

ISSN 3072-7170

filonea

Revista de Filosofía

Vol. 2 - Núm. 2

12/2025



ISFD José
Manuel Estrada





SUMARIO

Temática: III Jornadas de Filosofía en el
ISFD José Manuel Estrada

- | | |
|---|---------|
| Platón y Aristóteles frente a la trascendencia del alma
Acevedo, Agustina Gisela
Acevedo, Cecilia Micaela | Pág. 5 |
| Entre el ideal y la indiferencia: una relectura kantiana de la realidad educativa
Canteros, Lourdes Camila
Aguirre, Leandro Ezequiel | Pág. 12 |
| Esfuerzos por dinamizar en la Ciencia de la lógica de Hegel
Gómez, Martín | Pág. 19 |
| Verdad y realidad desde una mirada hermenéutica y de la complejidad frente al sujeto de la educación
Leiva Giardinieri, Sergio A.
Orué, Eduardo Rafael | Pág. 27 |
| Relectura filosófico-feminista en torno a las opresiones de las mujeres: raíces de la interseccionalidad
Moauero, Betania L. | Pág. 39 |
| Comparación entre el concepto de autonomía en immanuel kant y la noción de libertad personal en la cosmovisión qom
Ojeda, Brenda Flavia Araceli | Pág. 53 |
| El escepticismo-causal de David Hume: una breve exposición de la gnoseología humeana y su crítica al concepto de causalidad
Ríos, Joaquín Gabriel | Pág. 63 |
| La concepción del Derecho en Agustín de Hipona: su visión en la actualidad
Sandoval, Manuel Alejandro | Pág. 75 |
| Los problemas de la intuición en la filosofía de Descartes
Vaniöff, Iván | Pág. 86 |



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

En este segundo volumen de la Revista Filonea se ofrecen un conjunto de trabajos que fueron presentados en las III Jornadas de Filosofía 2025 en el Instituto de Formación Docente “José Manuel Estrada”, realizado en el mes de octubre del corriente año.

En esta oportunidad los trabajos recorren un vasto horizonte de tradiciones filosóficas y de enfoques muy diversos, que más allá de tal diversificación tienden a delimitar una temática compartida: pensar críticamente la condición humana, el conocimiento y la educación en sus dimensiones ontológicas, epistemológicas y prácticas. Lejos de una homogeneidad temática, los artículos aquí compilados dialogan entre sí a partir de una pregunta transversal por el sentido, la verdad y la formación del sujeto; pregunta que cada artículo, al interior de cada texto aborda desde el marco teórico propio del autor en cuestión, evidenciando de este modo tanto el horizonte clásico de la filosofía como sus desafíos contemporáneos.

Los trabajos que forman parte de este número evidencian la actualidad y la transversalidad del modo de pensar filosófico que trasciende los límites temporales cuando se ejerce como práctica reflexiva que pone en diálogo lo contemporáneo con la tradición y, a la vez, es capaz de interrogar críticamente el presente. Este volumen invita al lector a recorrer los distintos autores de la historia de la filosofía y comprender la actualidad de sus sistemas.

Desde el Equipo Editorial agradecemos a todos los autores que forman parte de esta edición y deseamos que su lectura resulte provechosa para todos.

Equipo Editorial – Filonea

Platón y Aristóteles frente a la trascendencia del alma

Plato and Aristotle on the transcendence of the soul

Acevedo, Agustina Gisela¹

ISFD José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

acevedoagustina63@gmail.com

Acevedo, Cecilia Micaela²

ISFD José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

acevedocecilia2000@gmail.com

Resumen

En el siguiente artículo se invita a reflexionar acerca de un dilema que es debatido desde la antigüedad hasta la actualidad, del cual surgen diferentes teorías que hacen meditar acerca de la trascendencia³ del alma y qué sucede cuando uno muere. Si bien a lo largo de la historia existieron muchos filósofos que trataron este tema, en esta ocasión se tendrá en cuenta especialmente el pensamiento filosófico de Platón y Aristóteles.

Platón parte de una “fe razonada” que combina el razonamiento filosófico con una convicción profunda en la inmortalidad del alma. Aristóteles, en cambio, parte desde el marco de la “ciencia de la naturaleza” y no sostiene la inmortalidad del alma como tal, sino que considera que el alma es la forma del cuerpo y muere con él, salvo en lo que respecta al intelecto.

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

² Estudiante del Profesorado de educación secundaria en Filosofía del Instituto Superior de Formación Docente “José Manuel Estrada”.

³ La trascendencia en el contexto filosófico hace referencia a aquello que va más allá de lo físico o lo empírico.

Abstract

This The following article addresses a dilemma that has been debated since ancient times to the present day, giving rise to different theories that make us reflect on the transcendence of the soul and what happens when one dies. Although many philosophers throughout history have addressed this topic, this article will focus specifically on the philosophical thinking of Plato and Aristotle.

On the one hand, Plato starts from a “reasoned faith” that combines philosophical reasoning with a deep conviction in the immortality of the soul. On the other hand, Aristotle starts from the framework of the “science of nature” and does not uphold the immortality of the soul as such, but rather considers that the soul is the form of the body and dies with it, except in relation to the intellect.

In this way, the aim is to reflect on the transcendence of the soul, a topic that arose in antiquity and continues to be debated today.

Palabras clave

Alma. Trascendencia. Inmortalidad. Espíritu. Conocimiento universal.

Introducción

¿La inmortalidad del alma es una verdad racional o una creencia necesaria para vivir con sentido? Este es un problema filosófico que provoca gran revuelo y debate desde la antigüedad. De hecho, numerosos filósofos se plantearon acerca de esta cuestión, entre ellos, dos de los pensadores considerados más influyentes: Platón y Aristóteles, quienes a pesar de mantener una relación de maestro y discípulo, poseían concepciones diferentes acerca del alma y su destino último e incluso aún hoy en día sus escritos permanecen como fuente de reflexión de este gran dilema que atraviesa e interpela a todo ser humano en algún momento de la vida, llevándolo a preguntarse una y otra vez ¿qué pasa después de la muerte? ¿Existe algo más allá de ella? ¿Cuál es el verdadero sentido de la existencia?

Desarrollo

En la antigüedad, donde usualmente se pensaba de manera superficial o mítica acerca de la muerte, destaca una de las creencias más populares, la cual sostenía que, al llegar el momento de morir, era la brisa de un viento agitado la que se llevaba el último suspiro de vida en su vuelo, arrastrándolo a la nada. Hacia el siglo IV a.C. aparece Platón con una idea totalmente nueva y distinta a la que se tenía en ese entonces, comienza a introducir su pensamiento, sembrando la duda a partir del planteamiento de interrogantes acerca de lo que pasa después de la muerte: si el alma muere junto con el cuerpo o trasciende a otro plano.

Platón nos lo pinta con su no desfigurada sencillez en la Apología -acerca de la esperanza en una vida eterna del alma. Para él, sólo existe esta alternativa: o la muerte hunde al hombre en la más incompleta inconsciencia, como un sueño sin sueños, o el alma pasa, con la muerte del cuerpo, a otra vida y a otro mundo, al reino de las almas. (Rohde, 2012, p. 255)

Es así como se puede entender de forma clara la filosofía platónica a través de sus numerosos escritos, en forma de diálogos, los cuales también contenían mitos y alegorías; que utiliza para explicar de forma clara su hipótesis acerca de la trascendencia del alma y la existencia de dos mundos. Especialmente en los diálogos del Fedón, el Fedro y el Timeo es donde Platón menciona que el alma es engendrada en el demiurgo⁴ por un principio divino y está compuesta de esencia, por lo que no puede morir, y plantea la posibilidad de la existencia de dos mundos totalmente diferentes: por un lado, el mundo inteligible, que es al que verdaderamente pertenece el alma y al cual siempre anhela volver para vivir eternamente, pero solo podrá hacerlo cuando alcance el conocimiento puro. Por otro, el mundo sensible, material y finito en el cual el alma cae producto de un accidente a un cuerpo material y es obligada a habitarlo dándole vida, movilidad, conocimiento y equilibrio hasta llegar al verdadero

⁴ En Platón la palabra demiurgo hace referencia a un artesano divino que ordena el cosmos y le da forma.

conocimiento, renunciando a las pasiones y los placeres de la vida terrenal, para poder volver al mundo del ser puro y liberarse del cuerpo material, el cual Platón consideraba que era la cárcel del alma.

En el supuesto de no llegar a obtener ese conocimiento esperado, se verá obligado a reencarnar una y otra vez en otros cuerpos y en otras vidas, purificándose al final de cada reencarnación en un punto intermedio entre los dos mundos. Esto, debido a que el alma, al habitar un cuerpo en el mundo sensible puede ser corrompida por las pasiones y los deseos. Este proceso tendrá que repetirlo, pudiendo elegir en qué cuerpo reencarnar, hasta poder completar su máximo conocimiento y llegar al ser puro o, por el contrario, quedarse condenado para siempre en el mundo terrenal.

Sin embargo, Rohde (2012) señala lo siguiente:

La esperanza o el temor de la inmortalidad ejercen poco poder sobre las gentes cultas de esta época. La filosofía, maestra de todos ellos bajo una forma o bajo otra, enseña a unos a acariciar esta esperanza y a otros a dejarla fríamente a un lado, pero sin que la doctrina de la eternidad y la inmortalidad del alma llegue a tener una importancia decisiva, situada en el centro mismo de ninguna de las sectas o escuelas filosóficas, tan extendidas en esta época. En todas ellas lleva la batuta la física, la filosofía de la naturaleza; la teología queda relegada a último plano, y sólo de un modo vago logra hacer oír, cuando lo logra, su voz sobre el origen divino y la vida eterna del alma. (p. 277)

En los inicios de esta era, es en donde comienza a destacarse el pensamiento de Aristóteles, quien aparece con una especulación aún más controversial del que se estaba acostumbrada, mostrando con su teoría dos miradas diferentes pero que a su vez se relacionan, no solo entre ellas, sino también con algunas ideas de su maestro Platón.

En primer lugar, proyecta su mirada desde una postura más empirista, planteando que el alma es la causa de que el cuerpo exista, se mueva, tenga sensaciones, intuiciones y sentidos. En este punto podemos decir que se asemeja al pensamiento platónico. Luego, discrepa con él al hablar acerca de la

inmortalidad del alma, diciendo que, como la materia y la forma o el alma y el cuerpo van juntos, cuando muere el cuerpo lo mismo sucede con el alma. Como afirma Aristóteles en el *De Anima*:

Es necesario que el alma sea sustancia como forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la sustancia de esta forma es entelequia (=acto); el alma, pues, es la entelequia de un cuerpo hecho de ese modo”; “el alma, pues, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia. (Reale y Antiseri, 2007, p. 325)

En segundo lugar, desde una mirada más trascendente y metafísica va a plantear que en el alma habita el espíritu⁵, quien tiene una existencia externa e independiente del cuerpo. Por ende, siempre existió, tiende al conocimiento universal y cuando el alma y el cuerpo mueren, aquella vuelve o trasciende a donde ya existía sin siquiera llevarse algo con él. Todo ello procede sin que el alma deba ser purificada, al no tender hacia un fin o una salvación, tal como lo plantea Platón, sino que solo se lleva lo que respecta a su intelecto, es decir los conocimientos universales.

En este punto del pensamiento aristotélico es donde se asienta cierta duda e incertidumbre, debido a que se presenta una concreta confusión en su postura, pues Aristóteles concederá que al alma:

No se la puede concebir separada del cuerpo, de su cuerpo, como no podría concebirse la visión separada del ojo, ni la forma de la figura de cera por ella moldeada. En el campo de los conceptos, cabe distinguir, sin duda alguna, entre el cuerpo y el alma, pero en la realidad es imposible separar, en el Organismo vivo, el uno de la otra. Al morir el ser vivo, la materia pierde su aptitud Dentro del organismo adecuado a un fin que le daba vida y sin el cual no puede esa materia presentarse como un “ser” (οὐσία) dotado de propia sustantividad; la forma, la Fuerza funcional de

⁵ Con espíritu se hace referencia a un contenido de conocimiento universal, que no como resultado del alma, porque es anterior a ella.

este organismo antes animado, su “alma”, ya no existe de por sí. (Rohde, 2012, p. 277)

Pero por otro lado agrega, que es en una parte de esta alma donde se halla el espíritu el cual viene al cuerpo cuando este es engendrado, para vivir en él, pero sin estar unido o aferrado del todo. Solo ocupa un espacio y al llegar el momento de la muerte abandona nuevamente el cuerpo, dejando atrás las experiencias, los recuerdos, vivencias y todo lo que representaba como quien realmente era en su vida terrenal, apartando solamente su conocimiento universal. Es precisamente en este momento en el que se comienza a pensar y reflexionar si entonces será que Aristóteles afirma que si existe una trascendencia espiritual similar a la del pensamiento platónico.

Conclusiones

Es más que claro que a lo largo de este recorrido realizado en torno a la pregunta ¿Qué es lo que sucede con el alma cuando uno muere? Se deja entrever que Platón y Aristóteles, maestro y discípulo, toman dos caminos diferentes al abordar este interrogante y que, si bien por momentos coinciden en algunos puntos, el dilema que se plantea intenta encontrar una respuesta a partir de la razón, como lo plantea Aristóteles, o en la intuición como lo indica Platón. No obstante, más allá de lo indicado, queda en claro que la cultura griega considera al alma como un rasgo o elemento fundamental en la vida del hombre. Platón, a partir del señalamiento según el cual el alma trasciende a otro plano, sosteniendo de tal modo una esperanza en una vida más allá de la terrena. Por otra parte, Aristóteles, desde su postura según la cual alma y el cuerpo mueren, aunque también guarda y mantiene, cierta esperanza al hablar de un espíritu que trasciende.

Pero más allá de las diferencias que se pueden presentar en el pensamiento de estos dos grandes filósofos acerca del destino último, cada persona cuenta con una perspectiva personal guiada por su pensamiento, cultura o religión por eso se los invita a tomarse un tiempo para pensar:

¿consideras que estás más cerca de la visión platónica en la inmortalidad del alma o de la aristotélica que la concibe unida al cuerpo?

Referencias

Reale, G y Antiseri, D. (2007). *Historia de la filosofía. 1 Filosofía pagana antigua*. Sociedad de San Pablo.

Rohde, E. (2012). *Psique la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Fondo de Cultura Económica.

Entre el ideal y la indiferencia: una relectura kantiana de la realidad educativa

Between the Ideal and Indifference: A Kantian Reinterpretation of Educational Reality

Canteros, Lourdes Camila¹
ISFD José Manuel Estrada
Corrientes, Argentina
camila@iestrada.edu.ar

Aguirre, Leandro Ezequiel²
ISFD José Manuel Estrada
Corrientes, Argentina
leandroaguirre@iestrada.edu.ar

Resumen

En este trabajo se propone reflexionar sobre la realidad educativa actual desde una mirada kantiana, poniendo en tensión el ideal de la educación con la indiferencia que hoy atraviesa las aulas. Se parte de reconocer una crisis marcada por la apatía, la pérdida del deseo de aprender y la dependencia tecnológica que genera una pérdida del sentido educativo. En este aspecto, la educación parece haber quedado reducida a lo inmediato, alejándose de su verdadero propósito: formar personas con pensamiento propio y capacidad crítica.

Desde este panorama, se destaca el rol del docente como figura central para recuperar el valor de la educación. A pesar de las dificultades y del contexto poco motivador, es quien puede volver a despertar el deseo de aprender y dar

¹ Profesora de Educación Superior en Ciencias de la Educación. Especialista Superior en Enseñanza en Entornos Virtuales. Diplomada en Gestión de la Calidad Educativa Institucional. Estudiante del Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía

² Profesor de Educación Superior en Ciencias de la Educación. Especialista Superior en Enseñanza en Entornos Virtuales. Diplomado en Gestión de la Calidad Educativa Institucional. Actualmente cursa el Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía.

sentido a la enseñanza. Educar, en este sentido, sigue siendo una tarea necesaria para transformar la realidad, incluso cuando parezca que todo juega en contra.

Abstract

This paper proposes a reflection on the current educational reality from a Kantian perspective, highlighting the tension between the ideal of education and the indifference that pervades classrooms today. It begins by recognizing a crisis marked by apathy, the loss of the desire to learn, and technological dependence, which has led to a loss of educational meaning. In this sense, education seems to have been reduced to immediacy, moving away from its true purpose: to form individuals with independent thinking and critical capacity.

From this perspective, the teacher's role stands out as central to recovering the value of education. Despite the difficulties and a discouraging context, it is the teacher who can reignite the desire to learn and restore meaning to teaching. Educating, in this sense, remains a necessary task to transform reality, even when everything seems to work against it.

Palabras clave

Educación. Indiferencia. Crisis educativa. Kant. Sentido educativo.

Introducción

En este artículo se propone realizar una reflexión sobre la realidad educativa actual tomando como puntapié inicial el pensamiento kantiano, pero haciendo una relectura del mismo. La intención es repensar el sentido de lo educativo en un contexto donde, cada vez con más fuerza, predomina la indiferencia, la superficialidad y la pérdida del deseo de aprender. Desde esta perspectiva, se busca establecer un diálogo entre las ideas de Kant y las problemáticas contemporáneas que atraviesan tanto a docentes como a estudiantes, en una sociedad dominada por la inmediatez y la dependencia tecnológica.

Por eso, en primer lugar, se aborda la situación actual de la educación, marcada por una creciente apatía hacia el conocimiento y por una cultura que prioriza lo rápido y lo fácil antes que el esfuerzo y la reflexión. En segundo lugar, se analiza el papel del docente como figura central que, a pesar de las dificultades, continúa sosteniendo el sentido de la enseñanza y la posibilidad del cambio. Finalmente, se contrasta el pensamiento kantiano para comprender que la educación no puede reducirse a la instrucción ni a la repetición de contenidos, sino que debe apuntar al desarrollo de la autonomía y del pensamiento propio. En ese recorrido, se busca mostrar que, aunque el panorama actual resulte complejo, todavía existen razones para seguir creyendo en la educación como una práctica que puede transformar la realidad.

