ella tiene esta capacidad de adaptarse y tomar la forma necesaria a cada grupo humano, a sus particulares maneras de cubrir o intentar cubrir aquella *oquedad*, en palabras de Murillo (2008). Queda también evidenciada esta doble polaridad

de lo ideológico, por un lado, la aparición, aquello que se muestra, lo consciente, ese entramado construido que permite al sujeto sentirse *parte de*, que Althusser denomina *ilusión* o elemento ilusionario. Y por el otro se deja entrever aquella mueca, que el mismo autor denomina *elemento de alusión*, lo inconsciente, lo nouménico, una oquedad que no puede ser nombrada, pues ello ya significaría hacerlo desde lo simbólico.

2.a Sobre el espectro (ideología) en sí y cómo opera

El concepto que tomamos de Feuerbach (2005) más arriba sobre la menesterosidad sería la condición que abre el camino a la constitución de este mundo como horizonte de significados y a “[...] una identidad que logran cierta estabilidad frente al desgarramiento inicial del nacimiento.” (Murillo, 2008, p. 20). De esta característica que menciona Murillo es de lo que queremos hablar ahora, de cómo la ideología logra la estabilidad, de cuáles son sus métodos.

Dice Zizek (2003) que: “[...] entre los procedimientos generalmente reconocidos como “ideológicos”, se cuenta, sin duda, el hecho de transformar en eterna una condición históricamente limitada, la identificación de alguna necesidad superior en un suceso contingente[...]” (p. 10).

Esta traspolación de necesidad que menciona el autor es la mecánica preferida del proceso ideológico para sostenerse como verdadero. Y aquí entra en juego otro proceso importante que tiene su explicación en este, el cómo lo ideológico surge como resultante de las prácticas concretas, de las necesidades reales que los grupos humanos desarrollan en su proceso históricamente dado. Un ejemplo lo dejará más claro: En medio oriente, más precisamente en El Cairo existe un lugar conocido como *Ciudad de la basura*. El nombre no es caprichoso, justamente porque todos los habitantes de este lugar se dedican exclusivamente o están referidos indirectamente al reciclado de la basura de ciudad del Cairo. El pueblo o barrio más precisamente se llama *Makkatam*, también conocido como Zabbaleen². Allí, los habitantes han abrazado como religión el cristianismo copto, fenómeno muy extraño si se tiene en cuenta que la fe por decantamiento natural

² Wikipedia (2021, junio 18). Zabbaleen. En *Wikipedia la enciclopedia libre*. Consultado el 25 agosto de 2021 de <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Zabbaleen&oldid=136432726>

en aquella parte del globo es la musulmana. Sin embargo, los nuevos integrantes que entran a formar parte de esta comunidad ya se encuentran con esta tradición ideológica como algo propio y natural. Ella tuvo que tener claramente un origen histórico, acerca del cual no hablaremos ahora. Lo que sí haremos es analizar las prácticas de este grupo buscando un hilo del cual recoger algún elemento que nos permita concluir una posible respuesta. Sucede que, durante una parte del proceso de separación de los desechos orgánicos, de los que no lo son, encontraron que era beneficioso el uso de pjaras de cerdos que separen lo orgánico como alimento y desechen los restos inorgánicos. Estos animales son considerados impuros según la fe musulmana, y por lo tanto no sería posible congeniar su uso según aquella fe. Esta *necesidad* históricamente dada, la utilización de cerdos, sin embargo, no es conflictiva con el cristianismo.

Afirma Murillo (2008) que “Los procesos en los que la ideología se materializa son prácticas concretas.” y que “[...] el sujeto va tomando conciencia de sí y de su mundo. Pero esta conciencia nunca es transparente.” (p. 20). Para los nuevos integrantes, la conciencia de una fe arraigada, ya sea por tradición o convencimiento, será la que valide la verdad. Y aquí volvemos a nuestra cita anterior de Zizek, aquella transposición de valores de un fenómeno contingente, por una referencia a un evento valorativo necesario que valide su verdad. Esta referencia de un fenómeno contingente y temporal a otro universal y eterno oculta la verdadera fuente de la necesidad de ideología, presentándola como suficiente para explicarla.

Otra mecánica de la ideología es, según afirma Murillo (2008), la posibilidad de salvación que ofrece a los sujetos, “[...] la promesa de que las carencias serán salvadas y que una comunidad armónica cancelará el dolor.” (p. 21).

Para resumir, no sólo permite la salvación, vía ofrecimiento de metodologías que aseguran el acierto, sino también es presentada una comunidad que sostendrá a quien participe de ella cuando los paradigmas no ofrezcan la estabilidad buscada.

Nos queda ahora referir a otra forma de defensa que utiliza la ideología para ocultar los hilos de la fuente real.

2. b Sobre la fantástica lucha de ideas contra ideas

Utilizar la adjetivación “fantástica” no es casual, creemos definitivamente que esta mecánica de oponer ideas versus ideas es otra de las formas, sino la más útil y sutil, para mantener oculta aquella alusión que toda ideología remite, lo que más arriba describimos como *la amenaza de la muerte*.

Quedaba claro allí que la verdadera fuente de donde mana toda ideología es esta amenaza, que en palabras de Murillo (2008) genera cierta *oquedad*, que se evade de la mirada pero que también se muestra impune, inaccesible más allá de esa pequeña *mueca* que deja escapar. A este respecto afirma la autora: “Lo imaginario es la ilusoria manera de eludir la inevitable finitud que reaparece como un espectro, como un fantasma tras la puerta entreabierta hacia la oscuridad [...]” (p. 26). De esta ilusión fantástica es de la que queremos hablar ahora.

En *La Ideología Alemana*, Marx y Engels (2010), realizan un despliegue histórico de los procesos que paulatinamente van construyendo esa particular forma de ver y entender el mundo que la sociedad y los teóricos alemanes de su tiempo evidencian. La complejización social y su consecuente y necesaria división del trabajo concretaron la también necesaria aparición de nuevas formas de relación en las sociedades. Relaciones que en su forma más primigenia no aluden más que a la conciencia de la finitud y la subsiguiente necesidad de supervivencia de los cuerpos.

El aumento poblacional y las relaciones sociales y laborales se transforman en un hervidero de nuevas formas y estructuras que se establecen rápidamente entre la necesidad primaria y las actividades humanas que buscan superarla. Si antes el padre de familia labraba la tierra con sus propias herramientas para procurar sus propios alimentos, ahora existen relaciones intermedias que poco a poco van cobrando centralidad y alejando al sujeto cada vez más de la conciencia de aquel motivo que antes estaba a flor de piel.

Dice Murillo (2008) que: “[...] la ficción es el orden simbólico constituido y constituyente de cada momento histórico en cada sociedad, que es vivido como la realidad y que presenta formas colectivas de asumir, transitar o denegar la muerte.” (p. 26). Estas construcciones simbólicas de las que habla la autora son

aquellas mismas estructuras que Marx y Engels (2010) describen, y si bien aluden a la finitud, ésta se ve opacada en su importancia y fenomenalidad por aquellas.

Esta opacidad, conforme se complican las relaciones sociales, van adquiriendo cada vez un tono más oscuro, al punto de desaparecer del horizonte como elemento de alusión, quedando solo a la vista las construcciones ideológicas. Son estas últimas las que como fenómeno visible se posicionarán como lo primero y más importante en todos los órdenes.

Este fenómeno se hace evidente en la adhesión y defensa de las ideologías propias, pues ellas se presentan como el único camino para superar el vacío. Dice Zizek, (2003):

[...] la realidad no es la “cosa en sí”, sino que está ya desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra “cubrir” por completo lo real [...] las apariciones espectrales emergen en esta misma brecha que separa para siempre la realidad de lo real). (p. 31).

El autor afirma que lo que concebimos como realidad es, en esencia, una simbolización, una idealización, es decir, una fantasía, y por lo tanto no es la cosa en sí. Esto se debe a la manera en que la ideología oculta su fuente primaria. Ella complejiza sus estructuras, constituyendo nuevos sistemas apoyados unos en otros, haciendo olvidar al sujeto su primaria referencia, ofreciendo incluso ante el fracaso la posibilidad de elegir otras que aparentan mayor seguridad agrandando cada vez más esa denominada brecha entre la realidad ideologizada y lo real en sí. Esto último, la posibilidad que ofrece la ideología de intercambiar entre versiones diferentes, ya sean mejores u opuestas, que surgen ante el desequilibrio del paradigma actual, que en definitiva caminan al fracaso en su intento de superación de la finitud, es lo que llamamos la fantástica lucha de ideas contra ideas, mecánica de la cual, según Marx (2015) ni los idealistas, por naturaleza propia, ni el materialismo feuerbachiano han podido rehuir. (p. 109).

Conclusión

El presente escrito tuvo como pretensión inicial dilucidar un concepto bastante usado y desde nuestra perspectiva muy pobremente entendido en todo su alcance y riqueza: la ideología. En el texto fuimos desandando el concepto de ideología desde su concepción popular, como algo de tinte negativo, para pasar luego a un análisis más exhaustivo a partir de investigaciones de autores que ya han hecho sus aportes al tema. Con Zizek (2003) comenzamos entendiendo lo ideológico como un conjunto de creencias que orientan la acción humana, y que, al contrario de la visión popular o vulgar, esta ópera en todos sus ámbitos de desarrollo. En Derridá (1995) encontramos un término que el autor utiliza y que esboza en cierto modo ciertos aspectos que luego fuimos desarrollando, refiriéndonos a la ideología como armadura. Este último modo de entender la ideología nos lleva a pensar que, si existe una armadura, tendrá que existir algo de lo cual ella nos proteja o para lo cual ella sea de utilidad. Es decir, la armadura siempre protege a alguien de algo. Por supuesto, se entiende también que sus servicios tienen ciertas condiciones a las que quien es protegido ha de adecuarse o por lo menos aceptar su impronta. A este mismo concepto, Zizek (2003) lo denomina matriz generativa, como una formación que regula las relaciones hacia todos los ámbitos.

A partir de estas conceptualizaciones, nos surgió la incógnita de cómo lleva adelante la ideología esta tarea detallada. Conforme avanzamos en la investigación textual del autor antes mencionado, fuimos encontrando definiciones tales como estrategias fundamentales de la ideología, dentro de las cuales hace mención especial a la referencialidad de la identificación de alguna necesidad superior en un suceso contingente (p. 10). Esta traspolación de necesidad de la que refiere el autor es la mecánica preferida del proceso ideológico para sostenerse como lo verdadero.

Sin embargo, es imperante considerar las implicaciones éticas que emergen de este análisis. La ideología, al ser un conjunto de creencias que orientan la acción humana, puede convertirse en un instrumento poderoso que, si bien puede ofrecer un sentido de pertenencia y salvación, también puede ser utilizado para justificar prácticas que atentan contra la dignidad humana y los

derechos fundamentales. La capacidad de la ideología para desviar la atención de la realidad y ocultar la fuente de las necesidades humanas plantea serias preocupaciones éticas.

La manipulación de la ideología para fines políticos o económicos puede despojar a los individuos de su autonomía y capacidad crítica, convirtiéndose en herramientas de control que perpetúan sistemas de opresión. Por lo tanto, es fundamental que, al abordar el tema de la ideología, se mantenga un enfoque crítico que no solo reconozca su papel en la configuración de la realidad social, sino que también cuestione las implicaciones éticas de su uso. La promoción de una ideología que fomente la inclusión, el respeto por la diversidad y la búsqueda del bienestar común debe ser prioritaria, evitando así que se convierta en un vehículo de opresión y exclusión. En última instancia, la ética debe guiar nuestra comprensión y aplicación de la ideología, asegurando que sirva como un medio para la emancipación y el desarrollo humano, en lugar de como un instrumento de control y dominación.