Entre la apatía y la pérdida del sentido educativo

Vivimos en una época en que la educación parece haber perdido su sentido inicial. Hoy asisten a clases alumnos que no sienten el deseo de aprender; jóvenes que prefieren lo inmediato, lo superficial, lo que entretiene antes que lo que exige pensar.

Detrás de este fenómeno hay algo más que una simple apatía. Se trata, en realidad, de una crisis cultural que padecemos en la actualidad, donde ya no se valora el saber o la reflexión, cuestiones tan buscadas en el discurso educativo, pero que pocas veces se llevan a la práctica o, en el peor de los casos, ya ni siquiera se intenta. En este sentido, las nuevas tecnologías (que sin duda son una buena herramienta educativa) terminan siendo un detonante en el rechazo a lo intelectual. Esto tiene ya su origen en la dependencia a los celulares, el consumo excesivo de redes sociales y se terminó por agravar con el mal uso de la inteligencia artificial; todo esto, hace que el saber se vuelva fugaz, reemplazable, descartable y refuerzan la idea que lo que no genera placer o respuesta inmediata se desecha.

De este modo, el libro, la lectura profunda, el pensamiento argumentativo, se sienten como cargas en las aulas. Lo anterior queda en evidencia, por ejemplo, cuando un docente propone leer dos páginas, y ya parece demasiado; es así que, si antes no se leía por gusto, ahora ya ni se lee por obligación. Ese

rechazo hacia el esfuerzo demuestra la «pérdida del sentido del conocimiento», ya no se encuentra nada que valga la pena en la posibilidad de aprender; en consecuencia, aparecen preguntas tales como: «¿Para qué voy a estudiar si ya está todo en internet?», «Si la IA me resuelve todo, ¿Por qué me voy a esforzar?».

En este punto, Kant, creía que educar era la tarea más elevada del ser humano, porque para él, la educación no solo transmite saberes, sino que forma a la humanidad. Y es justamente esa distancia entre el «ideal» y la «indiferencia» actual lo que hoy nos obliga a repensar qué estamos haciendo con la educación.

“Es maravilloso imaginarse que la naturaleza humana se ha de desarrollar por la educación cada vez mejor (...) Esto nos abre la perspectiva hacia un futuro género humano más feliz.” (Kant, 2009, p. 32) ¿Cuán lejos queda este pensamiento kantiano al observar la realidad de hoy? En un momento se pensó que la formación humana sería más perfecta cuando todos tengan acceso a la información; problema en la actualidad ya resuelto por las TICs, que posibilitan tener al alcance de nuestras manos una infinidad recursos disponibles, incluso muchos de ellos de manera gratuita. Ese crecimiento que parecía conducir al humano a la cúspide de su desarrollo, a veces da la sensación de que lo hace retroceder.

El docente como figura de resistencia

Ante este panorama, surge una pregunta inevitable: ¿Estamos educando o simplemente preparando a los alumnos para sobrevivir en el sistema? En ocasiones, pareciera que hasta el propio docente pierde su confianza y el sentido de su valor, porque se ve desplazado y superado por la situación actual; lo cual lo lleva a ser seducido por los mismos mecanismos que premian la inmediatez y la superficialidad. Lo anterior, deja en evidencia, que se da la espalda a los pilares que sustentan al fenómeno educativo y a la profesionalidad propia de su ser docente. Al respecto, Kant (2009) afirmaba que:

La educación es un arte cuya ejecución tiene que ser perfeccionada por muchas generaciones. Cada generación, dotada de los conocimientos de la precedente, puede cada vez más poner en efecto una educación que

desarrolle proporcional y adecuadamente todas las aptitudes naturales del hombre, y lleve así a todo el género humano a su destino. (p. 35)

Siguiendo la misma línea, se puede decir que poco se puede esperar de la educación en un futuro si se sigue por este camino, donde cada uno cumple su rol de manera mecánica y distorsionada: alumnos estudiando para aprobar y docentes tratando de competir contra la realidad actual que lo rodea. En este contexto, aparecen prácticas carentes de sentido que se vuelven cotidianas y se normalizan en acciones que ponen en peligro el porvenir de futuras generaciones.

En sus tiempos, Kant ya decía que, “La buena educación es justamente aquello de donde proviene todo el bien que hay en el mundo. Los gérmenes que se encuentran en el hombre tienen que ser desarrollados más y más” (p. 38). En este aspecto, cabe plantearse el siguiente interrogante: ¿Cómo sostener ese ideal en medio de un sistema que avanza con una lógica que muchas veces contradice la esencia de la educación?

La respuesta pareciera difícil de responder, pero aquí es nuevamente donde la figura del docente se vuelve importante y aparece como una resistencia que soporta lo que se le presenta e intenta revertirlo; porque pese a las dificultades que padece, como la falta de deseo de aprender de los alumnos (que en ocasiones pone a prueba su paciencia y profesión) y la propia decadencia de sus esfuerzos (porque da la sensación que ya nada alcanza), no puede renunciar a su papel.

De esta manera, aunque el educador parezca estar solo frente a un aula indiferente, sigue siendo el punto de apoyo sobre el cual se sostiene toda posibilidad de cambio.

La búsqueda del sentido en medio de la crisis educativa

Si la realidad educativa parece cada vez empeorar, si el docente por más que intente, en la mayoría de las veces es superado: ¿Qué se puede hacer para mejorar o cambiar? Kant (2009) ya decía, "De ahí que la educación sea el problema más grande y más difícil que se pueda plantear al hombre. Pues la inteligencia depende de la educación, y la educación depende a su vez de la

inteligencia." (p. 35). Ciertamente es que eso siempre va a ser así, que la educación al ser un fenómeno tan complejo, permanentemente va a estar afectada por controversias y desafíos; pero en este punto, lo que está en juego es algo más profundo: el sentido y el fin último de lo educativo.

Se debe intentar avanzar y mejorar, aún en una sociedad que cada vez cree menos en el sentido del conocimiento o en lo intelectual. Para esto, se tiene que partir por la base fundamental que ya planteaba Kant (2009), hay que despertar a todos y demostrar la importancia de la educación, no sólo como una herramienta de instrucción que mejora conductas (como en ocasiones fue reducida hasta por el mismo Kant), sino como una herramienta de la vida en general, que expande el panorama, que te da libertad en el sentido de la independencia y autonomía.

Quizás si se parte por demostrar esto, se pueda contagiar a todos y abrir muchos ojos; y es allí, donde el docente puede revertir su rol, posicionándose como el que resiste, pero, además cómo aquél que busca contagiar el deseo de aprender. Partiendo por reconocer las acciones rutinarias, que van desde la actitud del docente hasta las prácticas cotidianas que realiza en el aula, hechos que obstaculizan no sólo el sentido profesional de labor, sino que también empujan a los alumnos a mantenerse en lo superficial.

Si se habla de la figura del docente, también es necesario remarcar que los educadores, casi siempre se ven desamparados por el sistema educativo, porque en reiteradas ocasiones ejecutan acciones que maquillan la importancia de la educación, ya que en discursos parecen la solución de todo, pero en la práctica se disuelven de manera temprana. Si se recurre a un ejemplo extremo, se puede notar el hecho de tener en la actualidad la educación obligatoria (cosa que en el tiempo de Kant no había), podría decirse que es un avance; pero aun así no lo es todo. Porque la educación se hizo obligatoria, pero el deseo de aprender sigue siendo voluntario, y ahí está la diferencia. En ese aspecto se encuentra el desafío, porque no se puede obligar a aprender a alguien que no quiere hacerlo, a alguien que le da igual el hecho de mejorar sus capacidades de pensamiento superior.

Lo que sí se puede hacer es mostrar el camino y demostrar que la educación va más allá de pedir a una IA respuestas generadas por algoritmos, va más allá de la memorización mecánica y superficial, o de aprobar para cumplir. En este sentido, educar no debería reducirse a repetir contenidos ni a seguir indicaciones, sino a formar sujetos capaces de pensar, de analizar y de actuar con criterio. Tal vez ahí esté la clave: volver a darle sentido al acto de enseñar y aprender, aun cuando todo parezca ir en contra. Porque mientras haya docentes que sigan creyendo en el valor de la educación, todavía habrá razones para creer que ésta, puede cambiarlo todo, aunque sea desde lo más pequeño.

Conclusión

A modo de corolario, se puede decir, que la educación sigue siendo el mayor desafío del ser humano, porque en ella se juega no solo la transmisión del conocimiento, sino también la formación de una manera de estar en el mundo. Hoy más que nunca, la tarea del docente se encuentra atravesada por tensiones entre la apatía, la inmediatez y la pérdida de sentido. Sin embargo, en ese contexto, su rol no pierde valor; al contrario, se vuelve aún más necesario. Educar implica sostener la convicción de que, a pesar de todo, el pensamiento crítico y el deseo de aprender pueden volver a tener un lugar en las aulas.

Más allá de las dificultades del presente, el desafío continúa siendo creer que la educación puede seguir presentándose como una práctica capaz de mejorar al individuo y, con ello, a la sociedad. Tal vez no se trate de alcanzar un ideal perfecto, sino de no rendirse ante la indiferencia y seguir intentando, desde cada aula, que algo cambie.

Referencia

Kant, I. (2009). *Sobre pedagogía* (O. Caeiro, Trad.). Editorial Universidad Nacional de Córdoba; Encuentro Grupo Editor. (pp. 25-49)

Esfuerzos por dinamizar en la Ciencia de la lógica de Hegel*

Efforts to Dynamize in Hegel's Science of Logic

Gómez, Martín¹

Instituto Superior Josefina Contte

Corrientes, Argentina

nousavons@gmail.com

Resumen

En este trabajo se propone reflexionar sobre la realidad educativa actual desde una mirada kantiana, poniendo en tensión el ideal de la educación con la indiferencia que hoy atraviesa las aulas. Se parte de reconocer una crisis marcada por la apatía, la pérdida del deseo de aprender y la dependencia tecnológica que genera una pérdida del sentido educativo. En este aspecto, la educación parece haber quedado reducida a lo inmediato, alejándose de su verdadero propósito: formar personas con pensamiento propio y capacidad crítica.

Desde este panorama, se destaca el rol del docente como figura central para recuperar el valor de la educación. A pesar de las dificultades y del contexto poco motivador, es quien puede volver a despertar el deseo de aprender y dar sentido a la enseñanza. Educar, en este sentido, sigue siendo una tarea necesaria para transformar la realidad, incluso cuando parezca que todo juega en contra.

* Este escrito está vinculado con mi participación en el curso Comentario de la Ciencia de la Lógica de Hegel, dictado por el profesor Carlos Pérez Soto.

¹ Programador Universitario (UNNE), Profesor de francés (Instituto Superior Josefina Contte) Magíster Contactos de lenguas y culturas y políticas lingüísticas (Rouen, Francia), Especialista en Psicoanálisis y prácticas socio-educativas (FLACSO).

Abstract

In the Science of Logic, Hegel presents a realm of forms that would allow for thinking objectivity beyond certain mental habits that in the history of thought have tended towards abstraction and mechanistic metaphorization. The opposite operates in The Logic, as Hegel proposes to account for the functioning of the categories that allow us to comprehend objectivity as being in itself its own cause and origin. In parallel, the conceptual wealth that both the philosophy of nature and physical science have accumulated since ancient times, and which are related to the categories of The Logic, is suggestive. In Hegel, the interest in exploring the dynamism of the functioning of objectivity is evident, and through this, offering other tools of comprehension that recover the dynamic beyond the mechanical and exteriority.

Palabras clave

Hegel. Ciencia de la Lógica. Dinamicidad. lógica ontológica.
Mecanicismo.

Introducción

En su Ciencia de la Lógica Hegel nos presenta un ámbito de formas – “Reino de las sombras”, nos anticipa– que permitirían pensar la objetividad más allá de ciertos hábitos mentales que en la historia del pensamiento han tendido a la abstracción y a la metaforización mecanicista en alto grado de determinación. El resultado de esta determinación es opuesto al espíritu de lo que opera en La Lógica, ya que lo que se propone Hegel es dar cuenta del funcionar de las categorías que permiten comprender la objetividad como siendo en sí su propia causa y origen. En este despliegue del pensamiento lógico serán repensadas no sólo las categorías clásicas de la filosofía, sino que además se pondrán en tensión las mismas con nociones como exterioridad y temporalidad. A este respecto es sugerente el caudal conceptual que desde antaño tanto la filosofía de la naturaleza como la ciencia física han ido acumulando. La misma reflexión filosófica en Hegel tiene puntos de contacto innegables que van en un

sentido similar al de estas tradiciones del pensamiento. En el caso de Hegel, es patente el interés por explorar la dinamicidad del funcionar de la objetividad y a través de esto ofrecer otras herramientas de comprensión que recuperen lo dinámico más allá de las metáforas de lo mecánico.

Trataremos en este trabajo de ejemplificar algunos de estos cruces en los que Hegel en el propio devenir de su Lógica toca a objetos homologables a los de las disciplinas ya citadas –tiempo, espacio, materia, y movimiento entre otros, en un esfuerzo por dinamizar los mismos –fundando una lógica ontológica– y en neta oposición a la tradición filosófica formalista y a la concepción mecanicista del mundo.

El Reino de las sombras

La comprensión de lo real que aparece como fenómeno efectivo es el resultado de lo relacional puro y demanda un esfuerzo de comprensión el poder pensarlo por fuera de antecedentes no dinámicos que existirían forzosamente con anterioridad. La dinamicidad a la que refieren las categorías de la lógica son actividades en sí mismas que prescinden de lo ente, tal es así que por ejemplo el límite y la nada son pensados como actividades constituyentes que en su despliegue dinámico dan como resultado lo que consideramos como entidad quieta: el ser. Pero a la vez, las categorías presentes en la Lógica del Ser, primer libro de la CdL, son categorías provisorias que en su desarrollo hacia el ser ya tienen la marca no solo de esta dinámica interna –que se desplegará en la Lógica de la esencia con más precisiones– sino también el signo de lo inacabado.

I.

El vocabulario moderno de la ciencia física demoró bastante tiempo en incorporar nociones como suceso, evento, transformación, etc. que pudiesen dar cuenta de lo que estaba sucediendo a nivel de las nuevas formas de pensar y entender sus propias categorías. Tal es así que lo que se venía transformando a la luz de las nuevas teorías tuvo que superar varias barreras relacionadas no sólo con las maneras de pensar lo nuevo, sino que además tuvo que luchar contra el peso de la tradición discursiva que sostenía dicha tradición. Las formas de pensar el tiempo, el espacio, el movimiento y la materia, además de sus

accidentes y avatares, se remontan a los albores del pensamiento. Una plétora de pensadores han hecho su aporte y dejado marcas que perduran hasta la actualidad. Un ejemplo muy claro de esta forma de inercia del pensamiento se puede corroborar cuando se consideran las dificultades en torno a la noción de tiempo. Una de las claves para entender esta dificultad reside en las características que se le asociaron al espacio newtoniano, su carácter de contenedor inmutable y cuya única relación con la materia que lo habita es la de mero contenedor. No se deja lugar para ninguna clase de interacción entre partes que no sea del orden de lo mecánico. Materia contra materia, espacio inerte y una idea de tiempo históricamente vaciada. Frente a este panorama estático de entes sólo cabe la comprensión mecanicista como relación. A este respecto, en el modo de pensamiento especulativo que se despliega en la CdL, es constatable de inmediato que la dimensión temporal es intrínseca a toda dinámica que pueda pensarse en tanto actividad, ya que las mismas ontológicamente dependen de esta dimensión que se consume en sí misma en su pura realización. El tiempo también es una actividad que en su devenir ontológico no es ajeno a los demás procesos y a la efectividad ontológica como un todo. En este sentido, su mera exclusión o su marginalidad en tanto concepto habla a las claras de la imposibilidad de pensar lo dinámico en materia de ontología, ya que sin esta dimensión lo ente sólo puede devenir a partir de causas externas –jamás internas de autogeneración–. Esta externalidad es en buena medida la que posibilita la descripción mecánica del mundo. Una cita de la Doctrina del Ser, libro primero de la CdL nos permite una aproximación a la noción de devenir respecto del *ser* y la *nada* en tanto momentos:

En cuanto que ser y nada se dan en un solo [elemento], están diferenciados entonces en él; pero lo están de modo tal que cada uno es al mismo tiempo, dentro de su diferencialidad, unidad con el otro. El devenir contiene por tanto dos unidades tales: cada una es unidad del ser y de la nada; pero una es el ser como referencia a la nada; la otra, la nada como referencia al ser; dentro de estas unidades, ambas determinaciones son de valor desigual. (Hegel, 2011, p. 239)

Previamente Hegel advierte que tanto ser como nada son evanescentes en su unidad que es el devenir y por lo tanto son no entes, o sea, momentos. Nos aclara que para la representación ambos términos serían autónomos y separados en tanto tales. Esta advertencia es fundamental para comprender qué aspectos de la representación son funcionales a lo que Hegel denomina el Entendimiento. Este último representa justamente lo estático del pensamiento que compartimenta de manera formal lo ente y lo fija en representaciones externas incompatibles con el pensamiento dialéctico. Debemos advertir, sin embargo, que a la altura de esta cita en el la doctrina del ser se trata apenas de un funcionar en la esfera del ser que, respecto de la Doctrina de la esencia, aún adolece de falta de dinamicidad. El ser, ontológicamente considerado, goza de cierta estabilidad y si bien es lo que está enfrentado a la esencia desde las primeras páginas del libro, ya guarda en sí el movimiento que más adelante se presenta a través de las esencialidades, “corazón” del movimiento de la esencia.

Consideremos ahora una cita referida al límite en la Doctrina del ser:

El límite es, como no ser, el cesar de algo. Pero, en cuanto que es esencialmente el cesar de otro, el algo es entonces, al mismo tiempo, por medio de su límite. (...) El límite no es pues diferente del algo; este no ser es más bien su fundamento, que hace de él lo que él es; el límite constituye su ser, o sea: su ser no sobrepasa su ser otro, su negación. El límite es determinado. (Hegel, 2011, p. 250)

A esta altura de la doctrina del Ser es cuestión del límite que como actividad constituyente determina lo que el algo es. Actividad ontológica negativa que introduce la categoría fundamento de la doctrina de la esencia: el no ser del algo que es el límite, es el fundamento (Grund) de ese algo que es.

El desarrollo pormenorizado de esta cita nos llevaría muy lejos en la trama de CdL. Podemos consignar, sin embargo, algunos hitos importantes. La recursividad en la definición de cada categoría verbigracia: algo, límite, ser, nada, devenir, estar, implica avances y retrocesos por estos movimientos de la objetividad y la explicitación de su funcionar como se puede apreciar en las citas anteriores. Si bien las categorías se implican entre sí no responden a un disponer

tautológico. Por el contrario, el edificio lógico reposa en el valor ontológico de estas actividades que estructuran la objetividad en tanto funcionar que en sí mismo genera el ser de lo existente y efectivo.

La iteración antes mencionada tiene un impacto global en la obra y respecto de lo que considera en tanto objetividad. Cada detalle implicado en una nueva categoría extrae del ámbito de la abstracción y da cuenta del funcionar de una totalidad en ciernes. El alcance de este escrito busca sugerir este proceder y evocar así sus efectos.

II.

Por otro lado, y volviendo al ámbito de las ciencias físicas y, por consiguiente, a la anterior filosofía de la naturaleza, nos interesa señalar que el grado de interacción conceptual entre sus objetos carece de una explicación ontológica y filosófica de la envergadura que encontramos en la lógica ontológica de Hegel. Como ha sido señalado en innumerables ocasiones, muchas de las definiciones y principios de estas operan de manera tautológica, ya que en muchos aspectos la explicación mecánica sigue siendo de utilidad en los ámbitos de aplicación necesarios. Se puede seguir concibiendo la materia y el movimiento respecto del espacio y el tiempo de manera macroscópica sin entrar en conflicto con los desarrollos de las disciplinas asociadas con la técnica. A pesar de esto, los avances de la física durante los últimos decenios tienen más que ver con categorías más sutiles como: suceso, transformación, cambio etc., las cuales contrastan con las formas tradicionales estáticas y compartimentadas. Consideremos esta cita del libro: *El impacto filosófico de la física contemporánea* de Čapek Milič:

(...) la fusión de masa y energía obscurecía la distinción entre cuerpos materiales y su espacio circundante, pues la masa total de cualquier agregado material no es una simple suma aritmética de sus componentes corpusculares, sino que depende también de la masa contenida en la ligadura energética que los une. (Čapek, 1965, p. 387)

Se trata aquí de interacciones entre masa y energía, cuerpos y espacio. El autor deja entrever que lo que falta ser considerado -la ligadura energética-

es lo que fuerza una comprensión abstracta de los componentes-parte. No existía en la visión clásica nada del orden de un funcionar constante -la dimensión energética- y mucho menos un grado de interacción con lo que se especifica unas líneas más abajo, según (Čapek, 1965): "(...) no tenemos derecho a utilizar ni siquiera la expresión «materia en el espacio» cuando la materia se disuelve en una irregularidad local del espacio o, más correctamente, del tiempo-espacio." (p. 387)

El aspecto dinámico que introduce el pensar relativista en la física contemporánea permite pensar de manera no yuxtapuesta lo que sucede a distintas escalas. Al contrario, la disolución mentada de la materia en el tiempo-espacio es una manera relacional de concebir las distintas dinámicas. El funcionar del límite considerado a la manera hegeliana se asemeja bastante a las interacciones que describen la relación masa-energía: lo constituyente es justamente la relación de ambos aspectos (fusión). En lo que algo es se trata del funcionar de esta interacción de elementos como límite; su fundamento es lo que hace de él lo que es, nos explica Hegel, y no algo externo. En este punto se hace evidente una de las formas de captar lo que sucede en gran parte de la CdL: las relaciones constituyen a los términos, y no al revés. En otras palabras, lo que hace al ente en su estatus precario tiene que ver con las relaciones que le dan origen, las cuales son su fundamento. Lo que se disuelve en la segunda cita de Čapek es el correlato de lo evanescente de ambas nociones: tiempo-espacio en tanto dinámicos. Hegel también utiliza esta metáfora química para dar cuenta de la inestabilidad de un proceso, que, en tanto unidad, subsiste en su mero movimiento.

La dinamicidad en tanto actividad de lo dinámico aparece en el mundo de la física en el momento en que el edificio de la teoría clásica pre relativista se ve forzada a ceder su lugar a los nuevos conceptos. El principio de indeterminación, por un lado, deja en evidencia la inestabilidad que en la física han tenido los objetos denominados "partículas"; y por otro lado, da paso a nociones que incorporan la invariante temporal, como ser evento, proceso y transformación. A medida que se fueron teniendo en cuenta las implicaciones de la relatividad, el alcance ontológico de lo espacial decae, enfrentado a la necesidad de darle al

tiempo su valor en los procesos dinámicos que escapan a la lógica de lo meramente yuxtapuesto o lo carente de movilidad y perspectiva relativista.

Conclusión

En conclusión, si el tiempo-espacio relativista es considerado como tal es imposible no ver las implicancias del tiempo, dado que el contenido físico inherente al tiempo-espacio es en alguna medida efecto de ambas coordenadas. El lugar relegado del tiempo y la imposibilidad de pensar lo dinámico es un efecto más de una concepción mecanicista que sólo concibe lo temporal como siendo del orden de lo yuxtapuesto mecánicamente. A lo sumo, se concibió la dimensión temporal como una cuarta dimensión transversal, que a efectos representativos era sucedánea de una enésima y errónea representación espacial.

Frente a estas concepciones no podemos dejar de notar que lo que sucede en la CdL es un paradigma alternativo. La idea dinámica de Hegel no margina la dimensión temporal ni la aborda de manera ingenua. Al contrario, la misma noción de tiempo que es pensada como actividad negativa posee una índole relacional fundante, similar a la que citamos más arriba, refiriendo el rol del tiempo-espacio en la física contemporánea. El tiempo sería para Hegel la dimensión del despliegue de lo que es, el proceso iterativo-dialéctico como fundante, que en tanto elemento negativo condensa la temporalidad. La naturaleza procesual del tiempo para Hegel implica la actividad fundante, contraria a la estaticidad del tiempo que pensó la física clásica.

Referencias

- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica*. Abada Editores.
- Milič, Č. (1965). *El impacto filosófico de la física contemporánea*. Editorial Tecnos.
- Perez Soto, C. (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. Editorial Itaca.

**Verdad y realidad desde una mirada hermenéutica y de la complejidad
frente al sujeto de la educación***

**Truth and reality from a hermeneutic and complexity perspective in
relation to the educational subject**

Leiva Giardinieri, Sergio A.¹

Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

licsergioantonioleiva@gmail.com

Orué, Eduardo Rafael²

Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

eduardo.r.orue@gmail.com

Resumen

El trabajo aborda el problema de la verdad y la realidad en clave hermenéutica y del pensamiento complejo, dimensiones que constituyen condiciones en las que ciertas concepciones operan como lo verdadero. Para ello, dejando de lado las teorías naturalistas y de la correspondencia, se toma una posición hermenéutica del acontecimiento, para reflexionar sobre la problemática de aquello que funciona como lo verdadero, o la verdad.

De la filosofía hermenéutica se tomará la interpretación como un saber práctico, diferenciándolo de la hermenéutica superadora de malentendidos y dadora de sentido, siguiendo la idea de acontecimiento, que vuelve a encontrarse en la teoría de la Complejidad.

* Este texto es una producción del Área de Investigación del Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

¹ Licenciado y Profesor en Psicología. Docente de Epistemología, Profesorado de Educación Superior en Ciencias de la Educación, Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

² Profesor en Filosofía y Pedagogía. Docente de Epistemología y Metodología de la Ciencia, Profesorado de Educación Secundaria en Filosofía, Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

Ambos enfoques muestran vías de construcción de subjetividad, e implican coordenadas en lo epistemológico, ontológico y teleológico, para la reflexión y definición del sujeto de la educación en el Nivel Superior.

Abstract

This work addresses the problem of truth and reality from the standpoint of hermeneutics and complexity thinking, dimensions that constitute the conditions under which certain conceptions operate as the true. To this end, setting aside naturalistic and correspondence theories, a hermeneutic position on the event is adopted in order to reflect on the problem of what functions as truth, or the true.

From hermeneutic philosophy, interpretation will be considered as a practical form of knowledge, distinguished from hermeneutics understood merely as the resolution of misunderstandings or the attribution of meaning, following the notion of the event—a concept that also reappears within Complexity Theory.

Both approaches reveal paths for the construction of subjectivity and entail epistemological, ontological, and teleological coordinates that contribute to the reflection and definition of the educational subject at the Higher Education level.

Palabras clave

Verdad. Realidad. Hermenéutica. Complejidad. Subjetividad.

Verdad y Realidad desde la Perspectiva Hermenéutica

Se puede abordar la problemática planteando la siguiente pregunta: ¿cuál es la verdad a la que se accede a través de la experiencia hermenéutica? Este planteo supone dos condiciones que lo hacen posible, pasemos a ello.

En principio, tomando como referencia la concepción de verdad de los positivistas lógicos (Hempel, 1935/1997), la pregunta planteada supone un desplazamiento, distanciamiento, respecto de dicha concepción. Desplazamiento que permitirá concebir una idea que disuelva la diferencia entre sujeto cognoscente (espectador, receptor o productor) y objeto conocido,

prefijado, tras el cual se oculta un saber, demostrable a través de un método apropiado. Así, la idea de la Cosa no es distinta de su manifestación, por lo tanto, se disuelve la objetividad concreta como una otredad para un sujeto, eliminando la distancia –impuesta por la idea de método– entre la comprensión y lo comprendido. Luego, una diferenciación entre el conocimiento hermenéutico a partir de una experiencia y el mero vivenciar subjetivo que reactualiza un saber proposicional proveniente de una comunidad de sentido, que subjetivamente explica y comprende un objeto que se le presenta enigmático.

El planteo precedente, siguiendo el enfoque de Gadamer (Rossi, 2000), lleva a diferenciar la interpretación hermenéutica, por un lado, como *alegoría*, y por otro, como *interpelación*.

Como alegoría.

Remite a la tarea de la interpretación como actividad superadora de malentendidos, evacuando las lagunas de sentido, ya sea con explicaciones de un intérprete ligado al poder de un magisterio, ya sea con la comprensión de las intenciones del autor (de un discurso) o de las condiciones de manifestación (de un fenómeno). Ambas actividades, tomadas como un dispositivo técnico –metódico– para acceder interpretativamente a un sentido velado, mantienen la distancia entre sujeto y objeto, entre la comprensión como un metalenguaje y lo comprendido como un lenguaje objeto, estando la comprensión más cerca de un saber general que de una praxis particular. El riesgo de esta actividad es disparar al infinito las posibilidades del signo. Esta actividad de traducción de una lengua desconocida a otra conocida supone el riesgo de clausura de todo universo de signos exterior al intérprete, manteniendo por otro lado la reproducción de una tradición interpretativa, a partir de una anticipación lingüística frente a las cosas, en una autoreflexividad constructiva, donde el mundo de la obra queda desplazado por la intención del intérprete de confirmar su episteme. Así, una episteme general que opera una comprensión que es una continuidad de la tradición lingüística –siempre dentro del mismo horizonte interpretativo– más que una comprensión de las cosas mismas. Así, lo general se anticipa y ocupa el lugar de lo particular, desplazándolo.

Esta perspectiva de la verdad como construcción interpretativa de la alegoría y de la exégesis puede asociarse a la verdad lingüística y a la verdad como consenso intersubjetivo, sobre este punto volveré más adelante. La tarea del hermeneuta, ya sea explicativa o interpretativa, ya sea para producir una comprensión o para traducir la lengua del texto, suponen que el hermeneuta se enfrenta a una alteridad radical, la del lenguaje, frente a la cual construye una realidad. Sin embargo, plantear la existencia de una alteridad se contrapone con la idea gadameriana de una pertenencia recíproca, intrínseca, entre sujeto y objeto, pertenencia recíproca a partir de la cual se disuelve la distancia entre estas dos categorías.

Así, la experiencia hermenéutica no remite a un saber fundado metodológicamente como conocimiento demostrable o justificable, sino a una experiencia de interpelación por la cosa misma, de un acontecimiento desencadenado por el encuentro con el lenguaje (no como lenguaje estructural sino como lengua en un contexto enunciativo) donde se consume la mutua pertenencia entre sujeto y objeto.

Como interpelación.

Según refiere Fragasso (1996), Gadamer retoma la concepción de la hermenéutica no como interpretación para salvar malentendidos o despejar enigmas, sino como modo de la existencia, ya que la vida misma es interpretativa. Pero –si se disuelve la distancia sujeto-objeto, ¿cómo queda nuestra perspectiva frente (o con) las cosas? La verdad no se busca, ni se descubre, ni se construye, sino que es el efecto de una apropiación interpretativa, a partir del horizonte de sentido de la tradición lingüística, pero a través de una experiencia fundamental –mediatizada por el lenguaje– donde el intérprete resigna su saber general a fin de que el texto (el mundo de la obra) le diga algo, se despliegue ante él: no como un ballet en un escenario sino como un ejército que te atropella en el campo de batalla.

Esto distingue la experiencia hermenéutica de una reactualización alegorizaste y de un constructivismo lingüístico, siendo así la hermenéutica una interpelación en la cual no se conoce una verdad por la relación a un objeto, sino por un acaecimiento del ser en el ente, en la obra-cosa y en el intérprete, la

verdad como desocultamiento a partir de un acontecimiento que realiza un sentido, inconcluso, finito. En este acontecimiento, los significados no están dados por el territorio discursivo, por la comunidad intersubjetiva de sentido ni por la adecuación de la idea a la cosa. Los significados no subsisten por fuera del acontecimiento ya que son un efecto de él.

Así, la hermenéutica es un acontecimiento lingüístico, donde se traduce una lengua a otra, produciéndose un efecto de sentido, una comprensión que no se equivale a la mera traducción, sino una transformación.

La verdad como potencialidad de la realización de un sentido por la interpelación en el acontecimiento, lleva a una radicalidad lo no-dado de cualquier estatuto de verdad³. Según lo distingue Bertorello (2000), aquello que adquiere estatuto de verdad no remite al saber general del episteme, sino al saber práctico que coincide con la categoría aristotélica de la *phronesis*, ya que “la racionalidad hermenéutica tiene el estatuto de la razón práctica”, cobrando así el rasgo de ser ametódica, ya que surge de cada situación concreta, surgiendo el conocimiento del acontecimiento mismo, del obrar en el cual a partir de una experiencia se interpreta la tradición lingüística en la que se configura. Un saber práctico, político, más que un saber científico. La verdad que funciona más que la verdad que se demuestra. La hermenéutica no es una regla interpretativa (pues es ametódica) sino que es una praxis que constituye una conciencia de sí histórica (pues toda superación de malentendido en un saber estable ahistórico supone ya una pretensión de objetividad, inconciliable con el acontecimiento). No nos preocupa la comprensión discursiva de las cosas, sino la praxis de una mediación lingüística con las cosas.

Que la hermenéutica sea una praxis ametódica lleva a preguntarnos por su producto: aquello que funciona como lo verdadero, o la verdad. Esta verdad debe distinguirse de la verdad de la técnica y de la episteme. La técnica se puede poseer como saber práctico que no interpele al sujeto en su obrar. La episteme supone un saber general, con legítimas aspiraciones de objetividad o de consenso. La praxis interpretativa supone una aplicación de la tradición

³ A pesar de que la tradición como horizonte interpretativo cobra un lugar importante, pero en tanto noción más cercana al giro lingüístico.

lingüística en el obrar mismo. Esta Aplicación no puede confundirse con un método, pues no es un saber operativo a priori del acto interpretativo que oriente la acción interpretativa, sino que remite a un saber que surge de la práctica misma, una condición pragmática de la hermenéutica en tanto un saber práctico que particulariza una comprensión en el momento de la interpretación misma. Por lo tanto, el punto de mira del interprete (horizonte interpretativo, lingüístico, semántico, proposicional) está dado con anterioridad, pero la comprensión (y sus efectos de funcionar como lo verdadero) no se anticipa al acto de interpretar buscando en él su justificación, sino que dicha comprensión es el producto de dicho acto, su consecuencia, y como tal nunca apriorística, ahistórica ni permanente.

Esto liga a la verdad a una conciencia histórica efectuada cada vez por la experiencia interpretativa más que a una comprensión proveniente de la tradición o del consenso, ni mucho menos a los atributos estables de la naturaleza. Así, la hermenéutica es tomada como una “teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual”. La labor hermenéutica no es anticipación de sentido en lo particular desde lo general, sino aplicación de lo general en lo particular a través de la razón práctica que, por ser tal, no puede confundirse con un protocolo universal de interpretación. Dos ejemplos de esto serían la hermenéutica jurídica y teológica, como así también la interpretación en el ámbito de ciertos momentos de la clínica psicoanalítica lacaniana, que comparte las características aquí referidas a la filosofía hermenéutica, siendo por tal una clínica (la verdad y el saber ligadas al acontecimiento –aplicación hermenéutica–) y no una psicopatología (la verdad y el saber ligados a una episteme general –competencia técnica–).

Frente al problema de la universalidad de la verdad y de la objetividad de la realidad, de esta teoría se puede inferir lo siguiente: la verdad, aunque lingüística, no es producto que devenga de una comunidad de sentido, sino que se efectúa por una mediación lingüística, pero a partir del acontecimiento (ereignis) dándole el carácter de ametódica, sostenida por una conciencia histórica y por la singularidad de la experiencia. La realidad propia de este tipo de verdad no se configura por fuera de las cosas mismas. Lo cual no debe

tomarse como atributo estable de las cosas sino como efecto de la experiencia mediatizadora de la interpretación (la razón práctica por la aplicación en lo particular de la situación lo general de la tradición lingüística) en una situación dada. La realidad que vivo es el resultado de una experiencia hermenéutica fundamental, que por estar ligada al acontecimiento toma las características del dialogo: cambiante, impredecible, interpeladora.