Referencias:

- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Trotta.
- Feuerbach, L. (2005). *La esencia de la religión*. Trad. Tomas Cuadrado. Páginas de Espuma.
- Marx, K. (2015). Tesis sobre Feuerbach. En Tarcus, H. *Antología: Siglo XXI*. pp. 109-111.
- Marx, K. Y Engels, F. (2010). La ideología alemana (I). En: Marx, K. *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Losada. pp. 21-178.
- Murillo, S. (2008). *Colonizar el dolor. La interpelación ideológica del Banco Mundial en América Latina*. El caso argentino desde Blumberg a Cromañón: CLACSO. Capítulo I: Acerca de la ideología. pp. 18-44.
- Žižek, S. (2003). *El espectro de la ideología*. En: Žižek, S. *Ideología: Un mapa de la cuestión*: Fondo de Cultura Económica. pp. 7-43.

Žižek, S. (2017, Marzo 14). *Slavoj Žižek: Virtual Sex or Sex is Virtual?*
<https://youtu.be/-JBVjp1v8TE>

**El vacío de la escritura filosófica
y el silenciamiento de la existencia**

**The emptiness of philosophical writing
and the silencing of the existence**

Pereira Ríos, Diego¹

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

Toledo-PR, Brasil

pereira.arje@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo reflexionamos acerca de la necesidad de retomar la existencia humana como temática filosófica, a partir del cuestionamiento de la misma escritura filosófica, y más explícitamente desde la experiencia del filósofo. Urgido por la profesionalización, el filósofo solamente puede buscar cumplir con lo que el sistema académico espera de él y descuidar la reflexión acerca de la existencia humana, que consideramos es un tema de urgencia que necesitamos retomar. Para ello, hay dos movimientos que el filósofo deberá realizar: el vaciamiento y el silenciamiento de su propia existencia. Todo filósofo de la existencia necesita vivenciar experiencias que lo acerquen a la realidad humana para que sus esfuerzos, traducidos en escritos puedan iluminar a la sociedad, como parte de su tarea y de su responsabilidad. Para lograr esto necesita vivir una purificación que implica cuestionar y rechazar las normativas impuestas al mismo trabajo filosófico.

Abstract

¹ Profesor de Filosofía por la Universidad de Montevideo (ANEP), Magister en Teología Latinoamericana por la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA), El Salvador. Actualmente es estudiante de Posgrado en el Doctorado en Filosofía en la Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo-PR, Brasil. Escritor de artículos publicados en variadas revistas latinoamericanas y autor de nueve libros sobre educación, filosofía, poesía y teología.

In this paper we reflect on the need to retake human existence as a philosophical theme, starting from the questioning of philosophical writing itself, and more explicitly from the philosopher's experience. Urged by professionalization, the philosopher can only seek to comply with what the academic system expects of him and neglect reflection on human existence, which we consider to be an urgent issue that we need to take up again. For this, there are two movements that the philosopher will have to make: the emptying and the silencing of his own existence. Every philosopher of existence needs to live experiences that bring him closer to human reality so that his efforts, translated into writings, can enlighten society, as part of his task and his responsibility. To achieve this, he needs to live a purification that implies questioning and rejecting the norms imposed on philosophical work itself.

Palabras clave

Escritura. Filosofía. Existencia. Vaciamiento. Silenciamiento.

Introducción

La filosofía supone la posibilidad de la escritura en libertad, siempre y cuando busque ser fiel a su mismo origen. Desde los comienzos de la razón, el pensamiento buscó la manera de descubrir, identificar, describir y comunicar, lo nuevo que hallaba del universo y del mismo ser humano. Este poder de la razón, del *λόγος*, fue experimentado por el hombre mediante un proceso que comenzó con los griegos en un movimiento del exterior al interior. Domínguez (2010, pp. 5-21), describe este proceso del *λόγος*: primero se entendió como ley universal, principio ordenador del universo en donde el hombre era un elemento más del conjunto y en la cual su existencia era posibilitada por él (Heráclito, Plotino, etc.). Segundo, este *λόγος* se entendió como facultad humana mediante la cual el espíritu humano podía conocer el mundo, sus elementos y comprender las leyes que lo rigen (el «animal racional» de Aristóteles). Por último, el *λόγος* entendido como palabra, discurso, argumentación, mediante el cual el hombre logra expresar exteriormente aquello que piensa interiormente, donde lo primero que

expresará es justamente lo que va descubriendo a su alrededor. Luego del giro antropológico socrático, comenzará una nueva etapa.

Decía que la filosofía supone libertad y está en función de la necesidad de expresar aquello que vibra internamente, en cada ser humano, pero que supera cualquier explicación lógica o argumentativa, y que va más allá de toda exigencia analítica o comprensiva. Hablamos de que, si la filosofía nace como un grito interior de la existencia humana, desarrollándose al punto de lograr expresar esto en la escritura, ese grito no puede ser callado o silenciado a costa de un vaciamiento del ser del hombre. Esta cuestión surge cuando la filosofía se limita -bajo exigencia- a ser simplemente un saber descriptivo o explicativo, perdiendo su naturaleza interrogativa. En tal sentido, y a partir de este escrito, ¿por qué hemos vaciado la escritura acerca de la existencia? ¿Por qué nuestra escritura filosófica se remite a hablar de lo que puede ser comprobado empíricamente? En todo caso:

La interrogación no es aquí un comienzo de negación, un «puede ser» puesto en lugar del ser. Es, para la filosofía, la única manera de concordar con nuestra visión de hecho, de corresponder a lo que, en ella, nos hace pensar, a las paradojas de las que está hecha; de ajustarse a esos enigmas figurados, la cosa y el mundo, en los que el ser y la verdad masivos rebosan de detalles imposibles (Merleau-Ponty, 2010, p. 18)

El filósofo que deja de lado la existencia para simplemente hablar de lo que controla mediante la razón, se aparta lentamente de lo que sigue en juego desde el comienzo del ser humano en el universo.

El papel del filósofo de la existencia

La filosofía de la existencia, de auge en el siglo XX, se preocupó justamente por centrar el pensamiento en la propia existencia humana que había sido descuidada y desvalorizada ante el relativismo de la muerte durante, y posteriormente, a las dos grandes guerras mundiales. La existencia como un *factum* del ser se descubre también como un *poder-ser* o un *llegar-a-ser*, sin limitarse solamente a lo que es. Pero la experiencia de la destrucción y la

revelación de la capacidad humana de “pensar el mal” materializado en armas de exterminación masivas, hundió al ser humano en un vacío profundo haciendo que perdiera la esperanza en llegar-a-ser algo distinto. En un ambiente generalizado de miedo, se cuestionaba Marcel: “Desde este ángulo sería interesante preguntarse si la desconfianza hacia los otros no está casi siempre unida a cierta falta de seguridad interior, sin que sea por otra parte necesariamente consciente” (1956, p. 85). Y extinguido el famoso progreso humano de la técnica con todas sus promesas, ¿es que hoy nos sentimos con mayor desconfianza frente a los demás? ¿Podemos decir que vivimos en un mundo donde el pensamiento humano genera un ambiente donde la existencia humana se sienta más segura? Ante una respuesta tan obvia lo que está en cuestión es el lugar del filósofo, su voz y su escritura en medio de una situación tan compleja.

Ahora bien, el avance del pensamiento lógico-científico y su publicidad seductora de pretender resolver cualquier problema humano, sigue siendo promocionada desde los centros de poder y bien recibida por la gran mayoría de la sociedad. Mientras el conjunto de las humanidades, y dentro de ellas la filosofía, son devaluadas, desatendidas y quitadas de la formación básica, sigue siendo un desafío no perder de vista la misión que debe ejercer el filósofo en la sociedad, sobre todo en relación a la existencia. Aun así:

En una forma de sociedad determinada esencialmente por el conocimiento científico, la racionalidad técnica y el voto democrático, ¿qué puede seguir significando la filosofía? Ciencia es hoy esencialmente dominación, utilización, apresamiento de las cosas para que sirvan a un hombre que las ordena dentro de un universo construido a su imagen y semejanza, ordenado a uno fines y por unos medios, que el hombre a cada instante fija autoritariamente. ¿Qué sentido tiene todavía hoy hablar de filosofía y afirmar que el hombre está implantado den la realidad destinada a la verdad? (González, 1985, p. 303).

Incluso cuando el concepto de verdad como única es entendida dentro de una realidad plural, ya no cabe como tal, sino que referimos a verdades las

cuales son defendidas desde los más extraños ámbitos, con una cierta narrativa, pero sin argumentaciones suficientes. Justamente cuando todo esto sucede es que reaparece la figura del filósofo de la existencia.

Retomar la existencia como problemática, como tema de reflexión, discusión y debate en todo tiempo, es pues, parte de la tarea del filósofo en la actualidad. Nada hay en el mundo actual más necesario que todo ello ante los signos actuales de desprecio de la vida humana en todas sus dimensiones. Ya no es solamente la guerra, las enfermedades, la migración; son las políticas públicas, son las redes sociales o los ambientes familiares donde se revela una violencia tan atroz que hace disminuir la misma existencia humana. De allí que el filósofo de la existencia deba sacudir a una humanidad ciega, sorda pero no muda. Como decía Marcel (1971):

En filosofía, se trata mucho menos de una enseñanza que de constituir una especie de *despertador* [donde] sucede más bien como que si pretendiésemos tomar a nuestro cargo la inquietud o la angustia de otros seres que no conocemos personalmente, pero a los cuales nos sentimos ligados por una relación fraterna (p. 42).

Esto coloca al filósofo en un lugar complejo ya que no puede intentar abarcar una realidad que lo supera, sino que debe focalizar en lo que es realmente urgente. Para nosotros, lo urgente es la existencia humana. Dentro de los primeros deberes del filósofo “es estar al tanto de los límites de su saber y reconocer que hay dominios donde su incompetencia es absoluta. En otras palabras, digamos que debe estar continuamente en guardia contra la pretensión incompatible con su verdadera vocación” (Marcel, 1955, p. 88).

El filósofo de la existencia necesita experimentar también el vacío interior y la niebla exterior de sus contemporáneos en donde se descubre falto de eficacia en su misma tarea, aunque suene contradictorio. Lejos de saberlo todo, aún más lejos de un dominio de una cierta área filosófica, el filósofo se percibe en un medio acuoso donde su vida fluye entre destellos y oscuridades. Como dice un filósofo argentino: “Extrañamente: estoy llamado a suscitar aquello que no puede ser jamás suscitado; estoy destinado a promocionar aquello que jamás

será promocionado. Soy filósofo. Mi palabra debe despertar el encuentro... encuentro que solo puede despertar el silencio” (Grassi, 2014, p. 14). Ante una sociedad que proclama a viva voz la claridad y la distinción de un mundo objetivamente entendido, la subjetividad humana -y con ella la del filósofo- subsiste ahogada en el silencio del sin saber, en la palabra no pronunciada, en el relato con contado.

La existencia reclama al filósofo, primero reconocerla y vivenciarla, experiencia que se da en un acto único que afecta la inteligencia y el cuerpo, pero que puede ser asimilada apenas racionalmente. La prioridad ontológica de la realidad exterior impera en la necesidad del hombre de comprender el mundo, olvidándose de sí mismo, de aquello que toca y transforma su propio ser y estar en el mundo. Como afirma otro filósofo de la actualidad: “Hoy estamos abandonando el orden terrestre, el orden de la tierra, debido principalmente a la digitalización e informatización del mundo. Hemos dejado de percibir la fuerza de la tierra, que tanta vida y felicidad genera” (Han, 2004, p. 35). Y no referimos solamente a la conquista de la luna, de viajes interplanetarios, sino que nuestra mente vaga en el universo digital sin colocar atención en el lugar en donde se desarrolla la existencia humana, la propia, la de quien tenemos al lado y depende de nosotros. Sí, el filósofo necesita experimentar para luego hablar de la existencia, pero primero debe escucharla. Por eso la necesidad de hacer silencio:

Son las cosas en sí mismas, desde el fondo de su silencio, lo que la filosofía quiere conducir a la expresión. Si el filósofo interroga y entonces simula ignorar el mundo y la visión del mundo, que operan y se rehacen continuamente en él, es precisamente para hacerlos hablar, porque cree en ellos y de ellos espera toda su futura ciencia (Merleau-Ponty, 2010, p. 18).

Escuchar, responder, reconocer y experimentar, callar para luego hablar y escribir, es parte de un itinerario que nos puede ayudar a renovar una filosofía de la existencia.