Filosofía hermenéutica, giro lingüístico y acción comunicativa.

Si se toma el problema de la verdad en torno al Giro lingüístico (Scavino, 2000), nos lleva al pasaje del paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje. Si la conciencia es conciencia de algo, ese algo es un referente que, por su presencia, determina la unidad fenomenológica de una verdad que, para ser tal, se descubre o desoculta, suponiendo así para el referente –i.e. la verdad– una identidad. Sin embargo, esta lógica se mantiene para los juicios analíticos, mas no para los juicios sintéticos. En estos últimos, el referente de una proposición (conocimiento) no es un “algo” en su unicidad oculta, sino que es otra proposición. Lo cual nos pone en el paradigma del lenguaje, donde la verdad no es el desocultamiento de la identidad de la cosa (el acaecer del ser en el ente) sino la diferencia entre proposiciones y el efecto de sentido producida por esa metonimia, que instaure el sentido no por la referencia entre significado y objeto, no por el conjunto de proposiciones que desocultan el mismo referente, sino por la diferencia entre significantes en la cadena enunciativa del habla.

La verdad fenomenológica difiere de la verdad semántica: en la primera, distintos discursos remiten al mismo referente, a la “cosa misma” (a pesar de que el referente se escape al lenguaje proposicional, i.e. Dios), en la segunda, distintos discursos remiten a distintos referentes, porque el referente es otro discurso, otra verdad, otra realidad, otra Cosa. La verdad que se realiza en el acontecimiento es distinta a la verdad que se metaforiza en la significación. En esta situación: ¿cómo queda la posibilidad de un discurso verdadero sobre las cosas?, ¿mantiene su legitimidad la pregunta misma?, ¿en qué términos debe plantearse el problema del “conocimiento de lo verdadero” para que adquiera renovada legitimidad?

Si se toma el enfoque de las teorías intersubjetivistas de la verdad (Habermas, 1973/1997), nos acercan a la noción de realidad, ya que supone un consenso de significados compartidos por una comunidad, lo cual permite la creación de valores morales de tipo social. Esto supone cierta objetividad pues el problema de la verdad se resuelve por las distintas pretensiones de validez a la que aspiran distintos tipos de argumentación, según la posibilidad de consenso y de intercambio comunicativo en una comunidad. Señala Pérez Lindo (1998) que, el relativismo social del conocimiento mina las concepciones absolutistas y naturalistas de la verdad, pero corre el riesgo de desplazar las diferencias de fundamentos por un acuerdo en los enunciados (por ejemplo, la declaración de los Derechos Humanos). La racionalidad cognitivo-instrumental es sustituida por una racionalidad comunicativa, que remite a un actuar sin coacciones para generar consensos en un habla argumentativa, siendo la verdad una pretensión de este tipo, de una “pretensión transubjetiva” de validez que para cualquier observador tenga el mismo significado que para el sujeto agente.

A esta visión se puede confrontar las objeciones provenientes de otras teorías convencionalistas de la verdad, como ser la relación foucaultiana entre verdad y poder, donde el saber y la verdad en un recorte histórico-social está determinado por relaciones de dominación. Para Foucault, en la línea del estatuto de la verdad ligado a la discursividad en la cual se establece un régimen de verdad en circularidad con un sistema de poder, donde “cada sociedad tiene su régimen de verdad”, es decir los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, del modo como se sancionan unos y otros, los procedimientos valorizados para la obtención de la verdad, el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero.

Así, la verdad es una maquinaria social más que un atributo de las cosas, una relación de poder más que una relación de sentido. Y la realidad como consenso (que alberga la ilusión de suprimir la diferencia en un acto comunicativo en una comunidad ideal) es desplazada por una realidad fragmentada en las pertenencias sociales según la territorialización de las relaciones de dominación y control. Aquella realidad intersubjetiva que remite al concepto de consenso participativo, en términos de Verdad y Poder podría

pensarse como una realidad normalizadora, que remite al concepto de hegemonía como sutura de la diferencia.

Verdad y Epistemología de la Complejidad

Si tomamos la relación entre Complejidad y verdad (Ruiz Moreno, 2000), nos lleva a una epistemología de la complejidad que puede explorarse a partir de dos autores, Edgar Morin por el lado de la Filosofía e Illya Prigogine por el lado de la Física. Si a toda época corresponde un marco referencial que es orientador del pensamiento, se puede plantear que el pensamiento complejo responde a un reconocimiento de que asistimos no a una época de cambio, sino a un cambio de época

La problemática del conocimiento vista desde la perspectiva del pensamiento complejo lleva a cuestionar toda la metafísica del orden, toda la física clásica con su concepción de unas leyes de la naturaleza estables, deterministas y predecibles. Allí donde la verdad se ausenta o fracasa en su poder predictivo o explicativo, allí donde las evidencias muestran el límite de lo predecible, se abre la necesidad de un pensamiento complejo.

El pensamiento complejo que acepta la inestabilidad en el funcionamiento de los sistemas y de la phisys cuestiona la base de pensamiento determinista, que entra en crisis cuando los esfuerzos deductivistas no logran explicar la novedad del fenómeno. Incluir la idea de desorden, de aleatoriedad, de creación (entropía positiva y negativa) en el flujo de un sistema que tradicionalmente se consideraba estable, es cuestionar fuertemente el valor de la teoría como dogma, y de todo estatuto de verdad que permita sostener algún tipo de certeza o de absolutez, así como de un relativismo apriorístico sobre el acontecimiento.

El devenir y la relatividad no deviene de la continuidad de la tradición o de las contingencias socio-históricas, sino de la autopoiesis de un sistema abierto e indeterminado. En los sistemas abiertos (Prigogine, 1996/1997) acontecen bifurcaciones producto de estructuras disipativas y de catalizadores que les confieren importancia a dos aspectos constitutivos de la complejidad e incompatibles con un pensamiento determinista: la aleatoriedad y la inclusión del tiempo como variable interviniente. Las consecuencias de esto es que asistimos

a un fin de las certidumbres, de la posibilidad de una aplicación de lo general en lo particular porque lo particular es autopoietico, creativo, cambiante, y su devenir no es una reactualización de lo mismo sino una apertura a la posibilidad de la novedad, es decir, del acontecimiento.

Lo verdadero pierde todo carácter predictivo, anticipador, ordenador de las comprensiones y explicaciones del mundo, y se torna probabilístico. La reversibilidad de la naturaleza newtoniana se desplaza por una irreversibilidad que, luego del acontecimiento, ya no tiene vuelta atrás. Toda significación y todo debate sobre el problema de lo verdadero se piensa en términos de inestabilidad asociada con un caos indeterminista, donde no se debe equiparar caos a anarquía. En el ámbito de la física del no equilibrio y de la dinámica de los sistemas dinámicos inestables, se puede reflexionar acerca de un pensamiento de lo inestable, un pensamiento del no equilibrio, lo cual en términos del conocimiento lleva relativizar la riqueza de la episteme y del saber técnico. El saber técnico pierde vigencia porque el sistema cambia su funcionamiento a partir de una bifurcación, de un acontecimiento. La episteme pierde poder predictivo deductivista pues las leyes que rigen el funcionamiento del sistema no son estables. La verdad ya no cumple una función ordenadora, sino denunciante de la fragmentación.

Para Morin, según explica Ruiz Moreno (2000), el camino, el método, se hace y se construye de manera actitudinal en el mismo acto de conocer. El sujeto que desaparece en su discurso, oculto en dicha verdad lingüística, permanece en una torre de control que pretende ordenar una realidad previsible, sin exponerse él mismo a una experiencia del acontecimiento. No vale preguntarse por las condiciones de la comprensión, sino por el lugar que el sujeto ocupa en ella, por la forma en que dicha comprensión lo interpela. La verdad es un evento, no un atributo.

Relación entre la idea de realidad y los sistemas inestables.

Si se diferencia el sujeto de la verdad del sujeto del conocimiento, y a éste último se le atribuye la función de producir un registro ordenador y unificador constituyente de un yo que se reconoce a sí mismo (Lacan), se puede reflexionar

acerca de este “sujeto del conocimiento de la realidad” con ciertas características atribuidas a la realidad del contexto socio-cultural contemporáneo de occidente:

a) los desarrollos de las tecnologías de la comunicación producen un quiebre en las nociones de tiempo y espacio, que son constitutivas para una auto-comprensión estable del mundo, por lo cual las identidades ya no conforman tan fácilmente “comunidades de sentido”, b) La organización laboral del capitalismo tardío es un ejemplo de que los procedimientos del trabajador ya no pueden ser remitidos a la *Techné*. La creciente demanda de autogestión en los ámbitos laborales más variados puede indicar que los procedimientos y los saberes son cada vez más efímeros. La realidad en tanto un registro de una conciencia de las cosas que me permita ordenar el mundo en que vivo se torna incompatible con un mundo cambiante, mutante, en permanente devenir, c) Las nuevas sexualidades y las nuevas identidades humanas evidenciadas por el desarrollo de nuevos horizontes de sentido y de nuevas biotecnologías rompen con una tradición determinista respecto de lo natural de la condición humana. La comprensión de una realidad intersubjetivamente consensuada –que permita la convivencia entre los sujetos y entre los pueblos– ya no puede remitirse a condiciones naturales, tampoco a epistemes generales de comprensiones anticipatorias sobre la realidad. La realidad, como conciencia de sí y de las cosas, ordenadora y dadora de una ilusión de unidad, se ve interpelada por una realidad definida por el acontecimiento, propio de lo humano como sistema complejo alejado del equilibrio.

Colofón

Para finalizar, retomemos el planteo de Foucault (1977/1997) “El problema esencial para el intelectual... [es] saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. La cuestión política... no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología, es la verdad misma” (pp. 459-460). Por su parte, el vínculo educativo supone la relación entre el agente y el sujeto de la educación, sin embargo, la relación entre ellos no es directa, sino mediada por la relación de cada uno al conocimiento.

Entonces, si articulamos la noción de vínculo educativo con la cita del párrafo precedente, puede considerarse que el docente como intelectual, como profesional de la educación, incluye en su toma de decisiones no solamente las cuestiones instrumentales y reflexivas para decidir la enseñanza, sino también debe considerar, en su saber práctico, su relación con el conocimiento, es decir, los aspectos epistemológicos y ontológicos de la verdad y la realidad, en tanto constitutivos de una concepción del conocimiento y de la relación con el saber, a efectos de decir la teleología educativa, es decir, las finalidades formativas frente al sujeto de la educación.

Referencias

- Bertorello, A. (2000). El estatuto epistemológico de la racionalidad hermenéutica. En Perez Lindo, A. (Comp.). *Ensayos sobre la verdad*, (pp.9-20). Del Signo.
- Foucault, M. (1997) Verdad y poder. Diálogo con Michel Fontana. En Nicolás, J.A y Frápoli, M.J. (Eds.) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 445-460). (J. Varela y Álvarez-Uría, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1977).
- Fragasso, L. (1996). Gadamer, Hans-Georg. En Loizaga, P. (Ed.) *Diccionario de pensadores contemporáneos*, (2ª ed.). (pp. 152-157). Emecé.
- Habermas, J. (1997) Teorías de la verdad. En Nicolás, J.A. y Frápoli, M.J. (Eds.) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp.543-595) (M. Jiménez, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1973).
- Hempel, C. (1997) La teoría de la verdad en los positivistas lógicos. En Nicolás, J.A y Frápoli, M.J. (Eds.) *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 481-493). (J. Rodríguez Alcázar, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1935).
- Perez Lindo, A. (1998) (Comp.) *El problema de la verdad*, Biblos.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. (5ª ed.). (P. Jacomet, Trad.). Andres Bello (Obra original publicada en 1996).
- Rossi, M.J. (2000) Verdad y Hermenéutica en G.H. Gadamer. En Perez Lindo, A. (Comp.). *Ensayos sobre la verdad*, (pp.175-190). Ediciones del Signo.
- Ruiz Moreno, L. (2000). Complejidad y verdad. En Perez Lindo, A. (Comp.). *Ensayos sobre la verdad*, (pp.191-222). Ediciones del Signo.
- Scavino, D. (2000). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós.

Relectura filosófico-feminista en torno a las opresiones de las mujeres: raíces de la interseccionalidad*

Philosophical-feminist reinterpretation of women's oppression: roots of intersectionality

Moauero, Betania L.¹

Instituto Sup. de Formación Docente José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

betafine@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se pretende analizar las diversas situaciones que manifiestan opresión en las subjetividades subyugadas del Abya Yala y el sur global centrándonos en las raíces históricas de la interseccionalidad.

La misma como nacida de los movimientos y organizaciones de mujeres afroamericanas se considera como una perspectiva radical que obliga al miramiento de las exclusiones, tanto del feminismo blanco euronorcéntrico, como del sistema capitalista moderno colonial en nuestra tierra nativa.

Esas exclusiones que se encuentran imbricadas entre el sexo, la raza y la clase se evidencian más en algunos países que en otros, como ser, en México con las chicanas, en Bolivia con la comunidad Aymara y quechua y en Brasil con las mujeres amefricanas.

En este sentido, exponer que es, como nace y cuáles son los objetivos de la interseccionalidad es fundamental, sobre todo para poder revisar

* Este trabajo está relacionado con la tesis de maestría realizada en la Universidad Nacional de Quilmes. La misma, tiene por título "Relectura filosófico-feminista en torno a las opresiones de las mujeres en clave interseccional" y fue aprobada en agosto del presente año.

¹ Profesora y Licenciada en Filosofía, egresada de la Universidad Nacional del Nordeste en 2004, 2005 y 2017. Magister en Filosofía. egresada de la Universidad Nacional de Quilmes en 2025. Diplomada en ESI en el 2014 y Diplomada en Feminismos comunitarios, campesinos y populares del Abya Yala por el Inst. Rodolfo Kusch de la Universidad Nacional de Jujuy en 2023. Adscripción en la Universidad de la Cuenca del Plata en la cátedra "Fundamentos de Filosofía Ética y Deontología" en 2006. Ejerció en la docencia 20 años en el nivel Medio y 10 años en el nivel Superior. Posee múltiples cursos de posgrados realizados en diferentes Universidades. Actualmente trabaja en el Colegio Secundario "Dr. Eloy M. Ortega" y en el ISFD "José M. Estrada" como catedrática y como miembro del equipo de formación continua y desarrollo permanente.

apropiadamente las circunstancias que nos atraviesan en cuanto mujeres marginalizadas en nuestra región, desde la instauración de los sistemas de dominación hasta nuestros días.

Abstract

This paper aims to analyze the diverse situations that manifest oppression in the subjugated subjectivities of Abya Yala and the Global South, focusing on the historical roots of intersectionality. Born from the movements and organizations of African American women, intersectionality is considered a radical perspective that compels us to consider the exclusions of both white Euro-North-centric feminism and the modern colonial capitalist system in our native land.

These exclusions, intertwined with sex, race, and class, are more evident in some countries than in others, such as in Mexico with Chicanas, in Bolivia with the Aymara and quechua communities, and in Brazil with African American women.

In this sense, explaining what intersectionality is, how it originated, and what its objectives are is essential, especially to be able to properly review the circumstances we face as marginalized women in our region, from the establishment of systems of domination to the present day.

Palabras clave

Interseccionalidad. Opresiones. Euronorcéntrico. Subjetividades marginadas. Saberes situados.

Introducción

En este trabajo se pretende exponer y analizar un pequeño apartado de la tesis de maestría que lleva semejante título y que tiene como objetivo mostrar que el feminismo interseccional se encuentra en permanente diálogo con el legado de los feminismos negros, constituyendo una alternativa frente a los centramientos excluyentes de los feminismos blancos hegemónicos y liberales.

La metodología utilizada tuvo que ver con llevar adelante un análisis crítico, de producción conceptual y de reconstrucción histórica de diferentes opresiones de las mujeres de los márgenes de Latinoamérica. Esto se llevó a cabo mediante la utilización de las genealogías críticas de pensadoras de nuestro suelo nativo, principalmente nos hemos enfocado en la situación de las mujeres chicanas de México y de la discriminación racial estructural en Bolivia y en Brasil.

La pregunta o problemática a resolver tuvo que ver, precisamente, con el hecho de cuestionarnos, ante todo, si éramos iguales a aquellas mujeres blancas de clase privilegiada y de países del primer mundo y, en el caso de que no lo fuéramos, quienes y porque seríamos diferentes. Es decir, quienes son estas mujeres que se saben desiguales, cuáles son sus realidades sociales, económicas e históricas. A su vez, también surgió la posibilidad de plantearnos el hecho de si, la interseccionalidad podría representar una alternativa viable para exponer las diferentes opresiones de estas mujeres o si se reduciría a un paso obligado por las académicas, reduciéndolo a la utilización de un término vacío, desprendido o desconectado de la realidad social de las subalternas latinoamericanas.

Por esta razón, se propuso como hipótesis presentar a la interseccionalidad como una perspectiva maleable, en cuanto herramienta heurística y método eficaz y potente para exponer y visibilizar las imbricaciones que se dan entre el sexo, la raza y la clase en las mujeres negras y afrodescendientes, indias, pobres, urbanas, migrantes, con disidencias sexuales, con discapacidad, etc.

Para reafirmar la importancia que tiene la recuperación de nuestras propias epistemologías es que también se utilizó, en conjunto con las genealogías (Ciriza 2015, Espinoza Miñoso 2014), la utilización de la posición de las experiencias situadas de Donna Haraway y el modo de escritura alternativa de pensadoras chicanas como Gloria Anzaldúa y afrodescendientes como bell hooks, Audri Lourde, etc.

Claves para entender una diferenciación evidente

Como hemos mencionado, esta propuesta nace desde el hecho de sabernos y pensarnos como mujeres que no somos iguales a las blancoburguesas euronorcéntricas, en tanto que, resulta ser una idea taxativa y general que diluye y solapa las diferentes experiencias que se trazan desde las más remotas coordenadas de nuestra América².

Desde el punto de vista histórico y cultural nos diferenciamos de las mujeres blancas de Europa y Estados Unidos por nuestra idiosincrasia, nuestra tierra y nuestra gente ultrajada por la “conquista”. En esta historia se fue enhebrando una categoría basada en la invisibilización de la otredad, una/otra que no fue reconocida como mujer, ni como ciudadana, ni como persona.

En realidad, esta cuestión, de sabernos diferentes, surge a partir de la obtención del derecho al sufragio femenino obtenido en la mayor parte de los países europeos, producto del logro de las demandas de las feministas liberales entre las décadas de 1900 y 1940 del siglo pasado. Ahora, esta conquista no se dio solo en un plano civil y político, sino que también se dio como consecuencia del impacto causado por la obra *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, en cuanto que fue una gran influencia para los llamados feminismos de la segunda ola, en las que se discutían cuestiones relativas al patriarcado y a la naturalización de los roles de género, es decir, el de ser madres, esposas y amas de casa.

Frente a esto, el feminismo negro estadounidense comenzó a cuestionar que sus derechos no eran reconocidos como los de las blancas, que votaron por primera vez en 1920, mientras que estas recién en 1965. Dichos reclamos tenían que ver directamente con el hecho de que existían ciertas categorías que las excluía como mujeres. Básicamente, con sus denuncias se evidenció que los reclamos de las anteriores, al estar centrados en un solo eje de opresión, que es el género, produjo otras exclusiones, la de las mujeres racializadas, pobres,

² Aquí la utilización de América se refiere a lo que designa categóricamente el término, a la ubicación geográfica de la totalidad del continente, pero si nos referimos a las mujeres de centro y sur de América, diremos América latina, tal como corresponde a la denominación, pero podremos decir Abya Yala también en lugar de decir América pues, tal como lo asienta Alejandra Ciriza respecto de hacer genealogías feministas desde el Sur, “desde esa tierra que los europeos denominaron América, que devino en algún momento histórico “latina”, uno de cuyos nombres nativos alguna vez fuera Abya Yala” (Ciriza, 2015, p. 84).

disidentes sexualmente y pertenecientes a contextos geopolíticos inferiorizados (Mendoza, 2014; Lugones, 2014) como el contexto latinoamericano y del sur global (Gargallo, 2010; Parra, 2018).

En otros términos, con el avance de los derechos civiles y políticos de las mujeres, se evidenció que aquellas que constituían y provenían de nacionalidades diversas de países tercermundistas, “no existían”. Con lo cual no solo quedaron desdibujadas las mujeres afroamericanas, sino también las disidentes indias, pobres, chicanas y del sur global como mujeres pertenecientes a este tercer mundo. De este modo, podemos ver que, solo cuando se analiza estas circunstancias desde una perspectiva interseccional, se hacen evidentes las múltiples opresiones de sexo-raza-clase por las que no nos han tenido en cuenta.

Raíces de la interseccionalidad

La interseccionalidad es muchas cosas a la vez, pues, constituye una herramienta analítica-heurística y política, pero también es un método de interpretación de los saberes y experiencias situadas de los sujetos que se encuentran, en algún aspecto, oprimidos por el sistema social y político. De modo tal que, la interseccionalidad se comporta como una estrategia argumentativa que enlaza los cabos sueltos que el feminismo hegemónico los analizó por separado, puesto que interpretaba que una cosa es el género, otra la clase y otra la raza y que fue la razón por la que las mujeres blancoburguesas no repararon en la situación de las obreras y a su vez, estas dos no vieron la realidad de las mujeres subalternas.

A partir de esta perspectiva, de lo que se trata es, no de separar categóricamente la posición de los sujetos en la estructura social ni de indagar acerca de qué grupos son más opresores que otros, sino de asumir que las relaciones de poder son complejas de por sí y que se compenetran mutuamente. Es decir, por ejemplo, en la medida en que una persona de bajos recursos está desempleada, le afectará el hecho de ser una mujer de edad avanzada, lo que supondría que sería más difícil para ella encontrar trabajo y a su vez, si pertenece a alguna comunidad de pueblos originarios, si tiene alguna discapacidad o si

proviene del interior de una provincia del norte en la que, según el INDEC³: los problemas económicos y el desempleo son más altos, seguramente será más difícil salir adelante para ella, sobre todo si tiene hijos a su cargo.

En este ejemplo estamos viendo que la situación de las mujeres se va multiplicando cuantos más detalles se dan de su situación social, económica, familiar, etc. Por ello, ante lo multifacético y complejo que son las situaciones de cada una, es que consideramos a la perspectiva interseccional, en colaboración con el método de exposición de las realidades de las experiencias o saberes situados de Donna Haraway (1995) representan un recurso oportuno y válido para que las mujeres hablen en primera persona en sus escritos, es decir, que cuenten sus experiencias desde una voz propia.

Pero veamos un poco acerca de cómo surge esta perspectiva y por qué consideramos que las mujeres latinoamericanas nos diferenciamos de las blancas europeas y estadounidenses.

La interseccionalidad ha nacido mucho antes de las luchas de los diferentes tipos de feminismos descoloniales, incluso antes de la utilización formal, en cuanto denominación técnica, que unifica las opresiones de sexo-clase-raza. Podemos decir que ha tenido varias vertientes, por un lado, se encuentra ya entre las luchas por el reconocimiento civil a los negros en Estados Unidos y por otro, con el surgimiento de los movimientos del feminismo afro en el mismo país.

Con el fin de la esclavitud y con las luchas de las feministas abolicionistas, sufragistas y socialistas se ha evidenciado como las mujeres negras habían sido excluidas de esta prerrogativa. Este “olvido” llevó a la activista afroamericana Sojourner Truth (1797-1883) a formular su reconocido discurso *Ain't I a Woman* “¿Acaso no soy una mujer?” en la convención de los derechos de la mujer en 1852 en Akron Ohio. Allí cuestionó que las capacidades tanto físicas como intelectuales de las mujeres negras no son diferentes a la de los hombres (Parra, Busquier, 2022). Respecto de esto Lugones, asienta que el problema residía en

³ Los resultados del índice de pobreza según la región muestran que las provincias del noreste de nuestro país son las más pobres, entre las que están, Corriente, Formosa, el gran Resistencia y Posadas.
https://www.indec.gob.ar/uploads/informesdeprensa/eph_pobreza_03_2302A7EBAFE4.pdf

que las mujeres negras o indias no eran consideradas mujeres y tampoco personas.

En principio, para la historia impuesta universalmente, se consideraba como mujeres solo a las blancas, mientras que las excluidas eran vistas como bestias, “las mujeres hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser sin género” (Lugones, 2014, p. 69). De modo tal que, como lo señalan también bell hooks (2017) y Angela Davis (2005) las violaciones infringidas a las mujeres negras esclavas y a las indias fue naturalizado y avalado tanto por el poder del hombre blanco como por el sistema colonial vigente.

El sistema esclavista definía a las personas negras como bienes muebles, en tanto que las mujeres, no menos que los hombres, eran consideradas unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables, para los propietarios de esclavos ellas también podrían haber estado desprovistas de género. “la mujer esclava era, ante todo, una trabajadora a jornada completa para su propietario y, sólo incidentalmente, esposa, madre y ama de casa” (Davis, 2005, p. 13).

Esta caracterización de “sin género” es lo que representa en todos los órdenes del saber, según nuestro punto de vista, una negación efectiva del reconocimiento a las esclavas como personas y como mujeres, básicamente fueron consideradas como “no humanas” negándoles con ello la posibilidad de emparejarse con las blancas. La clave entonces es la deshumanización y con ello la auto sumisión de entenderse como lo dominado y subalterno, como lo otro frente a lo auténtico, a lo puro que pretendían representar los hombres y mujeres blancas.

Por otra parte, la interseccionalidad también emerge del seno de lo que fue considerado como antecedente del feminismo negro, la música del Blues Clásico Femenino, que integraba a mujeres afrodescendientes en las décadas del 20 en adelante en Estados Unidos. El mismo fue un espacio de encuentro y un modo de protesta de las estructuras sociales discriminatorias en ese país (Parra y Busquier, 2022).

La música fue un refugio ante tanta disidencia y barbarie que enfrentaban las mujeres y hombres siendo esclavos, pero también una forma de canalizar sin

violencia las circunstancias por las que pasaban, principalmente las mujeres que no solo eran violadas y ultrajadas, sino que, además eran consideradas como paridoras o proveedoras de nuevos esclavos para sus patrones.

Luego, ya en la década de los años '60 y '70 del siglo pasado surge la Colectiva del Río Combahee y feministas como la filósofa Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, June Jordan, Norma Alarcón, Chela Sandoval, etc. se manifestaron contra el feminismo blanco-burgués por los sesgos de raza y género de la categoría mujer empleada por este, y para ese entonces ya se habían definido con claridad los alcances de una perspectiva interseccional, aunque aún no era un término reconocido en el feminismo en general.

El objetivo de su lucha tuvo que ver con los linchamientos a los negros en la calle, las discriminaciones en el mundo laboral, el encarcelamiento injusto por su raza, las violaciones que no obtenían justicia y la invisibilización en el plano político por las que pasaban tanto hombres como mujeres.

En cuanto a esto, en la obra *El feminismo es para todo el mundo*, con prólogo realizado por Ochy Curiel, bell hooks da cuenta que el feminismo no se trata de una teoría exclusiva de las mujeres, sino que puede integrar a los hombres, también asienta que el pensamiento patriarcal no solo parte de estos, sino de las mismas mujeres que se enfrentan a sus pares ante la negativa de reconocerles sus derechos de forma igualitaria. Por ello sostiene que, "El feminismo es antisexismo. Un hombre que ha renunciado al privilegio masculino y que ha adoptado a la política feminista, es un valioso compañero de lucha; no supone de ninguna manera una amenaza para el feminismo" (bell hooks, 2017, p. 34).⁴

Sin embargo, continúa, las mujeres que se filtran entre los grupos feministas, simulando ser una de ellas y que se siguen guiando por el pensamiento patriarcal, teniendo conductas agresivas y nocivas con sus pares varones son la verdadera amenaza para el feminismo (bell hooks, 2017, p. 34).

⁴ La posición de bell hooks es válida, sin embargo, también es meritorio mencionar las circunstancias de persecución, odio, violación y misoginia que vivieron las mujeres negras lesbianas, tal como lo comenta e Audre Lorde (1984). En su obra *La hermana*, la extranjera aduciendo que, para las mujeres y hombres negros heterosexuales, las relaciones sexuales con blancas y entre mujeres negras era reprochable por considerarse traición a la raza.

Por ello la autora destaca la necesidad de revisar nuestros propios prejuicios sexistas, en tanto demonios internos, para poder enfrentar los externos, de otro modo, la lucha feminista no tendría sentido.

De esta manera, para ella uno de los dilemas más importantes que impedían la sororidad entre las mujeres blancas y negras se daba a partir de un enfrentamiento que surgía respecto del dualismo de la clase y la raza. No se trataba sólo de que las mujeres negras o chicanas u orientales, etc. fuesen de otra etnia, sino que, sí además eran pobres, la discriminación se manifestaba como una “moneda de dos caras”. El problema se perpetuaría hasta el tiempo en que las mujeres blancas pudieran comprender que las pobres, negras, chicanas, etc. son sus pares y que debían dejar de explotarlas en trabajos que ellas mismas no querían realizar (bell hooks, 2017, p. 34). Por ello es interesante rescatar lo que sostiene la autora en la siguiente cita.

Si la teoría feminista estadounidense no necesita explicar la diferencia que hay entre nosotras, ni de las resultantes diferencias en nuestra opresión, ¿entonces como explica el hecho de que las mujeres que os limpian las casas y cuidan de vuestros hijos mientras vosotras asistís a congresos sobre teoría feminista sean, en su mayoría, mujeres pobres y de color? ¿Qué teoría respalda el feminismo racista? (Audre Lorde, 1984, p. 38)

Consideremos que el pensamiento de estas autoras refleja la realidad que ellas vivían en décadas anteriores a esta. Pero retomando el hilo de cómo surgió la interseccionalidad y cómo se fue tejiendo la relación con la lucha del feminismo negro, debemos mencionar que, en la década del '70 también surgió la organización TWWA que buscaba exponer las opresiones que sufrían las mujeres del “tercer mundo” por la raza, el género y el imperialismo situada en California y New York. También existió un periódico denominado “Triple Jeopardy”, que estuvo vigente cinco años y en el que publicaban todos sus escritos y denuncias sobre el sexismo y el racismo (Parra y Busquier, 2022).

Respecto de esto se focalizaban en las “mujeres del tercer mundo” porque estas no solo se encontraban bajo circunstancias de discriminación racial

ubicándolas en un lugar opuesto al de las norteamericanas blancas, sino que también eran un foco fácil para la trata y la prostitución.

Luego, en 1989 el concepto de interseccionalidad se hace reconocido mediante una situación relacionada al mundo jurídico. La abogada afroamericana Kimberlé Crenshaw toma un caso referido a la opresión y explotación laboral que padecían las empleadas de la empresa General Motors. Y fue en este contexto en que utiliza el término interseccionalidad por primera vez para demostrar que las obreras negras eran racializadas y se encontraban vulnerables ante dichas situaciones que incluían su género, su raza y su clase social. De este modo, Crenshaw intentó crear una terminología aplicada a estos casos donde la discriminación es múltiple y se da por diferentes razones. La misma no había tenido la intención de crear una categoría que fuera usada dentro del feminismo como opresión general, sin embargo, a partir de ahí el mismo comenzó a ser usado por diversas intelectuales en razón de comprender y exponer las múltiples facetas de discriminación que sufren las mujeres afrodescendientes.

Fue así como la incorporación de la perspectiva interseccional abrió un abanico más frondoso para la manifestación de diferentes movimientos y activistas feministas en pos de una lucha en favor de las mujeres desplazadas de la sociedad, pero lo más importante es que, con las teorías interseccionales se permitió pensar en la necesidad de evocar otras formas en las que nos encontrábamos oprimidas, es decir, se puso en evidencia los diferentes focos de opresión que iban más allá de la cuestión del género, por eso en la tesis en cuestión nos enfocamos en analizar las circunstancias de opresión que ya nos afectan a nosotras, como mujeres latinoamericanas, con diversidad de influencias étnicas y como pertenecientes al sector más desplazado de la sociedad.

Conclusión

Finalmente, podemos decir que, mediante la perspectiva de la interseccionalidad y en colaboración con los aportes de los feminismos negros, chicanos, comunitarios, descoloniales, afrolatinos etc. más el activismo y el

aporte de la academia, en el que se encuentran todas estas autoras mencionadas y muchas más, que son filósofas, politólogas, historiadoras, sociólogas, etc. es que se pretende visibilizar como se imbrican las múltiples opresiones de quienes no tienen voz en la sociedad.

Aquellas problemáticas del género y la naturalización de los roles de madres, esposas y amas de casa, fue un dilema prioritario de las feministas blancas de mitad del siglo pasado, estas luchas nos permitieron obtener derechos civiles y políticos y enfrentar el sistema patriarcal, pero solaparon las circunstancias de aquellas mujeres que se encontraban atravesadas por su etnia, su clase social, su orientación sexual, sus afecciones de salud, la ubicuidad política, etc. Es decir, de estas que pertenecen hoy a sectores vulnerables de la sociedad, estas que son chicanas excluidas de la sociedad estadounidense, estas que son indias y pertenecen a las comunidades de nuestros pueblos originarios, estas que desde la conquista han sido un objeto de explotación laboral, violaciones y asesinatos, estas que han perdido a sus hijos y esposos en guerrillas, son hasta ahora abandonadas por el Estado y por su propio pueblo.

Por ello es importante no perder de vista el primer foco de opresión desde donde nació la interseccionalidad, que tiene que ver con los sesgos raciales, por esto para terminar dejamos una cita que representa la escritura rebelde de la pensadora chicana Gloria Anzaldúa.

Putas, prostitutas, la mujer que vendió a su pueblo a los españoles son epítetos que los chicanos sueltan con desprecio, (pero) yo no traicioné a mi gente, sino ellos a mí. Por mi color de piel me traicionaron. La mujer de piel oscura ha sido silenciada, amordazada, enjaulada, forzada a la servidumbre por medio del matrimonio, (violada) y apaleada durante trescientos años. Esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante (esos) trescientos años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por el español, por el anglo (y) por su propio pueblo. (2016, p. 64)

Referencias

- Anzaldúa, G. (1988). Hablar en lenguas: Una carta a lectoras tercermundistas. En C. Moraga & A. Castillo (Comps.), *Esta puente, mi espalda* (pp. 219–228). Ism Press.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands. La frontera: La nueva mestiza*. Capitán Swing.
- Audre, L. (1984). *La hermana extranjera*.
<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>
- Busquier, L. (2017). Los inicios de la interseccionalidad. Síntesis. Artículos basados en tesinas de grado. Universidad Nacional de Córdoba.
- Busquier, L., & Massó, M. (2018). El blues clásico femenino y la emancipación de las mujeres de color en Estados Unidos (1920'-1930'). *Revista Internacional sobre Subjetividad, Política y Arte. Aesthethika*, 14(1), 31–44.
- Ciriza, A. (2012). Genealogías feministas: Sobre mujeres, revoluciones e ilustración. Una mirada desde el sur. *Revista Estudios Feministas*, 20(3), 613–633.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38124755002>
- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: Encrucijadas y tensiones. *Millcayac*, 2(3), 83–104.
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/%20article/view/523>
- Combahee River Collective. (1988). Una declaración feminista negra. En C. Moraga & A. Castillo (Comps.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 172–184). ISM press.
- Crenshaw, K. W. (1991). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color.
<https://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle-cartografiando-los-margenes-1.pdf>
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista. Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Akal.