Vaciarse para la escritura filosófica

Como los filósofos no viven fuera del mundo que hemos apenas esbozado en este corto texto, muchos son tentados por este mundo técnico, medible y controlable, también a la hora de escribir. Con ello, la experiencia de la escritura filosófica se ve muchas veces acorralada y sometida a las reglas académicas que exigen *papers* de mínima o mediana extensión, cuando no libros de filosofía pequeños con capítulos cortos, claros, fáciles de leer, ya que, como todo debe ser vendible, también el saber debe ser comprable y para ello hay que economizar. El capitalismo cognitivo ha llevado a que la escritura filosófica deba cumplir con estándares científicos de modo de ser cuantificable. La gran mayoría de los académicos corren sin parar para producir, como dice Han (2024), hoy “nos explotamos voluntaria y apasionadamente, con la ilusión de que nos estamos realizando. En este caso, quien ejerce la presión destructiva no es el otro, sino nosotros mismos” (p. 73). En todo ello, los filósofos como académicos o como intelectuales deben renunciar muchas veces a lo que realmente piensan o quieren ser y expresar, si es que quieren triunfar en el mundo académico. Pero para eso hay que vivenciar, como ya dijimos, la existencia, pero de un modo inverso: si para valorar la existencia hay que vivir experiencias que nos hagan experimentar lo humano, luego hay que despojarse de todo, hay que vaciarse.

Aunque pareciera que esto es entendible y habría una única respuesta o decisión a tomar, no es así. La experiencia de vaciamiento de la propia existencia en la escritura filosófica puede darse de dos modos: podemos vaciarnos de aquellas experiencias vitales que demandan atención o exigen con emergencia ser atendidas, o podemos vaciarnos de las normas impuestas o reglas a cumplir, de las obligaciones académicas y renunciar al reconocimiento. En el primer caso, podremos llegar a ser personas exitosas y reconocidas y en el segundo caso quizá el destino del filósofo sea la condena y la marginación. En el primer caso se deja de ser fiel a sí mismo, a la propia conciencia, y en el segundo se opta por la fidelidad a sí mismo y al ser humano. Aquí hay un desafío, ya visto por Heidegger, acerca de la autenticidad o no autenticidad de la propia existencia, como una doble posibilidad del vivir humano. Según Urdanoz, para Heidegger:

La existencia inauténtica es la que corresponde a la disolución de nuestro yo en el *se* (*Man*). En vez de tener por sujeto el yo (yo soy, yo pienso, yo

hago), este modo de existir tiene por sujeto el se (se dice, se hace). En esta modalidad, el yo se convierte en el «uno», en «cualquiera» (Urdanoz, 1978, p. 529).

En este sentido, podemos hablar de un vaciamiento positivo o existencia auténtica, en la cual se alcanza la fidelidad a la existencia, y un vaciamiento negativo o existencia inauténtica, donde se opta por una adaptación a los lineamientos del mundo, lejos de la fidelidad a la humanidad.

En esta autenticidad que le podemos dar a la existencia, corresponde el vaciamiento de aquellas pretensiones egoístas trocadas por un servicio a la sociedad como parte de la misión filosófica y, por ende, a partir de la escritura filosófica que desarrollamos en nuestros escritos. Si bien hemos sido formados -cuando no casi formateados- en los cánones de una sociedad obligada a obedecer lo impuesto como único camino de realización, hay una posibilidad de ejercer, no fácilmente, este vaciamiento. Este vaciamiento -o su posibilidad- coloca en juego nuestra conciencia y nuestra libertad. Entendiendo que:

Negativamente, la libertad se define, por tanto, como la ausencia de todo lo que se parezca a una alienación. Pero esto puede también expresarse en forma positiva: actúo libremente cuando los motivos de mi acto se encuentran en línea de lo que puedo legítimamente considerar como los rasgos estructurales de mi personalidad (Marcel, 1971, p. 131).

Necesitamos comenzar un proceso de cierta purificación de la propia existencia si pretendemos desarrollar una filosofía que pueda ocuparse más acertadamente de los problemas humanos, cuando no, también reconocer con humildad las limitaciones con las cuales chocamos. Hay en ello más fidelidad o autenticidad a la existencia, y por tanto a la filosofía de la existencia, que seguir buscando conocerlo y resolverlo todo.

Asumir esta necesidad de un vaciamiento para el ejercicio filosófico es asumir la propia condición humana, de un ser con una existencia finita, precaria, contingente, pero no por ello de menos valor. Esto implica una nueva mirada sobre la existencia humana, una reinterpretación de la vida partir de las experiencias vitales que marcan la historia de la humanidad. No se trata de

trabajar con datos lógicos ordenados racionalmente, sino de reflexionar a partir del vivir cotidiano y ejerciendo el poder creativo que tenemos. Entendiendo que

Vivir es interpretar, es asumir la precariedad, la fragilidad, la vulnerabilidad, es asumir un cierto riesgo, una cierta aventura, una cierta inseguridad. Si el ser humano vive en un mundo interpretado es porque le resulta ineludible la finitud, su condición espacio-temporal (Mèlich, 2011, p. 45).

Por eso no se puede confundir el vaciamiento con un acto irracional o irresponsable, en rechazo de lo que se es o se ha aprendido. Todo lo contrario, el vaciamiento de la existencia es un paso en la asunción de la responsabilidad que tenemos de cara al ser humano, y de valentía en querer transformar nuestra propia existencia que no permiten que seamos lo que realmente estamos llamados a ser.

El silenciamiento de la existencia

En un mundo saturado de ruidos e imágenes, en una vida aturdida de mensajes que no dan descanso, el silencio puede experimentarse como una necesidad interior, pero, sobre todo, como una exigencia exterior. A diario, todos experimentamos un desgaste en nuestra existencia, un cansancio profundo que llaga la misma experiencia vital del respirar. Un cansancio que va más allá de lo físico o emocional, sino que trastoca el mismo ser del hombre. En esta situación se encuentran también los filósofos que trabajan sin parar, pero no siempre piensan de un modo nuevo. A menudo, la reiteración y el parafraseo de sus propios pensamientos se revelan en sus escritos. Conviven con un pensamiento cansado, y como afirma un filósofo francés:

El entendimiento no se cansa tanto en sí mismo por sí mismo, sino en tanto se adhiere a otra cosa distinta de sí, sentido e imaginación, para llevar a cabo su tarea. Todo aquello a lo que se adhiere, lo disminuye” (Chrétien, 2014, p. 74).

El pensamiento *des-enfocado* de lo necesario se cansa, se pierde en un laberinto sin fin de burocracias y exigencias que no atienden a lo esencial. El silencio puede ser primero un aliciente a la exigencia exterior, pero más importante es experimentar su necesidad.

Frente al activismo exterior que muchas veces nos conduce a una sobreexposición de nosotros mismos, donde gustamos de escuchar reconocimiento a nuestros nombres, el silencio es un contrasentido. El no poder frenar para silenciarnos lleva a un continuo descentrarse de la propia existencia. Pero el silencio es una posibilidad:

El silencio es también un fenómeno de ausencia de nombre. No soy dueño de mí mismo, de mi nombre. Soy un invitado en mi casa. Esta apropiación del nombre causa mucho ruido. El fortalecimiento del ego destruye el silencio reina cuando me retiro, cuando me pierdo en lo innominado, cuando me vuelvo débil o blando, tranquilo, cordial (Han, 2024, pp. 45-48).

El ejercicio del vaciamiento dicho anteriormente exige este silencio: es escuchar la llamada de una existencia agobiada, aprisionada, que procura una cierta paz, una cierta quietud. Ante el deseo y ansiedad de escuchar en voz de otros nuestro propio nombre, el silencio exige saberse extraño para sí mismos, el reconocer que muchas veces no somos nosotros los que actuamos, sino lo que otros han hecho de nosotros. El silencio es un acto de suprema humildad del ser, de comenzar un camino de transformación hacia una existencia auténtica.

Sin duda alguna la experiencia del silencio es una experiencia paradójica en la cual la existencia llamada a *ser* deberá pasar por el filtro del *no-ser*, de negarse a sí misma momentáneamente para liberarse de lo que la aprisiona. La filosofía que es *λόγος*, pensamiento y palabra, reflexión y discurso, tiene que también aprender a silenciarse para transformar la existencia del filósofo. Se trata de arriesgarse a pensar lo impensable, de pensar lo imposible, para alcanzar lo posible:

La paradoja se ubica en lo imposible y lo posible: en lo imposible real, y en lo imposible ideal [...] La paradoja permite un movimiento, un devenir que la atraviese, sin estar, empero, en el orden de lo real. La paradoja es, si se quiere, lo ideal mutable (Grassi, 2014, p. 105).

La existencia puede experimentarse como paradoja, cuando se busca en lo profundo de sí misma el silenciamiento donde el lenguaje no puede dar cuenta de su situación. Para el filósofo puede ser una experiencia de orfandad, de abandono, de pérdida de una seguridad que le dan las mismas palabras que utiliza en su tarea. Ante ello es necesario entender que:

La realidad es la materia prima, el lenguaje es el modo como voy a buscarla, y como no la encuentro. Pero del buscar y no del hallar nace lo que yo no conocía, y que instantáneamente reconozco. El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino regreso con las manos vacías. Mas regreso con lo indecible. Lo indecible me será dado solamente a través del lenguaje. Solo cuando falla la construcción, obtengo lo que ella no logró (Lispector, 1964, p. 112).

¿Podrá el filósofo silenciar su existencia a tal punto de no comprender lo que vivencia y sin saber hacia dónde va? Para ello hay que renunciar a la tentación de comprenderlo todo y trabajar la humildad intelectual, aceptando el hecho que siempre pensamos desde la situación histórica que atravesamos. Hoy en día la existencia humana teme por su supervivencia y eso nos debe preocupar. Por ello necesitamos un modo nuevo de pensar la misma existencia. Al decir de Lévinas:

Al articular el existir como tiempo en lugar de paralizarlo en la permanencia de lo estable, la filosofía del devenir busca desprenderse de la categoría de lo uno que compromete la trascendencia. El surgir o la proyección del porvenir trasciende. No sólo por el conocimiento, sino por el existir mismo del ser. El existir se libera de la unidad de lo existente (Lévinas, 2002. p. 283).

Esta articulación entre conocimiento y existencia, entre pensar y vivir exige al filósofo un reconocimiento de lo que realmente debe ser pensado, a partir del silenciamiento de su propia existencia. No se trata de abandonar la tarea filosófica, sino de ahora dirigirla hacia sí mismo y entender el hecho “de estar en situación, y que la esencia del filósofo, que se propone por su parte pensar la vida y su vida, es reconocer esa situación, explorarla en tanto que le sea posible” (Marcel, 1955, p. 97).

Conclusión

La existencia humana, requiere por parte de la filosofía, una nueva atención, un modo nuevo de ser retomada y colocada como tema prioritario de la filosofía. No le estamos haciendo espacio al ser humano dentro de nuestras reflexiones y esto reclama un cambio profundo en nuestro proceder. La tarea filosófica se ve cercada por la productividad, la eficiencia, la búsqueda de la excelencia y el reconocimiento, en obediencia ciega al sistema. Los filósofos que tomen en serio la existencia dentro de sus filosofías deberán procurar vivir experiencias que provoquen una conmoción interior y entender la urgencia de pensar la existencia. Esto exigirá de nosotros la experiencia de vaciamiento y de silenciamiento demuestra propia existencia. No hay que tenerle miedo a provocar un cambio tan necesario para nuestro mundo actual comenzando por provocarlo en nuestra propia existencia. Por eso, “Aun cuando pensemos la mundaneidad de todo pensamiento, las mediaciones de todo pensamiento, el filósofo trabaja incansablemente en el intento de dar un salto hacia una dimensión tal que se arranque del suelo de este mundo” (Grassi, 2014, p. 106).

Referencias:

- Chrétien, J-L. (2014). *Del cansancio*. Madrid: Mardulce.
- Domínguez, P. (2010). *Lógica*. BAC.
- González, O. (1985). *El poder y la conciencia*. Hachette.
- Grassi, M. (2014). *(Im) posibilidad y (sin) razón*. Letra viva.
- Han, B-C. (2024). *La tonalidad del pensamiento*. Paidós.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca.