- Davis, A. (2017). La libertad es una batalla constante. Taxalaparta.
- De Beauvoir, S. (1949). El segundo sexo (A. Martorell, trad.). Gallimard.
<https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/El-segundo-sexo.pdf>
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Editorial Universidad de Cuca.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. Solar, 12(1), 141-171.
- Gargallo, F. (2010). Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Editorial Corte y Confección.
<http://francescagargallo.wordpress.com/>
- Grupo de Estudios para la liberación. (2010, 29 de mayo). Breve introducción al pensamiento descolonial. Andén Digital.
<https://andendigital.com.ar/2010/05/breve-introduccion-al-pensamiento-descolonial/>
- Haraway, D. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza. Ed. Cátedra. Universidad de Valencia.
- Hill Collins, P. (1988). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro & K. Stimpson (Comps.), ¿Qué son los estudios de las mujeres? Fondo de Cultura Económica.
- Hill Collins, P. (2016). La interseccionalidad. Morata.
- Hooks, B. (2004). Las otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras. Traficante de sueños. <https://revista.celei.cl/index.php/PREI/article/view/415>
- Hooks, B. (2017). El feminismo es para todo el mundo. Traficante de sueños.
- Lugones, M. (2014). Género y descolonialidad. Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. Ediciones del Signo.
- Lugones, M. (2022). Hacia una metodología de una descolonialidad. CLACSO.
- Mendoza, B. (2014a). Ensayos de crítica feminista en nuestra América. Herder.
- Mendoza, B. (2014b). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Espinosa Miñoso, Y. (Ed.), Tejiendo de otro modo, Feminismo, epistemología y a apuestas descoloniales del Abya Yala. Editorial Universidad de Cuca.

- Parra, F. (2021a). El feminismo será antirracial o no será. Joselito Bembé. Revista político cultural. Universidad Nacional De La Plata, (2), 37-43.
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12875/pr.12875.pd
- Parra, F., & Busquier, L. (2022). Retrospectivas de la interseccionalidad a partir de la resistencia desde los márgenes = Retrospectives of intersectionality as of the resistance from the margins. Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política, (1), 1-18.
<https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/issue/view/3853>
- Rivera Cusicanqui, S. (1984). Oprimidos pero no vencidos. Mirada salvaje.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Violencias (Re) encubiertas en Bolivia. Piedra Rota.
- Segato, R. (2003). Las estructuras elementales de la violencia. Prometeo.
- Sojourner, T. (2018). El discurso fundador del feminismo negro: ¿Acaso no soy una mujer? Bitácora Africana. CIDAF-UCM. <https://cidafucm.es/el-discurso-fundador-del-feminismo-negro-acaso-no-soy-una-mujer-de-sojourner-truth-por-afribuku>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. Debates feministas, (52).
- Viveros Vigoya, M. (2023). Interseccionalidad, giro decolonial y comunitario. CLACSO.

Comparación entre el concepto de autonomía en immanuel kant y la noción de libertad personal en la cosmovisión qom

Comparison between immanuel kant's concept of autonomy and the notion of personal freedom in the qom worldview

Ojeda, Brenda Flavia Araceli¹

Facultad de Humanidades – UNNE

Resistencia, Argentina

brendaflaviaaraceliujeda@gmail.com

Resumen

Nos encontramos ante un contexto sociopolítico en donde el término libertad es asociado de modo exclusivo al querer libre del individuo, ante esta opinión devenida en sentido común, el presente trabajo versará sobre el contraste y contraposición antropológica entre la noción de libertad personal presente en el pueblo indígena Qom, de la región chaqueña y la definición de autonomía en Immanuel Kant, filósofo de la modernidad.

Consideramos estas dos formas de pensamiento para reflexionar de qué manera aquella racionalidad moderna puede resultar un antecedente preliminar para comprender aquel sentido otorgado actualmente a un concepto vigente y transversal de la tradición filosófica. Asimismo, para evidenciar y explicitar la que se concibe en la cosmovisión indígena qom y con esto, poder ampliar y problematizar nuestros horizontes de sentidos alrededor del tema.

En este sentido, el trabajo se enmarca en disciplinas tales como la Filosofía Latinoamericana y la Filosofía Moderna. De este modo, se busca como objetivo principal exponer algunos lineamientos comparativos sobre el concepto de libertad entre la cosmovisión indígena y el filósofo moderno. Para el acercamiento de la concepción de libertad en la cosmovisión indígena, nos apoyaremos en entrevistas realizadas a miembros del pueblo Qom, para la cual

¹ Estudiante avanzada en el Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidad en la Universidad Nacional del Nordeste. Actualmente se desempeña como becaria de pregrado de la Secretaría General de Ciencia y Técnica (SGCyT).

se utilizó el método etnográfico. Por otra parte, para el abordaje en el caso de Immanuel Kant se utilizará el método analítico, lo que implica un examen detallado de los diversos elementos que conforman la noción de libertad.

Así pues, el trabajo cuenta con una introducción en donde se nombrará el tema y su relevancia. En un segundo momento, en el desarrollo, se expondrá la comparación sobre la concepción en el pueblo Qom e Immanuel Kant. Por último, se realizará un recorrido sintético de lo planteado y reflexiones respecto al tema.

Abstract

This paper examines the anthropological contrast between the notion of personal freedom within the Qom Indigenous people of the Chaco region and the concept of autonomy in Immanuel Kant, a philosopher of modernity. The aim is to reflect on how modern rationality may serve as a preliminary antecedent to the contemporary understanding of freedom as a transversal concept in philosophical tradition, while also making explicit the perspective of the Qom worldview. The study is framed within Latin American Philosophy and Modern Philosophy. To approach the Indigenous conception of freedom, ethnographic interviews with members of the Qom community were conducted, whereas Kant's perspective is addressed through theoretical and analytical methods. The main objective is to provide comparative insights into these two ways of understanding freedom, thereby broadening and problematizing current horizons of meaning regarding this concept.

Palabras clave

Cosmovisión Qom. Libertad personal. Immanuel Kant. Autonomía. Filosofía Latinoamericana y Filosofía Moderna.

Introducción

El presente trabajo tiene como tema contraste y contraposición antropológica entre la noción de *libertad personal* presente en el pueblo indígena Qom, de la región chaqueña y la definición de *autonomía* en Immanuel Kant, filósofo de la modernidad. Esta temática es abordada desde disciplinas que

incluyen a la Filosofía Latinoamericana, la Antropología Sociocultural y la Filosofía Moderna.

Nos interesa en esta oportunidad reflexionar de qué manera aquella racionalidad moderna puede resultar un antecedente preliminar para comprender aquel sentido otorgado actualmente a un concepto vigente y transversal de la tradición filosófica, como lo es la libertad. Asimismo, para evidenciar y explicitar la noción de libertad concebida en la cosmovisión indígena qom y con esto, ampliar y problematizar nuestros horizontes de sentidos alrededor del tema.

Dicho brevemente, en cuanto al antecedente sobre el tema, desde la antigüedad en la tradición filosófica predomina una oposición entre dos corrientes de pensamiento denominadas *determinismo* y *libertad*. El determinismo niega que la libertad sea una condición elemental del ser humano y que él mismo posea una capacidad electiva, dado que factores como las pasiones, según Spinoza, y el cuerpo y la voluntad de poder en el pensamiento nietzscheano, determinan al individuo. Por otro lado, la corriente que defiende la existencia esencial de la libertad en el ser humano incluye a autores como San Agustín, quien considera la libertad un regalo divino; René Descartes, quien sostiene que la libertad reside en el interior del individuo y es racional; Immanuel Kant –autor que trabajaremos más adelante– y Soren Kierkegaard –quien considera que somos libres en cuánto existe la posibilidad de elegir–, entre otros.

Como antecedente en la comunidad Qom y, en gran medida las investigaciones en torno a los pueblos indígenas como nativos preexistentes junto a sus expresiones culturales, se han desarrollado bajo una óptica histórica, antropológica e incluso literaria. Más precisamente, con el acontecimiento de la conquista colombina en América, la libertad es pensada en torno a la representación del indígena esclavo o libre/rebelde de la opresión colonizadora.

Desde el ámbito filosófico autores como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Aníbal Quijano, entre otros, problematizaron la racionalidad occidental europea contraponiéndola con el pensamiento indígena colocando a este como epicentro de la Filosofía Latinoamericana.

Dada la particularidad del concepto en la cosmovisión qom y la importancia que cobra en Immanuel Kant, para el abordaje de este tema se tiene como objetivo principal exponer algunos lineamientos comparativos sobre el concepto de libertad entre la cosmovisión indígena y el filósofo moderno. Asimismo, nos interrogamos: ¿por qué la noción de autonomía de Kant supone un antecedente para comprender de qué manera se entiende la concepción de libertad hoy? ¿por qué la noción de libertad personal resulta una crítica a la noción de libertad centrada en el individuo?

El trabajo cuenta con una introducción en donde se nombrará el tema y su relevancia. En un segundo momento, en el desarrollo, se expondrá la comparación sobre la concepción en el pueblo Qom e Immanuel Kant. Por último, se realizará un recorrido sintético de lo planteado y reflexiones respecto al tema.

Desarrollo

En esta primera parte, de acuerdo con lo enunciado en la introducción se intentará analizar y comprender por qué en este contexto sociopolítico el término libertad se asocia de modo exclusivo al querer libre del individuo. Para lo cual sostenemos que lo problemático de radicar la libertad en el individuo se encuentra en la conformación de una *opinión* devenida en sentido común e incluso en un degeneramiento de su concepción en el uso práctico o cotidiano. Por este motivo nos centraremos en el principio de *autonomía* planteada por Immanuel Kant en su obra: *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”* (2012) y en el texto: *Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad* (2020) del investigador Alejandro Vigo, en el cual se analiza la libertad según la crítica que realiza el filósofo Martín Heidegger.

Así pues, habiendo manifestado el motivo que impulsa este trabajo, a continuación, expondremos algunas consideraciones pertinentes sobre Immanuel Kant y su planteamiento en torno a la libertad.

Immanuel Kant, nació el 22 de abril de 1724 en Königsberg, Prusia (actualmente Rusia). Su preeminencia en el campo filosófico radica en haber demostrado, en su obra *Critica de la razón pura*, cómo el conocimiento empírico y el conocimiento racional operan en el sujeto al momento de conocer y formular

ideas sobre un objeto. La síntesis que lleva adelante Kant es relevante, ya que hasta ese momento aquellas dos formas de conocimiento se consideraban contrapuestas y bifurcadas en dos corrientes o posiciones de pensamiento conocidas como *racionalismo* y *empirismo*. Según su célebre *giro copernicano* el sujeto trascendental es quien -bajo condiciones de posibilidad- conoce al objeto y no es el objeto el que imprime y determina al sujeto; de este modo se destaca a lo largo de su pensamiento cierto énfasis hacia la capacidad -intelectiva- del sujeto.

De acuerdo con esto, Kant en su obra: *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”* (2012), aborda la cuestión de la libertad desde el plano ético, no sin antes depurarla de sus elementos empíricos para establecer una ciencia ética formal, con principios a priori, propio de un estudio en donde los fundamentos descansan sobre leyes universales y necesarias. La razón de esto radica en que, según Kant, el estudio sobre los actos morales está impregnado de una explicación antropológica, según lo *que es* el hombre, y es necesario reformular la moral según lo que *debe ser*, es decir, las acciones deben estar regidas por una máxima capaz de convertirse en ley universal, esto es, una norma válida para todos en cualquier circunstancia. La máxima es una regla por la cual actúa un sujeto, la ley es un principio o el mandato por el cual *debe* actuar todo ser racional, se prescribe en forma de un imperativo categórico e incondicionado, contrario a los imperativos hipotéticos y a la contingencia (Kant, 2012). En palabras del filósofo: “yo nunca debo proceder de otro modo salvo que pueda querer también ver convertida en ley universal a mi máxima” (Kant, 2012, p. 94). Ahora bien, como la moral está ligada al deber en este sistema ético no interesa el propósito y el motivo de la acción, sino el principio o la intención que la determina. Por tanto, los actos morales no son encauzados en la naturaleza humana, sino en lo que debería hacerse en función con la *buena voluntad* –sin motivaciones externas o inclinaciones–, fundamento de toda valoración o querer humano. En este sentido, la libertad es, dentro de una concepción ontológica determinista, ubicada en los postulados de la razón, el sujeto trascendental. Aquí, entra en juego el concepto de *autonomía*, en donde se resalta la capacidad del individuo de poder auto-legislarse.

Siguiendo a Alejandro Vigo (2020) el estudio de la libertad nos enfrenta a dos cuestiones: “la pregunta por la posibilidad de la libertad, dentro del mundo que se nos ofrece a través de la experiencia y la estructura ontológica del mundo” (p. 94). Desde las leyes de la física de Newton en general para la modernidad, salvo algunos filósofos, el mundo está determinado por una *causa*, esto es, que a determinados efectos le corresponden determinadas causas. Entonces: ¿Si el universo o naturaleza está determinado por un entramado causal cómo es posible concebir la libertad? Recordemos que el mundo fenoménico es aquello que aparece, el mundo de los hechos y lo cognoscible, condicionado por el espacio y tiempo. Ante este panorama Kant pretende *compatibilizar* el mundo causal con el sujeto transcendental, pues considera que, en la razón pura o en los postulados de ella, se encuentra la respuesta a la esencia del hombre.

Sin embargo, su esfuerzo demuestra, a la vista de Heidegger, que Kant se plegó a un supuesto ontológico determinista donde “la libertad se revela inevitablemente como un fenómeno *derivativo y fundado*, por cuanto toda posible vinculación causal con el ente intramundano presupone siempre ya la venida a la presencia de dicho ente, dentro del horizonte del mundo” (Vigo, 2020, p.101). Esto quiere decir que la libertad es un efecto dentro del entramado causal, se enmarca en una estructura preestablecida, lo que produce que sea una causa más dentro del mundo. Y de lo que se trata es de considerar a la libertad como posibilidad o apertura del ser, la libertad es lo que permite desocultar al ser, esto quiere decir que aquella es originaria y no un mero efecto, es la que posibilita la apertura con el mundo.

Por tanto, Heidegger advierte que en el problema de la libertad se encuentran dos cuestiones, por un lado, señala que la radicalización del concepto de libertad trae aparejada su cosificación y una cerrazón a lo intramundano. Lo problemático de esto está en considerar que la libertad se origina en el sujeto y es producido por el sujeto, y de acuerdo con el presupuesto ontológico tradicional, la libertad es un tipo de causa:

En el sentido cosmológico, la libertad es concebida como “absoluta autoactivación/espontaneidad”, vale decir, como la “capacidad de dar inicio por sí mismo a un estado” (...), y posee el estatuto de una mera

“idea trascendental” (...). En el sentido práctico, en cambio, la libertad aparece como la capacidad del agente racional de autodeterminarse a través de la ley moral (aspecto positivo), con independencia de la inclinación sensible (aspecto negativo). Se trata aquí, a juicio de Kant, de una capacidad cuya realidad queda establecida de modo asertórico, en y a través del modo en que el agente racional se experimenta a sí mismo, en cuanto sujeto a las exigencias de la moralidad (Vigo, 2020, p. 98).

Cosmovisión qom

El pensador indígena Timoteo Francia, nace el 3 de julio de 1965 en Misión Laishi provincia de Formosa. Luego de su muerte por tuberculosis en el 2008, la familia de Timoteo entrega a la antropóloga argentina Florencia Tola manuscritos que durante años el filósofo fue produciendo y rescribiendo a partir de lo que iba aprendiendo y escuchando sobre cuestiones jurídicas, políticas, la Biblia, entre otros intereses (Francia-Tola, 2018). A partir de esto en el año 2018 se publica “*Filosofía Qom. Teoría toba sobre la alteridad*”; como Tola señala, un libro en coautoría con un muerto. Muerto en términos *roqshe* –criollo– si entendemos a la muerte como cese de la vitalidad corporal o del corazón, pero vivo si nos ubicamos en el lugar del pensamiento indígena en donde la persona existe “como espíritu de bebé aún no nacido y como espíritu de muerto que, por un tiempo, ronda por su casa” (Francia-Tola, 2018, p. 29).

Esta referencia a Timoteo en relación con su muerte nos permite acercarnos de cierta forma a la cosmovisión indígena para denotar el contraste con los sentidos no-indígenas. Las nociones no-indígenas no son rechazadas, sino que se los explicita y pone en diálogo con las propias ideas, a este modo de reflexionar sobre los saberes no-indígenas con los saberes indígenas se lo denomina *contrasentido* o *antropología reversa*. Mediante esta metodología los indígenas, quienes históricamente fueron objeto de estudio, invierten los roles y se colocan en el lugar de investigador para disputar saberes normalizados; uno de ellos es el concepto de *libertad*. En la obra mencionada, Timoteo presenta la noción de libertad instaurada por el pensamiento *roqshe*, es decir, la que remite a la individualidad o autonomía y la reversiona expresando que:

Acá nadie es libre, todos dependemos unos de otros, del monte, de los árboles, de la tierra (...) los qom no somos libres como los blancos, ni aspiramos a esa independencia e individualidad. Tenemos hilos que nos conectan por donde miremos aunque ustedes no lo vean ni imagen de qué trata esta **relacionalidad** (...) esta mutua dependencia con lo existente no nos plantea el problema relativo a la ausencia de libertad ni a una aspiración perpetua de la libertad que no tenemos (Francia-Tola, 2018, pp. 31-32).

En líneas generales, la noción de libertad implica una relación, interconexión e interdependencia con el colectivo, integrado tanto por el grupo social como por seres no-humanos, estos son concebidos como *verdaderas personas*, para lo cual cabe considerar a la libertad atravesada y trazada por los otros conforme al cuerpo y la noción de persona.

Ahora bien, para comprender que es la *libertad personal* en primer lugar es preciso exponer la definición de persona, en lengua qom “*shiyaxaua o shigaxaua* (persona) podría asociarse a la idea de ‘ir acompañado’, ya que, según ellos, se compone de *shig-* o *shi-*: raíz del verbo “ir”, *-axaua*: sufijo que indica la idea de un acompañante o compañero” (Tola-Francia, 2018, p. 30). Este significado nos indica que la persona, a diferencia de una idea de sujeto individual, se constituye a partir de una relación plural, “el ser de la persona indígena tiene un corazón comunitario y vive en relación con el entorno” (Tola-Francia, 2018, p. 51). Incluso esta idea se vislumbra con la respuesta que aporta Seferino –indígena Qom– a Florencia Tola en una entrevista: “*yo no estoy solo en mi cuerpo*”.

Como se evidencia hasta el momento esta concepción se opone incluso en una condición “personal” al individualismo, es decir, considerar que somos autómatas, únicos y separados de otro. Para continuar con la clarificación sobre el tema retomaremos el aporte brindado en una serie de entrevistas a miembros de la comunidad Qom, la cual se realizó en el marco de una pasantía de investigación convocada por el IIGHI –Instituto de Investigaciones Geohistóricas. CONICET/UNNE–. En la misma, se destaca que la libertad personal, se opone a la opinión generalizada de que la libertad supone “hacer lo que uno quiera”

(Celina, 2025) y del mismo modo, se niega que sea inherente al ser humano, en todo caso la misma es dada por Dios o configurada por el colectivo en función de condiciones materiales dadas. La libertad personal comprendida en un sentido práctico y ligado al evangelismo refiere a toda experiencia corporal en donde el corazón funciona como puente con lo divino. Esta experiencia tiene lugar con gran vehemencia en los *cultos*, allí se despliega *lo que uno es* (aquello que lo identifica) sin una opresión externa. En otras palabras, las *iglesias*² o *templos* ocupan una función social-religiosa en donde se reúnen los actores para exteriorizar en el devenir de una libertad personal y colectiva (sin valoraciones negativas de no-indígenas), las alabanzas, las expresiones corporales, la *lengua materna*³, etc.

Conclusión

A lo largo del trabajo se intentó comparar y mostrar en que consiste por un lado el sistema ético kantiano, lugar donde se desarrolla la concepción de libertad y, por el otro, la noción de libertad personal desde Timoteo Francia. Hemos visto como en Kant la libertad se corresponde con el principio de autonomía de la voluntad, libertad práctica, y en la perspectiva Qom la libertad personal se constituye con el entramado social, concepción de persona y la naturaleza. Desde la mirada de Timoteo una libertad basada en la autonomía tiene como consecuencia que los qom por definición no sean libres, ya que dependen de la naturaleza en su totalidad como del entramado social en particular. A diferencia de Kant, en la libertad que presenta el indígena la *relación*, el *cuerpo* –plural– y la *acción*, en definitiva, la materialidad y los lazos solidarios posibilitan una auténtica libertad.

En este sentido, a la luz del análisis crítico que realiza Heidegger, la libertad, esto es, la capacidad racional de poder autodeterminarse o brindarse a sí mismos normas decanta, por el presupuesto determinista que no logra superar Kant, en un subjetivismo en donde el sujeto es hacedor y origina la libertad; es

² La palabra es utilizada con dos sentidos: la primera designa a la comunidad de creyentes cristianos o evangélicos y la segunda, al edificio en sí en donde llevan adelante los rituales o cultos. En esta oportunidad refiere al segundo sentido otorgado por los actores.

³ De esta forma se denomina, entre los nativos, al idioma Qom.

bajo esta consideración que puede comprenderse porque el individuo cree ser libre, reduce o asocia la libertad a un querer individual convirtiendo cosas al otro y, como tal, un medio para satisfacción de un querer.

Referencias

- Francia, T., y Tola, F. (2018). *Filosofía qom. Teoría toba sobre la alteridad*. Editorial Las Cuarenta y Rumbo Sur.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (R. Aramayo, Trad.). Alianza Editorial S.A.
- Vigo, A. (2020). Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad. *Studia Heideggeriana*, volumen (I), 93-104.

El escepticismo-causal de David Hume: una breve exposición de la gnoseología humeana y su crítica al concepto de causalidad

David Hume's causal skepticism: a brief Exposition of humean epistemology and its critique of the concept of causality

Ríos, Joaquín Gabriel¹

Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades

Corrientes, Argentina

Joaquinafaq19@gmail.com

Resumen

El presente escrito tiene como finalidad abordar la cuestión del *escepticismo-causal* de David Hume, remarcando así la importancia de la misma.

Para llevar a cabo este trabajo, es necesario realizar una exposición de ciertos argumentos que dan forma a la teoría del conocimiento o gnoseología de dicho autor. En un primer momento se pretende delinear la concepción que el filósofo escocés posee acerca de la metafísica y de la filosofía, mostrando así la finalidad que propone para ambas.

Una vez mencionadas esas cuestiones es posible estructurar la *geografía o mapa mental* que presenta en su obra *Investigación sobre el conocimiento humano*. Los aportes que aquí se establecen fueron de gran relevancia para la historia del pensamiento filosófico en general, tales como el de *impresión, experiencia, idea o pensamiento*. Seguidamente presentamos las tres leyes fundamentales que gobiernan y que describe el mecanismo de la mente humana; sean estas, la de *semejanza, contigüidad* (en espacio y en tiempo) y la de *causa y efecto*.

¹ Estudiante avanzado en las carreras del Profesorado y de la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Actualmente está desarrollando su tesis de licenciatura y es becado por la Secretaría General de Ciencia y Técnica (UNNE) en la beca de investigación de Pregrado. De la misma forma, es alumno adscripto en la cátedra Gnoseología (UNNE), año 2025.

Finalizando la breve exposición del sistema humeano, podemos describir la original crítica que realiza David Hume al concepto de *causalidad*; mostrando así, las reflexiones que cambiarían nuestra manera de pensar a la misma. Con ello, se puede vislumbrar la radical postura que toma el escocés: la causalidad es una *creencia psicológica*, producto de las múltiples asociaciones que nuestra mente realiza; según el devenir de las distintas experiencias e impresiones que afectan al ser humano. Por tanto, en consonancia con su metafísica previamente establecida, Hume logra afirmar que la causalidad no es un principio metafísico inherente a la realidad o a la naturaleza; de lo que se trata es de una idea o pensamiento presente en nuestra mente.

Estas reflexiones de profundo calante filosófico, decaen en lo que puede denominarse como la desconfianza sobre los alcances o posibilidades del entendimiento humano, a la hora de poder justificar y desentramar los fundamentos regentes de la realidad y de los acontecimientos físicos. O, lo que es lo mismo, el *escepticismo-causal* humeano.

Abstract

This presentation aims to address the issue of David Hume's causal skepticism, thereby highlighting its significance.

To carry out this work, it is necessary to present certain arguments that shape this author's theory of knowledge or epistemology. Initially, we intend to outline the Scottish philosopher's conception of metaphysics and philosophy, thus demonstrating the purpose he proposes for both.

Once these issues have been mentioned, it is possible to structure the geography or mental map presented in his work *An Enquiry Concerning Human Understanding*. The contributions established here were of great relevance to the history of philosophical thought in general, such as those of impression, experience, idea, or thought. Bearing this in mind, we present the three fundamental laws that govern and describe the mechanism of the human mind: namely, resemblance, contiguity (in space and time), and cause and effect.

Concluding the brief exposition of the Humean system, we can describe David Hume's original critique of the concept of causality; thus showcasing the

reflections that would change our way of thinking about it. Thereby, the radical stance taken by the Scotsman becomes apparent: causality is a psychological belief, a product of the multiple associations our mind performs, following the course of the diverse experiences and impressions that affect the human being. Therefore, in line with his previously established metaphysics, Hume successfully argues that causality is not a metaphysical principle inherent to reality or nature; rather, it is an idea or thought present in our mind.

These reflections, of profound philosophical import, result in what may be termed a distrust in the reach or capabilities of human understanding when it comes to justifying and unraveling the governing foundations of reality and physical events. Or, in other words, they result in Humean causal skepticism.

Palabras clave

David Hume. Escepticismo-causal. Metafísica. Filosofía Moderna. Gnoseología.

Introducción

Este trabajo sostiene la idea de que el *escepticismo-causal* del filósofo escocés David Hume tiene como finalidad, por un lado, encaminar la metafísica hacia una analítica de las operaciones, relaciones, posibilidades y límites del entendimiento humano. Y, por otro lado, se lo puede entender como una reflexión crítica y filosófica de la ciencia moderna, que está en pleno apogeo en el contexto de Hume. Esta última dimensión es importante porque aquí es donde se reconoce y se explicitan dos críticas fundamentales: la primera se refiere a la crítica que desarrolla Hume frente al concepto general de *inducción*²; método que puede ser enlazado a la dinámica de la ciencia moderna. Dando como resultado, la segunda crítica humeana, a saber, la identificación de la *causalidad* como una *creencia psicológica*; que, en última instancia, se fundamenta en el principio de *costumbre* o repetición.

² Junto con Martínez (2010) coincidimos en la idea de que, si bien en la obra Hume no utiliza la palabra "inducción", es claro que se refiere a este proceso lógico. Propio de las ciencias que estudian la naturaleza, aquellas que logran, a partir de una serie de casos singulares, inferir leyes con una aplicabilidad universal o general.

Por estos motivos, a continuación, nos proponemos desmenuzar la metafísica y la gnoseología humeana, para desarrollar cómo es que se construye el conocimiento humano, según Hume. De esta manera, podremos entender cuál es la base que sustentan las dos críticas mencionadas.

El lugar de la metafísica según David Hume

La propuesta humeana puede ser reconstruida a partir del libro que sintetiza y organiza todo su pensamiento: *Investigación sobre el conocimiento humano* (1980). Tal como Salas Ortueta (1980), el traductor y escritor del prólogo lo manifiesta, en esta obra podemos encontrar la maduración intelectual de años de reflexión del filósofo escocés. Varias de las ideas encontradas en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, son reelaborados y, algunos, rechazados. Por esta razón, suscribiendo a este análisis, optamos por reconstruir la visión humeana a partir de dicha obra.

En base a ello, sostenemos que la línea que sigue Hume está marcada por una profunda limitación de los pensamientos y las ideas de carácter metafísicas; es decir, de aquellas que intentan sobrepasar el ámbito de la experiencia. Teniendo presente esto, la importancia de la metafísica (como rama del conocimiento) no radica en la capacidad de poder establecer esencias abstractas, inmutables, fijas y completamente separadas de la realidad circundante. La metafísica como disciplina lo que puede otorgarnos es un refinamiento acerca de lo que pensamos y decimos, esto quiere decir que para poder investigar acerca de algo, es menester delimitar nuestro objeto y la manera en que nos referimos a él.

A su vez, la metafísica, puede lograr dar cierta profundidad a las ideas y pensamientos que nos formamos a partir de la experiencia; por tanto, no se aboga por una metafísica “más allá de la experiencia”³, sino un conocimiento de lo que experimentamos por los sentidos, por las vivencias percibidas.

Por este motivo es que Hume enmarca su obra en una investigación o en una filosofía acerca del entendimiento y, en gran parte, sobre las capacidades,

³ Cabe mencionar que deducimos de la obra de Hume que la metafísica debería optar por estudiar o investigar objetos que sean experimentados desde los sentidos. De ahí, que Hume rechace ideas como las de Dios, Sustancia, Yo, etc.

los contenidos y las relaciones que se producen en la conciencia o la *psyché* humana. Cuando nuestro filósofo indaga sobre las ideas, las percepciones de la mente, de las impresiones, etc., no hace alusión a un conjunto de entidades ubicadas por fuera de la realidad; más bien, las cuestiones sobre las que reflexiona tienen que ver con los contenidos, los mecanismos y las funciones que la mente humana posee. Desde esta mirada, afirmar que la mente es una sustancia separada o distinta a la del cuerpo, sería incurrir en cuestiones por fuera de la experiencia y, en consecuencia, sumergirnos en un ámbito por el cual nada puede conocer nuestro entendimiento (debido a que está por fuera de nuestro alcance). En ese caso, en el estudio de la mente, lo que podríamos llegar a hacer según Hume (1980) es una geografía de lo mental y una analítica de las operaciones mentales.

Basándonos en la *Sección 1 y 2* de sus investigaciones, podemos entender a Hume como uno de los pioneros en exigirle a la filosofía un lenguaje claro sin, por ello, perder la rigurosidad de los temas que trata. Podemos decir que es de los primeros orígenes de la corriente filosófica llamada *analítica*⁴. Además, encontramos que la empresa humeana tiene como finalidad purgar del pensamiento filosófico toda idea o concepto que carezca de un sustento en la experiencia y que ostente la presunción de poder exceder la realidad para fundamentarla.⁵

Sintetizando este apartado, podemos insistir en que Hume realiza una metafísica y una filosofía con notables novedades. Por un lado, establece como finalidad de la misma el estudio y la indagación acerca de los procesos, relaciones y contenidos mentales. Por otro lado, debemos tener presente el presupuesto de que nada puede ser conocido por fuera de la experiencia, sólo podemos edificar dicho propósito si tenemos en cuenta los suministros provistos por los sentidos y la experiencia. En este sentido, habría un rechazo por parte de Hume hacia la metafísica que intente indagar o enfrentarse a cuestiones que trascienden la experiencia.

⁴ El estudioso de la obra humeana, Noxon (1987), reconoce una especie de "Hume analítico", preocupado por cuestiones referentes al esclarecimiento del lenguaje, sus límites, posibilidades, etc., (pp. 130-136).

⁵ Ésta es una tesis que sirvió y dio base a varios autores posteriores, como es el caso de Ernst Mach (1948) y los integrantes que conforman el Círculo de Viena (2002).

Geografía o mapa mental humeano

Una vez asentadas estas peculiaridades, Hume encuentra que la mente humana está constituida primordialmente de *impresiones* (*sentiment*), estas son el primer contacto entre nuestra mente y la realidad exterior que nos rodea. Con ello, Hume liga estrechamente los sentidos humanos con el conocimiento que producimos: la fuente de las *impresiones* son los distintos sentidos humanos, o sea, los órganos por los cuales experimentamos los sabores, los sonidos, las imágenes y el tacto.

Ésta es una de las tesis centrales del empirismo en gnoseología o teoría del conocimiento. De la cual se desprende unas de las consecuencias más radicales según Hume (1980) “si se da el caso de que el hombre, a causa de algún defecto en sus órganos, no es capaz de alguna clase de sensación, encontramos siempre que es igualmente incapaz de las ideas correspondientes.” (p. 35). Hume no sólo liga conocimiento con los sentidos, también establece un límite a la razón, en el sentido de que, aquello que no provenga de la experiencia, está condenado a no poseer un soporte epistémico y gnoseológico. La visión misma de Hume afirmaría que no existiría ningún contenido que no fuera provisto por la experiencia. La razón humana está atada y limitada por los contenidos experimentados por los sentidos.

Por otro lado, el siguiente concepto gnoseológico importante son los *pensamientos* o *ideas*. Éstas son el desprendimiento de las impresiones, es la representación débil de las sensaciones experimentadas a partir de la relación mente-realidad.

La fundamental diferencia entre ambas es que las primeras son únicas e irrepetibles, por lo cual poseen una fuerza o impacto mucho mayor en nuestra conciencia. Por su parte, las ideas pueden mezclarse, trasponerse y son las elaboraciones que la mente realiza a partir de las impresiones. El argumento derivable de esto es que las ideas y los pensamientos gozan de una aparente libertad que les permite formar todo tipo de representaciones, de ahí que podamos concebir ideas completamente ficticias como puede ser la de unicornio, combinando dos ideas: la de caballo y la de cuerno. Sin embargo, Hume es claro, las posibles combinaciones son infinitas para las ideas, siempre y cuando no

excedan las bases establecidas de las impresiones. En consecuencia, no podemos pensar un color que nunca hayamos experimentado, no podemos imaginarnos una criatura completamente nueva que nunca hayamos percibido. De la misma forma, podemos pensar un concepto aparentemente abstracto y original como el de Dios, pero Hume (1980) diría que esta no es más que una derivación de las facultades y potencialidades humanas llevadas al extremo: extrema inteligencia, bondad, libertad, entre otros.

Llegados a este punto, el filósofo escocés no sólo establece una manera de reconocer la utilidad de la filosofía y la metafísica, sino que también postula una forma de legitimar si una idea o concepto es verdaderamente filosófico. Asimismo, podemos entender que algo tiene significado filosófico si es derivable de una primera impresión; si es una consecuencia de lo experimentado por los sentidos. Lo que ciertos intérpretes, tales como Noxon (1987), lo consideran como *el principio de copia*.

La construcción del conocimiento como *asociación de ideas*

El conocimiento sólo tiene una posible fuente según Hume, esta es la experiencia. Una vez que estamos inmersos de un conglomerado de impresiones originales y básicas, nuestra mente empieza la construcción de todo el conocimiento, en este sentido, es un producto de las distintas asociaciones y relaciones entre las diversas ideas o pensamientos que suceden en la mente. Por lo cual, “la mente depende rotundamente de la asociación de ideas” (Hume, 1980, p. 46).

Seguidamente, Hume reúne 3 leyes fundamentales⁶ que rigen en el mecanismo de la mente humana:

- a) *Semejanza*: la principal función de ella es conectar aquellas ideas que se parecen o tienen cierta similitud entre ellas; por ejemplo, cuando observamos un retrato, automáticamente nuestra mente tiende a enlazarla a la persona en concreto a la cual se refleja en la pintura.

⁶ Conocidas comúnmente con el nombre general de *principio de asociación*, para indagar profundamente sobre esto, véase Noxon (1987).

- b) *Contigüidad* (en tiempo y espacio): nuestra mente acopla dos ideas según el lugar/espacio donde se sitúa y/o por el tiempo/momento en donde sucede.
- c) *Causa y efecto*: la más fundamental de todas porque prácticamente abarca todas las asociaciones que nuestra mente realiza. Las afirmaciones son claras al respecto, el conocimiento de las causas es el más satisfactorio y también el más útil para el humano, en otras palabras “siendo su relación o conexión la más fuerte de todas, sino; también el más instructivo, puesto que tan sólo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro.” (Hume, 1980, p. 42).

Podemos insistir, junto con Noxon (1987), que el filósofo escocés intenta una extrapolación del método observacional-experimental newtoniano al plano de la mente humana. Por esta razón, se habla de “leyes” que gobiernan el gran mecanismo de la mente.

Partiendo de estas tres leyes de la mente es que podemos llegar a dilucidar los contenidos de nuestro entendimiento o razón. Con ello, logramos dos grandes grupos de objetos con los cuales trabajamos mentalmente: las *relaciones de ideas* y las *cuestiones de hecho*.