Lispector, C. (1964). *La pasión según G. H.*

<https://libroschorcha.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/12/la-pasion-segun-g-h-clarice-lispector.pdf>

Marcel, G. (1955). *Los hombres contra lo humano*. Sudamericana.

Marcel, G. (1956). *El hombre problemático*. Sudamericana.

Marcel, G. (1971). *Filosofía para un tiempo de crisis*. Guadarrama.

Mèlich, J-C. (2011). *Filosofía de la finitud*. Herder.

Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.

Urdanoz, T. (1978). *Historia de la filosofía. Tomo VI. Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo*. BAC.

El lado oculto de la angustia en la existencia humana

The hidden side of anguish in human existence

Tossutti, Natalia Elizabeth¹

Instituto de Formación Docente “José Manuel Estrada”

Corrientes, Argentina

tossuttinatalia@gmail.com

Resumen

El presente trabajo de investigación tiene por objeto indagar sobre las posibilidades de desarrollo de la angustia en el no-ser de la conciencia según los aportes de Jean Paul Sartre. Partiendo de la idea del filósofo de que “se es y no se es al mismo tiempo” surge el siguiente interrogante: ¿puede ser posible ocultar la angustia?

Para comenzar el análisis se identificarán conceptos como la diferencia entre el ser y el no-ser y el papel de la conciencia. Por otro lado, si la angustia no fuera consciente ¿se estaría ante la nada? Sartre plantea que la nada no es sinónimo de nihilismo. Así en la existencia humana la angustia puede no mostrarse a la evidencia de los sentidos y solo por medio de la intención consciente se puede llegar a identificar su existencia. Es decir, existe en sí, pero ¿qué sentido tiene considerar el para-si para comprender la angustia?

En el para-si de la conciencia, se van a abordar dos elementos esenciales: la mala fe y la nada. Luego de ello, se tendrán en cuenta el sentido de la libertad, la cuestión de la temporalidad y sus relaciones con la angustia propiamente dicha. Para concluir, estas preguntas serán guías en la reflexión filosófica que aquí se intenta realizar ¿Cómo es el lado oculto de la angustia? ¿Un ser humano puede ocultar la angustia durante toda una vida? ¿Es el ser humano capaz de engañarse a sí mismo?

¹ Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional de Misiones. Desempeña funciones en el Hogar de Ancianos Juana Costa de Chapo de Corrientes Capital. Estudiante del Profesorado en Educación Secundaria en Filosofía del Instituto Superior de Formación Docente “José Manuel Estrada”.

Abstract

The present research work aims to investigate the possibilities of development of anguish in the non-being of consciousness according to the contributions of Jean Paul Sartre. Starting from the philosopher's idea that "one is and is not at the same time" the following question arises: can it be possible to hide anguish?

To begin the analysis, concepts such as the difference between being and non-being and the role of consciousness will be identified. On the other hand, if anguish were not conscious, would we be facing nothingness? Sartre argues that nothingness is not synonymous with nihilism. Thus, in human existence, anguish may not show itself to the evidence of the senses and only through conscious intention can its existence be identified. That is to say, it exists in itself, but what is the point of considering the para-if in order to understand anguish?

In the para-if of consciousness, two essential elements will be addressed: bad faith and nothingness. After that, the meaning of freedom, the question of temporality and its relations with anguish itself will be taken into account. To conclude, these questions will be guidelines in the philosophical reflection that is attempted here. What is the hidden side of anguish like? Can a human being hide anguish for a whole life? Is the human being capable of deceiving himself?

Palabras clave

Angustia. Nada. Para-sí. Mala fe. Temporalidad.

Introducción

El presente trabajo busca reflexionar sobre la angustia considerando la corriente del existencialismo en la filosofía contemporánea. Wasson (2024) plantea que "Los existencialistas del siglo XX han puesto la libertad en el centro de su filosofía" (p. 3). La angustia es un tema abordado por varios filósofos, pero para el presente se aboca en el pensador que Gutiérrez (2024) menciona en su escrito "Jean Paul Sartre (1905-1980) filósofo francés fue prisionero en la

Segunda Guerra Mundial” luego de su libertad escribe la obra titulada “El Ser y la Nada” (Wasson, 2024, p. 2).

Es preciso aclarar que los conceptos seleccionados tienen el fin de comprender el lado oculto de la angustia en el no-ser de la conciencia. ¿Por qué la angustia no es develada tan fácilmente en el ser humano? El autor francés va a realizar una diferenciación entre el fenómeno y el ser: en cuanto al primero alude que “el fenómeno del ser es revelación-revelada de los existentes” (Sartre, 1954, p. 15). Esto significa que es posible identificar al fenómeno tal como se presenta. Por ejemplo, el mate se lo puede captar por los sentidos.

Pero en la persona opera de un modo distinto: “la característica del ser de un existente es la de no develarse a sí mismo a la conciencia” (Sartre, 1954, p. 16). Develar la esencia implica demostrar las debilidades y las fortalezas, pero en la sociedad contemporánea no hay lugar para demostrar la angustia, no es fácil admitir tener una vida infeliz, así se la oculta del presente hasta de sí mismo y esto no siempre es un acto reflexivo. La angustia tiende a ser negada, pero ¿qué se niega si no se admite que es? la nada angustia, la incertidumbre, el no tener certezas de una vida asegurada, incluso que el vacío es posible.

Por ello el ser humano, “es y no es a la vez consiente, el ser en-si es presente y el ser para-sí es pasado y futuro: en él hay nada y mala fe” (Sartre, 1954, p. 16). Así, por ejemplo: la persona puede ser consciente de la angustia cuando fallece un ser querido porque ya no está, no es más una materialidad a la que pueda abrazar o con quien pueda dialogar.

Contrariamente en el para-sí ante la ausencia, la persona confía en que volverá. Aquí hay engaño para sí, porque en un momento estuvo y ahora no, pero espera, como la inocencia de un niño que anhela el regreso de su padre. Ahora imagine esto en un adulto ¿no sería juzgado si se expresará con la inocencia del niño? mejor el autoengaño, mejor la espera que desespera al no-ser de la conciencia. Pero esta negación es pre-reflexiva esto es, ni siquiera el ser puede darse cuenta que se está negando a reconocer que ya no está. Es una respuesta automática, es previa a la reflexión consciente.

En el para-si hay dos elementos: uno de ellos es la mala fe, que “el problema esencial es un problema de creencia” (Sartre, 1954, p. 55). Por ende,

¿cómo podría superarse este problema? parafraseando al autor con un acto de libertad y responsabilidad. Pero si la libertad y la responsabilidad es una cualidad que se desarrolla en el ser consciente, entonces ¿qué sucede si no se vence la creencia? el acto del autoengaño genera un estado de angustia que no siempre es fácil de develar. Pero entonces ¿toda elección es consciente o no? según el autor existen actos reflexivos y pre-reflexivos. El primero hace referencia a un estado de conciencia, es decir: “se elige o se rechaza”. En cambio, en el segundo, el sujeto que sufre el abandono tiene la creencia que ese otro volverá, no reconoce su angustia porque no es consciente de que se engaña, la nada engaña porque no es un nihilismo, antes existía algo y ahora no. “Ayer estaba Carlos y ahora no ¿qué pasó? ¿por qué no está?”

Por lo tanto, surge un nuevo interrogante: ¿se puede vivir toda una vida con angustia? no hay certezas, porque el engaño no permite develar la esencia a la existencia. Se pregunta a una anciana: ¿cuándo fue feliz? responde: “De niña me maltrataron, después me obligaron a casar con quien no quería, crie a mis hijos y después enfermé, envejecí, ahora ni siquiera tengo memoria”. Ante el caso, imagine que otra persona le demuestre razones para sentirse feliz: ¿es posible que una consciencia externa haga consciente esa ausencia de felicidad, que ya es un hábito? aquí es donde la mala fe aparece, atribuyendo responsabilidades de su destino a otros: “ellos decidieron”, “era su deber”, “ahora no se siente capaz”. En definitiva, no ha podido desde niña hasta su ancianidad ser consciente de su libertad y responsabilidad, ni de reconocer como importantes sus deseos.

Por otra parte, si decidir es un acto también es un ejercicio. Entonces si no hay conciencia y la libertad se deposita en otros, se actúa como animales. Así la existencia puede estar guiada por alguien externo sin que medie cuestionamiento, porque no habría nada que cambiar. La angustia es también esa “nada que no cambia”, porque la mala fe, la creencia, le impide adquirir conciencia de que puede cambiarlo. Pero aquello que para algunos puede ser razonable, para otros es angustiante porque no reconoce a la mala fe.

El principal motivo es que la nada cobra sentido impidiendo el desarrollo de la verdadera autenticidad humana y la vida cotidiana transcurre “con lo que le

toca” haciendo más difícil pensarse a sí-mismo. Así, por ejemplo: se puede pensar en matrimonios que conviven por costumbre, mujeres que aceptan el marido que las destrata “porque es lo que le toco”, “ella eligió” esa cotidianeidad no cambia y si se fuera podría sentir la angustia de lo nuevo, de lo desconocido, angustiándole la vida que lleva y la posible.

¿La angustia porque no se la reconoce por quien la padece a simple vista? Porque está invadida de creencia, la persona es creencia, desde la niñez se forma en la sociedad y es atravesada por la cultura, lo simbólico, tradiciones, valores, la familia, son impuestas por las diversas instituciones que ponen en juego constantemente la libertad ¿qué tiempo queda para la reflexión de un posible autoengaño?

La temporalidad también abrumba, angustia y no siempre es un acto consciente. Los seres humanos tienen un pasado lleno de historia de vida, mientras en la cotidianeidad, desde que despierta hasta el momento del sueño está inmerso en objetivos diarios que cumplir, la mayoría de ellos externos de sí-mismo: el trabajo, el estudio, el cuidado del otro ¿por qué angustia la noche? La nada abrumba, perdidos en mundos virtuales, consumiendo historias de vida ajenas que no permitan el paso de una mínima reflexión de la propia existencia, el futuro mejor no pensarlo ¿qué futuro? “si está perdido”. Angustia pensar en la nada del futuro.

La esencia esta adormecida en un contexto de homogeneidad impuesta, tanto por pensamientos ideológicos, modas, medios de comunicación y redes sociales. Así, solo queda lugar para el teatro: armando un personaje para cada ocasión. ¿Cuál es el lado oculto de la angustia? no hay lugar para la angustia. Lo que abrumba es personal y debe ser resuelto cuanto antes. Hay que ser alguien en preferencia feliz, útil para la sociedad que homogeniza. Así la angustia abrumba, pero antes de que incomode, aflora la mala fe con la creencia de que mañana eso posiblemente cambiará.

En resumen, esto es la introducción, ahora se invita a comprender el ser y el no-ser, el papel de la conciencia, diferencias entre el ser en-si y el ser para-sí, la mala fe, ¿qué es la nada?, la libertad, el sentido de la temporalidad, la

angustia y conclusiones finales que respondan el planteamiento inicial respecto al lado oculto de la angustia, basado en los aportes de Jean Paul Sartre.

El ser y el no-ser: el papel de la conciencia

Comenzaremos con la siguiente cita del autor Paul Sartre: “cae la dualidad de la potencia y el acto, todo está en acto, tras el acto no hay ni potencia, ni éxis, ni virtud” (Sartre, 1954, p. 5). Esto podría significar que, si todo es acto, la potencia de ser algo no es aquí y ahora.

Por otro lado, que no exista “éxis”, podría aludir a la idea del existencialismo que plantea Wasson (2024) “la existencia precede a la esencia, esto significa que la humanidad existió primero sin propósito ni definición” (p. 3), es contrario al pensamiento de los clásicos. Para el autor la esencia no está antes de la existencia, dado que el sujeto va siendo esencia en cada elección. Consecuentemente, “la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela” (Sartre, 1954, p. 5) por medio de la conciencia. Pero ¿por qué sostiene Sartre que en el acto no habría moralidad? el acto debe ser libre y muchas veces según el autor, los seres humanos de modo consciente o inconsciente, terminan obrando con mala fe hacia sí mismos, negando su existencia actual y con ello su esencia por imposiciones.

Ahora bien ¿qué es la conciencia? “es una plenitud de existencia y esta determinación de sí por sí es una característica esencial” (Sartre, 1954, p. 11). Por ejemplo: Juana de 18 años reconoce que es Juan hay elección y determinación de lo que es, entonces se da la plenitud de existencia. Pero puede ocurrir que Eduardo de 85 olvide su identidad. Sartre dice que: “para que haya nada de conciencia es menester una conciencia que ha sido y que ya no es, la conciencia es anterior a la nada” (Sartre, 1954, p. 11). Es posible que se angustie porque no-es consciente de su identidad, no se siente capaz de afirmarse como un ser auténtico, existe solo en apariencias.

Asimismo, en este acto de ser (consciente) y no-ser (consciente), el sujeto actúa tanto reflexivamente y pre-reflexivamente (intuitiva u espontáneamente). Esto se da de modo dialéctico en el ser humano, dado que no es como un objeto que está determinado por su materialidad y función útil, el ser humano es mucho

más complejo en su modo de ser y acto, contradiciéndose en su día a día entre lo que dice, hace y piensa.

Por otro lado, menciona que “el ser en si-es (tiempo presente) no implicaba negación, es plena positividad. Es indefinidamente él mismo y se agota siéndolo escapa a la temporalidad, cuando se derrumba ni siquiera puede decirse que ya no continúa siendo” (Sartre, 1954, p. 16).

Se ejemplifica lo mencionado: Elisa es madre de Pedro, pero puede convertirse en “un ser frágil porque hay posibilidad de no-ser” (Sartre, 1954, p. 20) al perder a su hijo niega parte de su existencia, dado que una vez fue madre, pero ahora ella siente que ya no es. El filósofo plantea que “la negación es denegación de existencia, con la negación un ser es primero afirmado y luego rechazado a la nada” (Sartre, 1954, p. 22).

Pero entonces ¿cuál sería el problema del ser y del no ser? “el ser remite a la interrogación como actitud humana para identificarse y el problema de la interrogación conlleva al del ser de la negación. En cambio, el no-ser aparece siempre en los límites de una espera humana” (Sartre, 1954, p. 19). El problema es que antes había algo y ahora hay nada, vacío de existencia; como Elisa que siente que al morir Pedro ya no es madre.

Por otro lado, ¿por qué angustia la pregunta? en principio no refiere a cualquier pregunta, sino aquellas que surgen de situaciones límites de la vida e incluso el no preguntar puede generar angustia. Entonces pueden aparecer algunos interrogantes como: ¿quién es? ¿qué hacer con la propia vida? ¿por qué vivir? ¿cómo seguir viviendo? así Sartre plantea que toda decisión está cargada de libertad, porque el sujeto está condenado a elegir: Sufrir, dejarse morir o luchar por vivir, en ningún caso será sin ausencia de dolor o desafíos.

Esto conlleva a pensar lo expresado por Wasson (2024), en “el ser para sí que se caracteriza por el término de la nada o el vacío que está en el centro de ser, allí no hay esencia humana, la consciencia implica posibilidad” (p. 4), pero aquí se puede llegar a ocultar la esencia humana, como se puede ocultar la angustia. Es decir, hay un acto de pre-reflexión (no consciente) que es posible por la mala fe. Aquí un ejemplo: Roberto queda ciego, pero tiene la creencia de que el avance de la ciencia y Dios lo sanará, los médicos determinan que a la

fecha no hay cura, el futuro es incierto. Pero Roberto tiene fe, por las noches las pesadillas lo abruma, pero en las mañanas recobra la confianza, así no permite que la angustia se haga evidente a simple vista.

Dos elementos del para-sí: la mala fe y la nada

¿Qué es la mala fe?

Es uno de los elementos junto con la nada que está presente en el para-sí. Para entender porque es posible el no-ser de la conciencia y ocultar la angustia es importante reflexionar sobre lo que sigue.

El ser humano en la vida cotidiana enfrenta diversas situaciones-problemas, mientras habita en la sociedad en la que prima el valor del individualismo, el sujeto se siente solo y no es aceptable cuando se demuestra frágil, así ese ser social queda desamparado en medio de la nada, ya que los vínculos no marcan seguridad, cada uno está resolviendo sus propios desafíos, queda poco tiempo para contener a otro. Las exigencias impuestas puede que lo paralicen, entonces, este ser social queda: agotado, desamparado e inseguro, ya no se siente parte de la sociedad en la que vive, así se refugia en creencias que den cierto sustento ante tanta soledad y vacío.

Consecuentemente aparece la mala fe que es la negación hacia sí mismo, niega al ser, ya no-es: “no se siente valioso”, “no sabe quién es”; así su pasado aparece como un recuerdo que adquiere realidad de tiempo presente, su presente es confuso y lo es aún más la nada del futuro.

Por otra parte, Sartre plantea que “huir de la angustia y ser la angustia no pueden ser exactamente lo mismo” (Sartre, 1954, p. 41) si se decide huir es porque hay cierto grado de conciencia. Contrariamente la mala fe opera “No expulsando la angustia de la conciencia, tampoco es un fenómeno inconsciente, sino que permite la aprehensión de la angustia le llena de creencia haciendo indiferente esa nada que sucede, negando parte de su ser” (Sartre, 1954, p. 42). Ante ello se plantea el siguiente interrogante ¿puede el sujeto engañarse a sí mismo? “el ser humano puede incluso tomar actitudes negativas respecto de sí” (Sartre, 1954, p. 43).

A la vez el autor hace una distinción de la mentira: no es lo mismo mentir a otros que a sí mismo, porque en el segundo caso “a menudo se asimila la mentira” (Sartre, 1954, p. 43). Se presenta el siguiente ejemplo: un sujeto se cree incapaz de estudiar porque eso fue grabado desde su infancia, la creencia hace que el sienta que no puede ni podrá hacerlo, su sueño de niño era ser arquitecto, dibuja excelente, ahora es albañil, pero no es capaz de develar su capacidad para estudiar y ser arquitecto.

Asimismo, la mentira en la mala fe, no se da “en dos momentos diferentes de la temporalidad, se puede vivir en la mala fe aun teniendo bruscos despertares de cinismo o de buena fe” (Sartre, 1954, p. 43). Siguiendo el ejemplo, el sujeto puede por momentos sentirse capaz de convertirse en arquitecto, pero luego buscará motivos que justifiquen que no puede hacerlo como: no tener tiempo, no ser tan bueno, no querer, tener que mantener a sus hijos y la educación es costosa, entre otras. Así se conforma con lo que es, la vida cotidiana lo consume en su rutina, la mentira esta asimilada, ya no es impuesta desde afuera, aun así, le angustia no poder cumplir su deseo, pero tampoco advierte la misma, dado que sería considerado débil, entonces se refugia en la creencia de negar lo que realmente desea, no pudiendo desarrollarse de modo auténtico.

¿Qué es la nada?

Es otro de los elementos esenciales del para-sí, el filósofo menciona a “Heidegger tiene razón al insistir en el hecho de que la negación se funda en la nada. Pero si la nada funda la negación, ello se debe a que involucra en sí, como su estructura esencial el no” (Sartre, 1954, p. 25). En principio, existe una nada donde antes hubo algo. Por ejemplo, Antonio tuvo una familia ahora está solo. No es un nihilismo, porque implica relación entre conciencias y existencias. Sin embargo, solo mediante “la interrogación el hombre puede hacer surgir su ser, en tanto que se afecta a si mismo de no-ser” (Sartre, 1954, p. 29). Así la angustia en el no-ser: es negación del ser que era y ya no es.

Pero entonces ¿cuál es la relación de la nada con la angustia? la angustia no es asimilable porque la negación del presente se manifiesta en que no está

preparado para angustiarse, entonces oculta parte de su ser, por tanto, ya no es esencia. Por otra parte, como la nada impide validar la angustia, se posterga para el insomnio de la noche. “La nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser; tampoco puede darse fuera sino en el seno mismo del ser” (Sartre, 1954, p. 28).

En pocas palabras “la mala fe es creencia y el problema esencial de la mala fe es un problema de creencia” (Sartre, 1954, p. 55) la misma se asimila. En el proceso de negarse sea: a sentir, a pensar, a actuar distinto, sea bueno o malo el sujeto niega parte auténtica de quien es. Por otro lado, la culpa, el odio y la angustia afloran, la nada no cancela la angustia solo la adormece.

El sentido de la libertad y su relación con la angustia

Asimismo “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia está en suspenso en su libertad” (Sartre, 1954, p. 30). En el para-sí de la conciencia se percibe falta de esencia, tampoco se admite angustiado, ni valora las diversas opciones posibles, dado que está sumergido en creencias.

Ahora bien, ¿se puede suspender la libertad? “el hombre no es, primeramente, para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser-libre” (Sartre, 1954, p. 30). Como tampoco el no-ser está desentendido del ser. No hay nada que asegure que aun el sujeto obrando con mala fe durante muchos años de su vida no pueda revertir esa situación, porque no es alguien acabado como un objeto material.

Se expone un ejemplo para comprenderlo: Mariana cree que solo nació para ser madre y servir a su marido, hace años que se encontraba angustiada pero no era capaz de reconocerlo, porque sostenía que “era su deber cuidar y atender” se enfermaba constantemente, llantos sin motivos aparentes, estaba haciendo lo que correspondía ¿por qué sentir angustia o preguntarse por ella? “un ser bien puede nihilizarse perpetuamente, pero en la medida en que se nihiliza renuncia a ser el origen de otro fenómeno, así fuera de una segunda nihilización” (Sartre, 1954, p. 32). Así Mariana puede un día hacer algo distinto o perpetuarse a hacer lo que hasta ahora.

Una de las causas “para que la persona pueda negar el mundo en su totalidad o en parte, es que lleve en sí la nada” (Sartre, 1954, p. 32). Es decir, por la presencia de la mala fe niega las posibilidades, de todos modos, se angustia porque hay vacío y autoengaño, queda frágil frente a su realidad cotidiana sin encontrar demasiado sentido a lo nuevo aceptando su destino. Pero es preciso saber que “en cada instante se da el arrojamiento en el mundo y que se actúa antes de plantear los posibles” (Sartre, 1954, p. 38) por ende, el sujeto no es algo definido, sino que en cada acto e intención elige.

La temporalidad y su relación con la angustia

Aquí se inicia con una frase del filósofo: “el pasado no es ya, el futuro no es aún, en cuanto al presente instantáneo nadie ignora que no es en absoluto” (Sartre, 1954, p. 77). Anteriormente se planteó que la angustia también se da en el no-ser de la conciencia, que en el para-sí existe la nada y que no puede observarse la esencia por la mala fe. Sumado a ello, en la cita hay negación de los tres tiempos.

Esto debido a que la persona aborda diariamente una diversidad de situaciones-problemas quedando al final del día abrumada, así en la noche aparece el insomnio, por el cansancio se siente fuera de sí, ni siquiera tiene el tiempo para reflexionar sobre su ser angustiado, porque en un par de horas vuelve la luz del día y de nuevo a la rutina. Por lo tanto, ocultar la angustia no es complejo, se da porque no se reflexiona por el pasado que ya pasó, el presente que ya acaba y el mañana que se desconoce, así en soledad decide que es preferible no pensar para no angustiarse.

El lado oculto de la angustia

Se llega al final de los temas a tratar con un planteo del filósofo: “estoy solo y desnudo como la víspera ante la tentación” (Sartre, 1954, p. 35), acaso ¿solo existe angustia cuando se la reconoce? Imagine que dentro del cuerpo se desarrolla una enfermedad, pero se desconoce su presencia ¿su ignorancia hace que la misma desaparezca?

Asimismo, parafraseando al autor, menciona a dos filósofos existencialistas: “Kierkegaard concibe la angustia dada antes de la culpa y como angustia ante la libertad. No obstante, menciona a Heidegger quien la considera como la captación de la nada. Planteando al final que las dos descripciones se implican mutuamente” (Sartre, 1954, pp. 32-33).

Continúa mencionando a Kierkegaard parafraseando distingue tres conceptos a saber: “la angustia es siempre a sí mismo, mientras el miedo es siempre a otros. Por otro lado, el vértigo puede provocar angustia en la medida en que se desconfía sobre las reacciones apropiadas para enfrentar una situación-problema” (Sartre, 1954, p. 33). Agrega además que la angustia de modo consciente “comenzará a ser considerada cuando se pregunte si podrá aguantar” (Sartre, 1954, p. 33).

En filosofía se habla de situaciones límites, ejemplos como: el parto, la muerte, el abandono, un nuevo comienzo, etc., pueden generar angustia debido a que se espera que la persona reaccione de formas determinadas. Por lo tanto, no es aceptable por ejemplo que una madre no sepa resolver el nacimiento de su bebé, que una mujer llore la muerte de su marido mientras guarda luto por dos años como en épocas pasadas, los nuevos comienzos sean carreras, mudanzas, estudios, es sinónimo de realización personal, vistos así no hay espacio para la angustia. Por lo tanto, según el filósofo: “la angustia no aparece como prueba de la libertad humana, sino que se da como la condición necesaria de la interrogación” (Sartre, 1954, p. 35), pero la persona no siempre es capaz de reconocerse insatisfecha con la vida que día a día elige, porque eso implica decidir hacer algo distinto, así se aferra a lo conocido, a la rutina.

A su vez, en el para-sí de la conciencia con la presencia de la mala fe, hace que el sujeto atravesado por un conjunto de creencias, sobre su propio ser y no-ser, oculte la angustia sin mediar demasiada reflexión ¿cómo el sujeto va a mostrarse frágil ante el mundo? la gran mayoría no se expresa tal cual es, pero no es por miedo, sino porque se está solo en un contexto de exigencias homogéneas, más allá de los discursos de diversidad, la mentira y el engaño no es a otros sino a sí mismo y eso incomoda.

Por otra parte, es común en este tiempo la comparación de un ser a otro ser. Sea por: la moda, modos de ser, por su bondad o maldad, los sujetos se encuentran cada uno luchando con sus propios demonios, así hay vacíos que no se llenan ni con el consumo, siempre falta algo para ser mejor, para ser feliz, de ahí la insuficiencia que angustia y que agobia por la noche sin entender el sentido de lo que pasa, dado que el tiempo pasa rápido y con ello la vida.

Por otra parte, la mala fe tampoco permite hacer consciente la angustia, porque se crean motivos justificables aparentemente válidos para los actos o la inacción, se crean somníferos para poder dormir porque si la conciencia aflora no se duerme. “La indecisión, llama a la decisión: uno se aleja bruscamente del borde del precipicio y retorna al camino” (Sartre, 1954, p. 34).

Como consecuencia ya no se disfruta de pertenecer en los ámbitos académicos, laborales, familiares, mejor es no involucrarse con otros, menos con uno mismo, porque todos tienen situaciones que afrontar y nadie se siente capaz de cargar con lo ajeno. Así la apatía prolifera, los individuos están solos, el sujeto se siente frágil, no quiere pensar porque podría hacer consiente una insatisfacción que no sepa cómo abordar, tampoco hay tiempo para pensar demasiado. No obstante, el filósofo plantea que: “el yo que soy depende del yo que no soy todavía, en la medida exacta en que el yo que no soy todavía, no depende del yo que soy” (Sartre, 1954, p. 34). Entonces el ser humano es lo que fue, pero a la vez puede cambiar aquello que es, no está determinado.

Así “la negación no compromete directamente sino a la libertad” (Sartre, 1954, p. 42) porque el ser humano al no poder reconocerse se angustia. Entonces ¿se puede ocultar la angustia? dice el autor que “no se puede suprimir ya que se es angustia” (Sartre, 1954, p. 41) la diferencia es que en el para-si está atravesada por creencia de la mala fe, ocultando a esta, se oculta la esencia de sí mismo, a diferencia de si hubiera reconocimiento.

Por último, el filósofo expresa que se está “en presencia de dos ék-stasis humanos esto es: el ék-stasis que arroja al ser-en-sí y el ék-stasis que compromete el no-ser” (Sartre, 1954, p. 42). Así la persona está en relación con el mundo y, por otro lado, dentro de cada uno es y no es esencia. Por la historia

de vida, por la temporalidad, por la mala fe, el modo de usar la libertad y responsabilidad que asume para si-mismo y la relación con los demás.

Conclusión

A modo de cierre se retoman ciertos aspectos centrales. El objetivo de indagar filosóficamente sobre las posibilidades de desarrollo de la angustia en el no-ser según los aportes de Jean Paul Sartre permite dar cuenta de la existencia de ésta independientemente del grado de conciencia, así se interpreta que las personas pueden llegar a experimentar angustia en su vida porque la verdad y el engaño son dos caras de la misma moneda.

Pero entonces ¿se puede evitar el engaño a sí mismo? no hay certezas, dado que las personas son seres sociales, como se planteó en contextos individualistas el sentimiento de soledad, la necesidad de responder a las exigencias abruma y eso hace que no medie siempre la reflexión consciente, sino la pre-reflexión, así el ser se niega, sobre todo al final del día pensar sobre la propia existencia y las emociones, logros y fracasos no siempre es agradable, por eso se huye en muchos casos y en otros se vive con ella a ocultas.

Por último, considerando el planteamiento del problema inicial, ¿se puede identificar la angustia en el no-ser? la angustia es posible en medio de una nada que está vacía de sentido, la mala fe puede aparecer en cualquier momento por sobre la conciencia. Así muchos sujetos pueden vivir toda su vida angustiados sin lograr reconocerse auténticos, es decir: ser esencia.

¿Cuál es el lado oculto de la angustia en la existencia humana? Que la angustia puede condicionar el verdadero desarrollo de la vida, asimismo el desafío podría ser que cada uno, identifique creencias que condicionan el proyecto a futuro para ser esencias y no solo existencias vacías.

Referencias:

- Sartre, J. P. (1954) *El ser y la nada*. Vitasoro, M.A (trad.). Iberoamericana.
Wasson, D. L. (2024, agosto 09). Jean-Paul Sartre [Jean-Paul Sartre]. (Gutierrez, F., Traductor). World History Encyclopedia.

<https://www.worldhistory.org/trans/es/1-23359/jean-paul-sartre/>

Búsquedas fenomenológicas. Aportes para una conciencia de la existencia

Phenomenological pursuits. Contributions towards a consciousness of existence.

Zampa, Nazareno Ernesto Nicolás²

ISFD N° 41

Buenos Aires, Argentina

nazabueno96@gmail.com

Resumen

La fenomenología de Edmund Husserl encuentra un punto para hacer pie y construir en ella un propio y original rasgo en el *atisbo fenomenológico cartesiano*; atisbo primero, decisivo e importante hallado por Rene Descartes. Husserl continuador de esta primera *fenomenología* le da una altísima madurez, con las notas de la filosofía trascendental kantiana.

¿Por qué es tan importante este primer pensador de la conciencia? Este pensar-filosofar cartesiano nos dará la senda para transitar la existencia, dicho a la manera de Heidegger un ser que “pre-comprende” o mejor aún que *discurre* temporalmente al modo del *ser-ahí*.

Heidegger viene a mostrarnos una *eyección* del ser. El *Dasein*, es el único ser que puede preguntar por su ser. Es en él en donde se abre un existenciarío, es decir -modos constitutivos de la existencia-, tomaremos a estos como posibilidades en donde atañen ornamentaciones de preguntas del siguiente tipo; *¿Cómo podemos interpretarnos?*, *¿Qué somos?*, *¿Cuál es el horizonte que nos constituye como seres temporales dentro de un ser-ahí?*, en relación a estos tipos de preguntas partiremos de mojones necesarios hacia donde el preguntar tiene que orientarse para la elaboración de cruciales pensamientos que oscilen

² Profesor de filosofía en nivel secundario y programa FINES de la provincia de Buenos Aires. Estudiante del profesorado de educación secundaria en filosofía (último año). Expositor en las XII Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch, organizadas por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) y la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) noviembre del 2024, ponencia “preguntar por lo que somos”. Diplomado en Artes y nuevas tecnologías por UBA.

entre lo consciente y lo existente. *Demostraremos* también, que este preguntar es *hacer fenomenología*.

Para el presente artículo, nos servirá la temática de la conciencia trabajada por Husserl en *Las conferencias de París* y en *Meditaciones cartesianas*, elaboraremos una relación con *El ser y el tiempo* y también se hará una especial mención sobre la conferencia *¿Qué es metafísica?* del filósofo alemán Martin Heidegger rescatando la necesidad de la metafísica como núcleo existencial del hombre. Por último, se articulará con la *Estética trascendental kantiana* y la importancia de la misma como el acceso garantizado hacia los fenómenos, mostraremos que ninguna de estas categorías occidentales se pondera sobre otros modos de la existencia, esto es el *estar o estar siendo* conceptos del filósofo argentino Rodolfo Kusch. Estas categorías occidentales como lo son la *fenomenología, el ser y el dasein*, se verán en esta investigación, como categorías vinculantes a la manera que tiene el *americano* de realizar su mundo, esto es su relación con el sentido *telúrico*.

Abstract

Edmund Husserl's phenomenology finds a standpoint where to start building its own and original trait in the *Cartesian phenomenological glimpse*. A glimpse, firstly decisive and importantly found by Renée Descartes. Husserl as a successor of this first phenomenology will grant it a high degree of maturity, with qualities from Kant's transcendental philosophy.

Why is this first thinker of consciousness so important? This Cartesian think-philosophize will constitute the path through which existence will flow. To put it in Heidegger's terms, a being that has a "pre-reflective understanding of being" or, even better, which flows through temporality as the *being-in-the-world* (Dasein).

Heidegger is there to show us an ejection of the being. The Dasein is the only entity that can ask about its being, that has awareness of it. It is in him that an *existenciary* opens -this is the constitutive modes of existence. We will take these as possibilities, from which we may suitably enquire *How can we self-interpret ourselves? What are we? What is horizon that constitutes us as temporary beings within a being-in-the-world?* with regard to these types of

questions. We will start from the necessary milestones from which the enquiring must be oriented towards the elaboration of crucial thoughts that oscillate between the conscious and the existent.

For the current article, we will profit from Husserl's approach to consciousness in *The Paris Lectures* and *Cartesian Meditations*, we will relate them to *Time and Being* and we will also point out aspects of *What is Metaphysics?* from the German philosopher, highlighting the importance of metaphysics as an existential core in man. Lastly, we will relate it to the Kantian *Transcendental Aesthetic* and its relevance as a guarantee of access to phenomena. We will show that none of these occidental categories weighs more than other modes of existence, this is the *being* or *be being*, concepts issued by the Argentine philosopher Rodolfo Kusch. These occidental categories, such as *phenomenology*, the *being* and the *Dasein*, will be seen in this research related to the way the *americano* builds its own world, this is in the earthly way.

Palabras clave

Yo. Conciencia. Ser. Estar. Fenomenología.

I. La recepción huserliana, el atisbo fenomenológico cartesiano

No hay opción a duda de la centralidad que ocupa Descartes en cuanto pensador de la conciencia para la tradición de la filosofía occidental. En lo que comprende al siglo XVI pasando por la filosofía contemporánea -siglo XX- hasta este corriente siglo XXI. Quizás muchas veces es desdeñado o reducido, como también tomado de filósofo menor por algunos autores, pensadores y escuelas filosóficas. En algunos casos es mencionado y usado de manera injusta adjetivándolo de (*solipsista*, únicamente), haciendo un uso esporádico del adjetivo para calificar características centradas meramente en un *yo* antropocéntrico. Como si Descartes solo sería un sinónimo de (*solipsismo*) o de antropocentrismo y no haya inmiscuido y dejado un legado en otros temas singulares e importantes de la conciencia. Son recurrente y de uso retórico los enunciados como “el solipsismo cartesiano” usado de manera categorial para centrar al *yo* de manera única y reductiva. Habría que reparar solo un momento en él para poder entender su impronta, su rasgo fundante y original en cuanto a

la manera en que construyó su filosofía. Con solo echar vista en el proceder de su escritura vemos que, en este filósofo francés, la forma de estructurar sus *Meditaciones metafísicas* es fenomenal, plagada de puntos y de comas con su manera osada y distinta de escribir, Descartes como bien dice Husserl inaugura un nuevo modo del filosofar y también, agregaremos, *un nuevo modo del filosofar en clave de prosa literaria*. Descartes va avanzando para dejar atestiguados los pasos que debe hacer el *ego*, es decir, el yo en tanto conciencia, en tanto *ego filosofante*. La praxis conseguida por Descartes es bien justificada y resaltada en buena hora por Edmund Husserl. Este pensador reparó en aquél y halló que en la actitud e impronta del filosofar cartesiano existen los próximos desafíos que tiene que enfrentar tanto la filosofía, la ciencia y la *fenomenología*. Esta última va a ser la que obtendrá un gran brillo con sus aportes, mediante la - *ἐποχή*-epojé o reducción fenomenológica, será este el camino en el cual se tendrán que producir contenidos filosóficos, contenidos puros que marcan el lugar donde la subjetividad puede hacer base hacia la apertura de los fenómenos. En otras palabras: investigar en filosofía será una tarea de la reiteración de un retroceso a unx mismo.

Tanto la filosofía huserliana como la cartesiana se podrían clasificar como filosofías de la búsqueda, tarea de un uso fundamental para el autorreconocimiento. Encontramos en el autorreconocimiento del *yo soy* cartesiano la importancia de la existencia consciente; la proposición *yo soy* es verdadera por su mera pronunciación dice Heidegger, “no hay duda pues que yo soy, si me engaña. Y que me engañe cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada, mientras piense ser algo” (Descartes, 2009, p. 14). El filósofo francés va creando los movimientos circulares y pertinentes en donde se va estructurando la diagramación del proceso consciente del *ego cogito* o *ego existo*.

En lo que sigue veremos la importancia que ocupa el *ego* y también la importancia del *yo soy* como certeza y alcance apodíctico, y de qué manera estos términos cobran una posición central en cuanto conciencia y subjetividad, con los enormes fundamentos agregados de la fenomenología trascendental huserliana.

II. Recorridos fenomenológicos, la importancia subjetiva trascendental y su desemboque en el Dasein

Hemos hablado de los hechos conscientes y los retrocesos pertinentes del *ego cogito*, este tiene un estatus existente que es inminente. ¿Podríamos establecer una vinculación entre, un ser que se *pre-comprende* a sí mismo y el *ego cogito cartesiano* tan trabajado por Husserl? Examinemos. Heidegger, hace mención e insiste en que hay que realizar una y otra vez, la pregunta por el sentido del ser. El ser para Heidegger se encuentra embozado y sumido en una oscuridad. Sabemos que, en la filosofía de Heidegger, en tanto filosofía contemporánea prima el sentido de una minuciosa y expeditiva exegesis, una reiteración necesaria para promover y hacer la pregunta por el sentido del ser. Esta es una reiteración consciente e (intencional y de carácter indagador), más aún se podría caracterizar de *fenomenológicamente consciente*, para introducirse en el ente, y sacarlo afuera hay que retrotraerse, es más, retrotraerse es la reiteración consciente, de la pregunta que interroga por el sentido del ser esta, no puede abrirse sin antes haberme hallado a mí mismo. Si no el ser seguirá -estando hundido en lo embozado de la tradición-. Ahora bien, preguntar por el ser tiene cierta certitud, Heidegger dice que es certeza, (aunque de término medio), de igual modo, nos mantenemos en cierta comprensión del "es". ¿Cabe dudar de eso? El emisor, pregunta y tiene que saber hacia dónde pregunta.

¿No hay en esta comprensión de término medio, un acercamiento al menos estrecho hacia el *ego cogito* o al *ego sum*? El ente que pregunta por su ser es, en términos cartesianos, y en términos de conciencia filosófica, el *ego*. lo formula así: (...) ¿es este punto de partida arbitrario o tiene un determinado ente una preeminencia en el desarrollo de la pregunta que interroga por el ser? ¿cuál es este ente ejemplar y en qué sentido tiene una preeminencia? (Heidegger, 2014, p. 16).

Existe en los modos constitutivos del preguntar una fenomenología intrínseca, si bien Heidegger no está hablando en un plano concretamente subjetual, está pensando para una analítica existencial del *Dasein*, donde se pueda dar acceso y prime la pregunta que interroga por el ser, nos sirve para

nuestra investigación está -pre comprensión- *ontológica*, que nos brinda un entendimiento a manera de esbozo de los entes. “Desarrollar la pregunta que interroga por el ser quiere, según esto, decir: hacer “ver a través” de un ente -el que pregunta- bajo el punto de vista de su ser” (Heidegger, 2014, p. 16).

Los entes, en cada caso tienen para Heidegger la “posibilidad de ser” de preguntar, a este ente Heidegger le da el nombre de *Dasein*, *ser-ahí*. Este *Dasein* tendrá la capacidad de direccionar, como también fijar sus motivos y hallar sus mojones necesarios para su apertura al mundo. ¿Existe la posibilidad de interpretarnos como un ser que pregunta sin transitar un hecho consciente o, un retroceso consciente?, ¿podría el *Dasein* sin una praxis fenomenológica llevar a cabo el fruto de ser un ser eminentemente autónomo en su condición temporal y en su condición y situación de ser arrojado? Aquí hay que recurrir a la utilidad de las *Meditaciones metafísicas*.

Descartes como filósofo del *ego* dejó a principios de la modernidad, un camino suficiente como para poder indagar y expandir la senda de esta exégesis contemporánea, y, así también el francés, nos da el influjo pertinente y necesario como también, las directrices para poder realizar y explorar la pregunta tan buscada por Heidegger. Pensemos; en el autorreconocimiento de Descartes al decir que algunas ideas han nacido con él y otras han venido de afuera, de ahí que él, puede crear e inventar imágenes. Pero todo es interpretación de él (pues él tiene la facultad productiva de crear pensamientos y comprenderlos, de ahí lo consciente). Poder constituir en términos de conciencia, pensamientos que oscilen en una búsqueda ya sea a través de los usos del *cogito* o por vía de las preguntas que puede realizar exegéticamente el *Dasein*, muestra que cada *cogitatum*, -en clave heideggeriana- tiene preeminencia óptica. (En el hecho mentado puede subyacer y tener particularidad este, -*contemporáneo ser-ahí*-), este ser que es arrojado, también hace vivencia del mundo, está en el fluir del transitar *temporal*. Se tendrá que remitir a lo consciente y existente para poder vivir, como también entender que es un ser concreto, que participa de la vivencia del mundo y de la comprensión que tiene de sí mismo. Es decir, remitirse a una comprensión *existencial*, este ente el *ser-ahí*, tiene que saber conducirse y poder radicalizar el sentido de la pregunta que interroga por el ser, de ahí que se

haga propensión necesaria y esencial con nexo íntimo al *ser, del ser-ahí*. De manera opuesta podría suceder, que incluso en este ser que pregunta por su ser *Dasein*, velozmente puede anularse como también diversificarse erróneamente su camino, para ello se hace necesario recordar que nos ubicamos en el medio del ente. En términos de Husserl: -el yo puro vivenciando el mundo-, lo cuál va a ser necesario para la comprensión de término medio -preliminar- de la que hablamos antes, por otro lugar para Heidegger, tampoco ninguna pregunta *metafísica* puede ser formulada o creada sin que ningún interrogador se encuentre dentro de ella³. Ineludible es para nuestra investigación tanto la necesidad del hallarse de los entes, como la salida de los entes. (tránsito consciente de los mismos). Esta necesidad está íntimamente ligada con la inherencia que tiene el humano a existir. *¿Cuál es el horizonte que nos constituye como seres temporales dentro de un ser-ahí?* Entendemos por existir, una ornamentación de significaciones dentro del mundo humano como: poder remitirse, pronunciarse, situarse en el *yo soy*, vivir *en-el-mundo*, vivir en comunidad con otrs, tener al modo aristotélico la autarquía ética-justa para poder tomar determinadas elecciones, posicionarse frente al interrogante de la muerte y paralelamente comprenderse dentro de cierta historicidad.

Dentro de la expeditiva teorización Heideggeriana estas, pueden ser algunas entre otras simultaneidades. Que asaltan al ser humano en su vida corriente, el ser-ahí es gestado, es -históricamente ser de la gestación-. Heidegger dice:

El desarrollo de la pregunta que interroga por el ser tiene, pues, que sacar del más peculiar sentido del ser del preguntar mismo, que es ser un preguntar histórico, la sugerencia de preguntar por su peculiar historia, es decir, de volverse historiográfico, para ponerse, la apropiación positiva del pasado, en la plena posesión de las más peculiares posibilidades de la pregunta que interroga por el sentido del ser. (Heidegger, 2014, p. 31)

Es decir que preguntar por la historia del ser es *preguntar por lo que somos*, el preguntarse a sí mismo como ente *hace conciencia de la pregunta por el ser*. El *Dasein* porta una tradición interpretativa, lo pertinente es el desembozar

³ Encuentra Heidegger una diferencia entre estar en medio del ente y en captar todo el ente.

al ser y así poder hacer un tránsito interpretativo del mismo, es decir una nueva conceptualización del *¿Qué somos?* consciente, un *¿Qué somos?* en el cuál nuestro estudio se interesa, un -que somos *trascendental*- ya que la tradición por mera ingenuidad o desinterés. No se ha interesado por estos interrogantes y ha omitido ciertos momentos trascendentales de la condición humana, acerca de esta condición, la *metafísica* -lleva implícita- (...) El ir más allá del ente es algo que acaece *en la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, *la metafísica*; lo que hace que la metafísica pertenezca a la "naturaleza del hombre". (Heidegger, 1974, p. 55). Esta metafísica inherente al hombre la podemos encontrar ya en *germen productivo*, tanto en Aristóteles como en Kant, en lo que concierne al prólogo de la primera edición de *Crítica de la razón pura*, Kant remata el segundo párrafo mencionando que el campo de batalla y disputa de los principios que sobrepasan todo uso empírico, se llama *metafísica*.

Hemos hablado de la comprensión de término medio o pre comprensión del *Dasein*, por consecuencia esto remite provechosamente hacia un acceso garantizado, hacia una interpretación concisa y, en lo posterior, hacia el ámbito acertado donde tendrá que guiarse un ente, en otras palabras, su destino. Ahora bien, esta comprensión previa hace la senda para mostrar el verdadero sentido del ser, para ello es indispensable remitirnos a la *temporiedad*. Es esta *sine qua non* para poder posibilitar la garantía y posibilidad de los *fenómenos*.

En la *Estética trascendental* Kant demuestra, que una de las características para la *condición de posibilidad de los fenómenos* es el espacio, ahora bien siguiendo el interés conducente de nuestro trabajo, para que pueda darse la pre-comprensión ontológica del *Dasein*, haremos la siguiente explicación de la importancia que existe con respecto a la *Estética trascendental*, pensemos que para Kant, nuestras intuiciones son representaciones fenoménicas, estas condiciones que figuran en el discurso kantiano son condiciones con la característica de condición subjetual es decir con un límite.

Kant establece que en los fenómenos existe la distinción entre lo que es inherente a la intuición y lo que es válido para todo sentido humano. Encuentra,

que precisamente es en el *espacio* donde derivan la multiplicidad de proposiciones de carácter apodócticas, es decir en ellas hay un *principio de certeza* analogable, a este principio, provisional -pre-comprensión- que tiene un ente para Heidegger. “Toda la dificultad reside sólo en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a sí mismo” (Kant, 2010, p. 82). Esta *comprensión de término medio* que hemos visto anteriormente es decir la, pre-comprensión muestra el camino de acceso hacia donde tienen que dirigirse los entes y en particular este ente el -*ser-ahí*-, la *Estética trascendental* funciona aquí como la apertura que contiene el posible acceso; en otras palabras, el paso previo que en las intuiciones puras a priori se debe realizar para la comprensión primera e iniciadora hacia el rumbo de los *fenómenos*, primariamente.

En la *Estética*, Kant nos propone la *aislación* de la sensibilidad, es decir separar todo lo que refiere al entendimiento, esto es a los conceptos. El espacio servirá de base para representar todas las intuiciones externas, este no es divisible si no *esencialmente uno*. Para poder llevarlo a nuestro tema de interés el tema de lo *consciente y temporal*, -contemporaneidad- por medio del espacio y del tiempo, tomando a este último como base necesaria de las intuiciones, podemos percibirnos e intuirnos internamente como seres *temporales* de manera *omniabarcante*. Nos comprendemos mediante una intuición a priori, tomando lo dicho de la *Estética trascendental* tenemos aquí un gran acercamiento a la preeminencia óptica de la pregunta que puede preguntar por el ser, es decir esta condición de posibilidad, el *Espacio* ofrece la adecuación necesaria de poder *pensarnos* dentro de una representación, de ahí la orientación que va a tener el ser que se conduce al ser del *ser-ahí*. Para Kant, tiempo y espacio son inherentes al sujeto, en cuanto a Heidegger la *temporiedad*⁴ va a ser la condición de ser temporal que tiene el ser de poder preguntar por su ser, mediante, -modos temporales-, mediante los modos que este asume como ente que puede transcurrir. Entendemos aquí a la *Estética trascendental* como la salida hacia el

⁴ Es menester para Heidegger, poner de manifiesto a la “*temporiedad*” del ser en una exposición de los problemas de la temporiedad se puede dar una respuesta acertada a la pregunta que interroga por el ser. Es en la temporiedad donde el ser puede formularse la tan buscada pregunta por sí mismo.

mundo de los fenómenos como también la salida del transcurrir y el discurrir del *Dasein* como ser en su propia *historia*.

III. Consideración relevante, Metafísica y existencia, ¿por qué hay ente, y no más bien nada?

En la metafísica de Heidegger el acaecer de los entes es intrínseco a la existencia misma, podríamos con ello realizar un paralelismo desde el *ego existo* cartesiano. Este *yo soy* atañe a la existencia misma, es decir, al contemplar los entes el acontecimiento es contundentemente vivo por la fuerte presencia que tiene este *existir*. Ahora bien, ¿cómo podemos formular una posible respuesta, al menos modesta, a la pregunta de *¿Por qué hay ente y no más bien nada?* Ello radica en que el humano es un ser conscientemente vivo, que afronta la finitud del existir; sabe que muere y sin embargo sigue asumiendo su existencia, vive en esta situación definitoria que tiene el hombre, *como situación del hombre en el mundo, más aún en su mundo*. Al estar en este mundo infinito, es indispensable la necesidad vital y existencial tanto de asumir su vida como la del pensar, de ahí la existencia misma y con ella, el asumir que tiene frente a sus ojos un desafío.

La nada es la ausencia de significado, la negación de lo que “es”⁵. El pensar que hay “ente” o “algo” reúne la consonancia del mundo con el hombre.

Epílogo: Hacia una fenomenología del estar

La importancia del arraigo

Hemos sondeado en el pensamiento de Husserl y su relación con la importancia de la filosofía Heideggeriana, elaboramos las relaciones y la tematización metafísica que se ofrece para lograr los vínculos que pretendemos, -vínculos fenomenológicos- y correspondientes que existen en ambos pensadores. A modo de síntesis dejaremos el nexo vital y primordial entre ambos

⁵ Para Heidegger la nada es negación de la totalidad del ente.

pensadores, ello tiene que lograrse si damos con el material teórico correspondiente.

Pensar-se desde o dentro de un entorno, hace un hecho concreto, y con ello hace a la simultaneidad de interpretaciones que se concibe precisa a la pregunta por el lugar, en donde el humano se integra y establece su sitio de pertenencia.

*El ser que es arrojado al mundo, este ser esta en el mundo es decir eyectado, (está en el mundo y hacia el mundo), en este mundo, no existe un sujeto-objeto, ya que la existencia misma está constituida en el *discurrir* que es una de las características del *Dasein*, siguiendo nuestro tema de la conciencia esta comprensión del sitio no podría suceder, sin una conexión simultánea de los fenómenos que ocurre primariamente, bajo la suspensión del mundo *epoché* o *reducción fenomenológica* mencionada anteriormente. Esta misma hará introducirnos de manera paulatina hacia conocer, más aún, hará reconocernos en el mundo o, dicho de otro modo: -No existirá lo consciente de un pueblo sin una exegesis de la propia existencia y pertenencia del mismo-.*

Para poder entender el arraigo y lo *situado* de un ente, es menester recurrir a una fenomenología. *¿En qué fenomenología tendríamos que inscribir a estos entes vivenciales?*

La salida de un ente es una anunciación necesaria. Francisco Solero nos dice:

Pues cuando un ente empieza por poner entre paréntesis la tradición o cultura recibidas y, más tarde, dirige sus esfuerzos hacia la proclamación del *¿qué soy?*, aunando desvelos para saber por qué vive y cómo vive, es evidente que hay un ansia por trasponer una zona donde la existencia es exangüe. (Kusch, 1953, p. 10)

La vivencia primera hacia el mundo *mío* en sentido de Husserl, es la orientación necesaria para propiciar la salida de los entes, y luego con ella, su posibilidad del *arraigo*.

En Rodolfo Kusch existen claves para desentrañar estos desafíos que un ente se propone, en relación a su salida y a su pertenencia situada en sentido *telúrico*.

Ya en la *Seducción de la barbarie*, Kusch (1953) aborda el tema de la “falsa ciudad” -*La mentira ciudadana*-, dice el filósofo, que hemos vivido una *verdad de ficción* creada por la ciudad, que no es nuestra, y que, el sentimiento que crea esta búsqueda es un gran *dramatismo*. “Todo lo que pensamos del hombre, se refiere únicamente al *yo*, pero como íntegramente de una ficción que ninguna relación mantiene en este “*aquí y ahora*” (Kusch, 1953, p. 14). Esto le cabe a un ente este *aquí y ahora* prefijado, el salir hacia el mundo, hacia el *ahí*. Lo sabemos por Heidegger, (que el *ser-ahí* es menesteroso y el único que puede salir, es decir *estar* arrojado). Ahora bien, esta posibilidad es dada por la ubicación del ente, *ser-ahí*, lo cual hace preciso un lugar situado, este situarse del ente, pensando en clave fenomenológica, es lo que Kusch llama *estar* o *estar-siendo* (modalidad propia del *americano*). Algunas de estas características que menciona Kusch le son propias al *estar americano*.

(...) Y también aquí en Buenos aires hay mucha gente que hace lo mismo. Todo ese pueblo del tango, el del futbol o el de las carreras, todos ellos se *dejan estar*, y, entonces, como van a progresar. Y pensamos: “yo en cambio hago mis cosas, estudio, trabajo, lucho”. (Kusch, 2007, p. 178)

En este sentido el *estar americano* precede al ser occidental, el *estar* no posee la característica de ir hacia algo sino más bien meramente de vivir y habitar con un sentido de pertenencia hacia el lugar. En esto Kusch nos aporta un rasgo fundamental para nuestra investigación, el busca hacer una fijeza, es decir hacer una concreción consciente de lo *americano*. El sentido *telúrico*, es la existencia misma se correrá el riesgo de no vivir mientras no se afronte la existencia que nos tocó como *americanos*. No se trata de una superación, sino más bien de la exegesis constante de la existencia *americana* que en ella lleva los aportes de la filosofía de la existencia heideggeriana, y a su vez también, una proclamación. Es decir, el preguntar hermenéutico por el *¿Qué somos?*, sin dudas, el menudeo vivo sobre nuestra existencia arraigada conscientemente.

Esta existencia consciente no se podrá realizar sin los trabajos de Husserl ellos son el preciso apoyo donde esta fenomenología hermenéutica tiene que reparar. Ya que no se podría hablar de *estar*, *estar-siendo* o *Dasein* sin un perteneciente y significativo sentido de la conciencia del “yo” y con ella, la centralidad radical que ocupa este en tanto subjetividad consciente dentro de un mundo.

El trato con los entes será distinto y así podrá constituirse tanto la pregunta por el sentido del ser y también con ella, una afirmación del americano en su condición de *estar-siendo*.

Kusch al concepto del *ser* le añade una característica aspiracional *ser alguien* en este se inscribe toda burguesía europea consolidada del siglo XVI. Pensemos que esta crítica, también de manera automática le cabe al platonismo, ya que el mismo Platón proponía una escala ascendente hacia donde los entes debían subir, es decir poder realizar la participación de un ascenso hacia la trascendencia, menester será, subir estos peldaños. Los cuales servirán de medio para que el humano pueda lograr una inmanencia ideal.

No hay duda que en la filosofía platónica hay una fuerte filiación hacia alcanzar o *aspirar algo*. Ahora bien, no quiere Kusch *desechar* al ser para que prime sobre él el *estar*, más bien conjuga a estos con el concepto *estar siendo*, que es la vivencia misma del mundo, de ahí su semántica; se (*está y luego se “es”*) -*estar siendo*-.

El mundo que para el *ego filosofante es esencialmente (mío)*, para el americano será el mismo, solo que establecido en su medio. Ello radica en su vinculación necesaria con el paisaje y la vivencia de este, en su subjetividad y también, en la construcción de su intersubjetividad en el *discurrir* de la historia misma, (hacer memoria de las vivencias que se encuentran perdidas) como dijimos antes. Por eso es menester la *suspensión* que hace un ente, de ahí que este pueda *estar siendo*.

Para Heidegger el *ser* está embozado, fue influenciado por vía de la tradición y sus vivencias, fue absorbido por una manera de comprender al ser que esta por fuera del tiempo. En la analítica del *Dasein* vemos, en clave Husserliana, cuanta utilidad posee la suspensión del juicio para poder avanzar

en la indagación de la pregunta por el sentido del ser, este ente que pregunta por su ser precisa revisar su tradición para poder ser eyectado y situarse. Ello deja revelado que tanto para el americano, que vive en su modalidad de *estar* y para el *ser-ahí* de Heidegger, es indispensable hacer *fenomenología* -y no cualquier fenomenología-, no nos referimos a una búsqueda ingenua, sino a una que remita hacia la *existencia* y aún más a la existencia en sentido *telúrico*.

Suspender la tradición nos conduce hacia una activación de la conciencia, la razón de esto yace en la necesidad de poder realizar al modo de la *fenomenología trascendental* una concatenación precisa de lo que va tejiendo, la pre-comprensión del ser y la analítica del *Dasein*, que figura en *El ser y el tiempo* y así junto con todo ello poder hablar de una fenomenología, más aún, poder crear la realización de un ensamblaje (en donde atañe como premisa fundamental el *existir en el mundo*), para poder reafirmar así la condición de *estar en el mundo*. Quizás así podríamos hablar de una *fenomenología americana*.

Suspender la tradición nos conduce hacia una activación de la conciencia, la razón de esto yace en la necesidad de poder realizar al modo de la *fenomenología trascendental* una concatenación precisa de lo que va tejiendo, la pre-comprensión del ser y la analítica del *Dasein*, que figura en *El ser y el tiempo* y así junto con todo ello poder hablar de una fenomenología, más aún, poder crear la realización de un ensamblaje (en donde atañe como premisa fundamental el *existir en el mundo*), para poder reafirmar así la condición de *estar en el mundo*. Quizás así podríamos hablar de una *fenomenología americana*.

Referencias:

- Descartes, R. (2009). *Meditaciones Metafísicas*. Prometeo.
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. FCE.
- Heidegger, M. (1974). *¿Qué es metafísica?* Siglo veinte.
- Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Gredos.
- Kusch, R. (1953). *La seducción de la barbarie*. Raigal.
- Kusch, R. (2007). *Indios, porteños y dioses*. ROSS.

Esta revista es un proyecto de estudiantes y docentes del Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada de la ciudad de Corrientes (Argentina).

El mismo busca poner en evidencia el trabajo investigativo y académico desarrollado en el ámbito de la Filosofía en el marco de la educación superior.



Instituto Superior de Formación Docente
"José Manuel Estrada"

filonea
Revista de Filosofía



Profesorado
de Educación Secundaria
en Filosofía
ISFD José Manuel Estrada