Como el nombre lo indica, las *relaciones de ideas* son operaciones exclusivamente realizadas a partir de los contenidos pensados o ideados, es decir, relaciones puras entre ideas. Para graficar este punto, son aquellas actividades ejecutadas por las ciencias matemáticas, como la geometría, el álgebra y la aritmética. Puntualmente Hume (1980) dice lo siguiente: “estas pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo” (p. 48).

En contra posición, las *cuestiones de hechos*, son inferencias de la razón fundadas en la relación causa y efecto. De la misma manera, como su nombre lo indica, emerge de la continua experiencia. Un factor esencial en este punto es que esta relación no es una manifestación que los objetos o sucesos producen en nuestra mente; sino que, al ser nuestra mente la que opera por causa y efecto,

es ella misma la que infiere por la multiplicidad de relaciones entre objetos. Vale reafirmar esta cuestión porque, Hume al ser coherente con su sistema y su forma de ver la metafísica, se ve en la necesidad de entender que la causalidad no es un principio metafísico inherente a la naturaleza, más bien es un aspecto del mecanismo mental. En consecuencia, por no estar presente en la naturaleza y en los objetos externos a la mente, no podemos afirmar nada acerca de los fundamentos que sustentan a la causalidad, porque deberíamos ir más allá de la experiencia (movimiento que fue negado desde un principio).

Es en este apartado donde se inserta los cuestionamientos que Hume realiza, tanto a la *inducción* como a la *causalidad*. Debido a que, las ciencias empíricas al sedimentarse sobre ambas, lo hace sobre una base un tanto incierta, diría Hume. Por la razón de que las cuestiones de hechos se fundan en una relación (causa-efecto) que sólo podemos afirmarla como propia de nuestro mecanismo mental, afirmar que sea inherente a la naturaleza es dar un paso injustificado desde la teoría gnoseológica humeana.

La causalidad y el escepticismo-causal humeano

La crítica que realiza Hume al concepto de *inducción* y *causalidad*, está relacionada con los límites propuestos por su teoría del conocimiento (la *experiencia* como fuente y como barrera infranqueable) y por la finalidad de la metafísica (una analítica de lo mental); dichos conceptos se reducen a una forma de ordenamiento de las ideas y pensamientos que rigen la mente humana.

En un primer momento, Hume tiene una pregunta que subyace a su pensamiento ¿cómo podemos legitimar nuestro paso de lo singular a lo general? En el sentido de que, es posible afirmar (exentos de error) que la naturaleza se comporta de una manera uniforme o, simplemente, es nuestro mecanismo mental el que nos hace aferrarnos a la creencia de que se comportará de forma regular y constante.

Como bien lo dice Senior Martínez (2010) “La idea de conexión necesaria, de relación causal o vínculo causa-efecto, el propio concepto de causalidad, no es más que una ilusión en el sentido de que no existe objetivamente aunque sí sea útil e incluso imprescindible.” (p. 14). Asimismo, la *causalidad* no se trata de

una entidad real o una relación real, debido a que no está presente en los objetos; no existe tal conexión necesaria entre un evento u objeto A y otro B (a menos que se la entienda como una ley regente de la mente). Para Hume la realidad o la naturaleza no es más que una sucesión indefinida de sucesos, en consecuencia, es la mente humana la que va a enlazar conexiones diversas entre distintos suceso u objetos determinados. En otras palabras, no podemos pretender que nuestra forma de entender los eventos y objetos naturales (según nuestro mecanismo mental), sea en sí mismo, el inherente a la dinámica natural; esto podría explicar, por qué las teorías científicas tienen una aplicabilidad y una utilidad tal que sea beneficiosa para el ser humano.

Sin embargo, Hume no trata de negar la utilidad tanto de proceso de inducción, ni de la idea de causalidad, lo que intenta remarcar, en una buena parte de su obra, es la imposibilidad de fundamentarla con certeza. De ahí que entienda que tanto la inducción como la causalidad descansan sobre un principio fundamental:

Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la Costumbre. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos. Quizá no podamos empujar nuestras investigaciones más allá, ni pretender dar la causa de esta causa, sino que tendremos que contentarnos con él como el principio último que podemos asignar a todas nuestras conclusiones que parten de la experiencia (Hume, 1980, p. 66).

A estas conclusiones nos referimos cuando Hume entiende a la *causalidad* como una *creencia psicológica*, nacida o engendrada a partir de la costumbre y la repetición de sucesos, mentalmente enlazados. De la misma manera, y como más arriba se mencionó, la *causalidad* también posee tres características fundamentales. Por un lado, la conexión causal se da gracias a

una relación de dependencia: cuando aparece A, entonces se da B. Por otro lado, también existe una contigüidad entre A respecto de B. Y, finalmente, se da una prioridad temporal en la sucesión de los eventos, esto quiere decir que A siempre precede a B (principio fundamental para las cuestiones de hechos y la ciencia natural o filosofía natural).

Conclusión

Luego de una accesible y breve reconstrucción de las principales ideas del filósofo David Hume, podemos decir que su importancia radica en el intento de esclarecer los mecanismos que rigen en la mente y el entendimiento humano. Poniendo de manifiesto, no sólo sus leyes, sino también logrando establecer una posible manera de limitar los pensamientos y las ideas que (desde el empirismo) no tienen significado; o que, simplemente, no podemos llegar a conocer, porque están situadas por fuera de nuestras facultades.

Derivado de la teoría del conocimiento humeana, expuesta más arriba, es lícito sostener que Hume lo que quiere remarcar es la imposibilidad de llegar a conocer las cuestiones que trascienden la experiencia. Lo que pudimos observar, con bastante frecuencia, en la obra que sintetiza su pensamiento filosófico: *Investigación sobre el conocimiento humano* (1980). Pudimos observar que Hume no pretende establecer por qué existe la *causalidad*, sino más bien se limita a describirla y exponerla en su funcionamiento como ley mental. Luego de dicha descripción, intenta dar un paso más y llegar con la idea de que la causalidad se fundamenta sobre la *costumbre*; por lo tanto, es coherente entenderla como *creencia psicológica*.

De la misma forma, es importante, sostener que Hume no niega la existencia de la *causalidad*, más bien se encarga de argumentar de que es una ley más que opera en la mente humana; por tanto, no tenemos fundamentos claros para establecer que exista necesariamente en la naturaleza y los objetos.

Esta conclusión, lejos de ser un callejón sin salida escéptico, plantea algunas preguntas centrales para la filosofía de la ciencia posterior. Podemos mencionar, el problema de si la causalidad (y la inducción) es solo una *creencia psicológica* fundamentada en la *costumbre* (como sostuvo Hume), ¿cómo

podemos fundamentar la objetividad de la ciencia? Estas son cuestiones que se trataron luego de que Hume las haya mostrado, tanto desde el empirismo radical de Mach (1948), la concepción científica del mundo del Círculo de Viena (Hahn, et al., 2002), como desde el racionalismo crítico de Popper.

Referencias

- Hahn, H., Neurath, O., & Carnap, R. (2002). La concepción científica del mundo: el Círculo de Viena (P. Lorenzano, Trad.). *REDES. Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*, 9(18), 103-149. (Obra original publicada en 1929).
- Hume, D. (1980), *Investigación sobre el conocimiento humano* (Trad. y Prólogo de J. de Salas Ortueta). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1748).
- Mach, E. (1948). *Conocimiento y error*. (Cortés Pla, Trad.). Espasa-Calpe, S.A. (Trabajo original publicado en 1905).
- Noxon, J. (1987). *La evolución de la filosofía de Hume*. (Trad. C. Solís). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1973).
- Senior Martínez, J. E. (2010). La filosofía biopsicologista de David Hume. *Amauta*, 8 (15), 7-20.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7763638>

La concepción del Derecho en Agustín de Hipona: su visión en la actualidad

Augustine of Hippo's concept of Law: his vision today

Sandoval, Manuel Alejandro¹

ISFD José Manuel Estrada

Corrientes, Argentina

sandovalmanuelalejandro2@gmail.com

Resumen

En el presente escrito, se tiene en cuenta el aporte de uno de los grandes pensadores del *Derecho*, Agustín de Hipona y su relación con el Bien Común, cuyo aporte es clave para el *Derecho Jurídico* del tiempo actual. Aparecerán ideas referentes a la *Ley Eterna* y su influencia en la *ley natural* (Iusnaturalismo); se tendrán en cuenta también otras ideas como la *Verdad* y la *Justicia*; lo referente a la *voluntad* y influencia del Creador para vivir acorde a sus mandamientos en la Ciudad de los Hombres y así llegar a la Ciudad de Dios. Es por ello que se analizará el valor de dichas ideas (Ley Eterna, verdad y justicia) en la actualidad, por parte de quienes son los encargados de ejecutar las Leyes y así lograr una convivencia pacífica en la realidad temporal; haciéndose presente el método histórico y el analítico, para poder resaltar la figura de uno de los más grandes del medioevo.

Abstract

This paper considers the contribution of one of the great legal thinkers, Augustine of Hippo, and his relationship with the common good, whose contribution is key to contemporary legal law. Ideas regarding Eternal Law and its influence on Natural Law (natural law theory) will be discussed, as well as other ideas such as Truth and Justice, and the Will and influence of the Creator

¹ Profesor de Filosofía, egresado del ISFD José Manuel Estrada en el año 2021.

to live according to His Will in the City of Men and thus reach the City of God. That is why the value of these ideas (Eternal Law, Truth, and Justice) will be analyzed today by those who are responsible for enforcing the laws and thus achieving peaceful coexistence in the temporal reality, using both historical and analytical methods to highlight the figure of one of the greatest minds of the Middle Ages.

Palabras Claves

Derecho. Ley. Verdad. Voluntad. Justicia.

Introducción

En el siguiente escrito, se tomará como referencia al filósofo y teólogo de la edad media Aurelio Agustín, quien nació en noviembre del año 354 en Tagaste (actual Argelia); en cuanto a sus padres, se hacen mención al magistrado romano Patricio de cualidad pagana y Mónica una mujer fervientemente religiosa. Sus estudios tienen presente a las artes liberales, en donde descubre al filósofo Cicerón mediante la lectura de su libro el Hortensio, gracias a la lectura del mismo, despierta el deseo de la búsqueda de la verdad; incursiona por las Sagradas Escrituras y no encuentra respuestas, posteriormente en la secta de los maniqueos y en el escepticismo de los académicos. El neoplatonismo es la última instancia (donde aparece las influencias de Plotino, quien reformulo algunas cuestiones del filósofo Platón), hasta finalmente dar en el cristianismo en un momento de crisis personal y gracias a la influencia de su madre Mónica como del obispo Ambrosio, encontrándose con el Dios de la Verdad, el Bien y la Belleza Absoluta. No solo consagro su vida al ser sacerdote y posteriormente obispo, según el aporte de Salvador Antuñano; llevo a cabo también grandes obras como ser las *Confesiones*, *La Trinidad*, *La Ciudad de Dios* (obra de la cual nos serviremos, teniendo en cuenta los libros XIX y XX).

Hugo José Francisco Velázquez aporta datos referentes a su muerte en el año 430; llevando a cabo su vida en el contexto de la Roma Imperial sumida en decadencia política, económica, social, etc. Ante ello presenta a Dios como fin último en su ya mencionada obra la *Ciudad de Dios* y así poner la mirada en

Él como en su Ley, la cual es fundamento para la ley natural, punto de partida para llegar a la Patria Celestial, donde se expone la crisis presente. Es clave en la formación de la doctrina cristiana (*Patrística*), es por ello que es uno de los pensadores más influyentes de la edad media. El trabajo llevado a cabo se posicionará en el campo de la Filosofía del Derecho, campo que nos permite comprender lo que Agustín entendía por *Derecho* o *ley natural* en relación al Bien Común; y que entendía por ideas cómo *Ley Eterna, verdad y justicia*, el lugar de la voluntad en vistas a una Ciudad Eterna que no tiene ocaso. El artículo Uniandes Episteme et. al. (2019) sostendría que, en la actualidad, dichas ideas presentes no tienen como fin llegar al Reino de los Cielos, sino para poder vivir de manera armónica en el plano terrenal; la concepción Jurídica establece las mismas para que se lleve la paz y se respete la dignidad de los seres humanos (p. 757). Por último, se sumará nuevamente a Hugo José Francisco Velázquez teniendo en cuenta de manera complementaria cuestiones ya hecha mención como la *verdad y la justicia*; y la Biblia del Pueblo de Dios para esclarecer lo cuestiones referente a la naturaleza.

Desarrollo:

Agustín et. al. (año, MCMLVIII) mencionaría al *Derecho*, pero no de una manera específica como se concibe en el presente y se conoce como *Derecho* Jurídico; el nativo de Tagaste entiende el Derecho o Ley desde una perspectiva *Natural* (pp. 1361-1539). No solo que no hay una diferencia entre Derecho y Ley si se lo concibe desde la actualidad, ya que el único fin es el Bien Común de los seres humanos; es por ello que gracias a las ideas mencionadas: Ley Eterna, verdad y justicia; sus aportes son claves para tener una comprensión más clara de cómo funciona o debería funcionar el Sistema Jurídico.

Continuando con el análisis del presente escrito, se puede destacar el lugar que ocupa Dios, quien permitiría una mayor comprensión de lo expuesto por Agustín. El filósofo y teólogo, concibe de forma innatas las *Leyes* o *Derechos Naturales* en las personas, gracias al artículo (Uniandes Episteme et. al. 2019, p. 757), se podría entender que este es natural porque tiene su origen en la Naturaleza; pero destaca que, sin la inspiración del Creador, es imposible que

dichas Leyes tengan existencia; más allá de que la verdad como la justicia sean vistas como algo común en la realidad cotidiana, los Organismos del Poder Judicial deben servirse de un fundamento científico a la hora de ejecutar las sanciones (cuestión que será tratada en los apartados siguientes). Sin embargo, en el análisis de Agustín denotan una cuestión clave en vista de la entrada del reino celestial. Lo expuesto de manera reciente, es sostenido mediante la siguiente afirmación en (Uniandes Episteme 2019 a, p. 751) “la Voluntad Divina como origen del derecho natural ha influido notablemente en la comprensión y análisis del Derecho Actual”, apreciándose una mirada ascendente en el máximo representante de la *Patrística* respecto de la naturaleza hacia la Voluntad Divina. Pero ¿Existe un vínculo estrecho entre la naturaleza y la Voluntad de Dios desde la perspectiva de Agustín?

Si se podría afirmar que existe un vínculo estrecho entre la naturaleza: eso nos diría la (Biblia del Pueblo de Dios et. al. 2016, pp. 30-32) al referirse aquella obra llevada a cabo por el Creador en el Génesis, y la Voluntad de Dios: (Uniandes Episteme et. al. 2019 a, p. 751) establecería que es el mandato de Éste, porque gracias a la intervención de la segunda la primera tiene existencia; es por este motivo que las Leyes o Derechos del Estado permite el goce a las personas, siempre y cuando el modelo a seguir sea el Orden Natural: lo cual se podría entender según (Uniandes Episteme et. al. 2019 b, p. 756) lo que existe por obra de Dios en el mundo, pudiendo el hombre servirse de ello en forma moderada, y así no se extingan; ya que la Razón Divina o Voluntad de Dios manda a conservar el orden y prohíbe su perturbación.

Nuevamente (Uniandes Episteme et. al. 2019 c, p. 751) sostendrían que el teólogo es un influyente del Iusnaturalismo Voluntarista, al inspirarse en la religión, dando por resultado que es imposible concebir cualquier Derecho sin la Voluntad del Creador. Entonces se podría concebir como respuesta al documento reciente, que el Estado Temporal al establecerlos (Derechos), tendría como meta llegar al bien; dicho bien no es algo particular, más bien un Bien Común, debiendo procurarse todo el bienestar posible en la vida social y así buscar el beneficio en los/as otros/as y en sí mismo/a (ya que el Ser Divino y su Voluntad no concibe un particularismo).

Se sostiene lo expuesto por el autor (H. J. F. Velázquez et. al. 2015, p. 24), quien dice que el Derecho Jurídico de los Estados con gobiernos democráticos, tomarían las ideas propuestas por Agustín para establecer las Leyes, las cuales están plasmadas en Documentos como la Constitución Nacional, apuntando a una convivencia pacífica en la sociedad, buscando que la Justicia sea la que se imponga para que se reconozcan los Derechos mutuos de cada persona. Agustín sin embargo desde una postura personal, los concibe para la conservación, el orden y la paz en el Estado y quienes lo cumplan, lleguen al Reino de los Cielos. En cambio, el documento (Uniandes Episteme et. al. 2019 p. 757) sostendría que en la actualidad, es posible comprender que el fin de las Leyes y su cumplimiento, no buscan llegar a la Patria Celeste, sino llevar a cabo una convivencia pacífica en el plano temporal; riesgos como la violación o tergiversación de las Leyes, la búsqueda individual para una correspondiente sanción han puesto y pueden poner en peligro los Derechos de quienes están presentes en el mismo contexto, a causa de perseguir intereses egoístas, transformándose así en un desafío para quienes son encargados de hacer cumplir las sanciones y solo mediante un posible análisis equitativo a la hora de sancionarlas, sería la clave para que no se pierda la paz en el Estado.

¿Qué importancia adquiere Agustín en el Derecho Jurídico? Ante todo es importante tener en cuenta de que el Derecho en la actualidad es de carácter científico y debe buscar que la Justicia esté presente en la sociedad, es decir que se puede sustentar en la siguiente afirmación de (Velázquez H.J.F 2015 a, p. 27) “el basamento de la sociedad es el mutuo reconocimiento de Derechos, los cuales suponen la Justicia, por lo que sin Justicia no hay verdadero Derecho y por ende, no hay sociedad en sentido estricto”, siendo establecidos por Documentos como La Constitución Nacional, Carta Magna de los diversos Estados; ya que en Agustín están presentes ideas como la verdad, la justicia, la Ley son claves en el Derecho en cuanto al Bien Común, diciendo presente la voluntad en cuanto a la decisión de llevar a cabo lo propuesto por Agustín; con el presente aporte se puede entender el Derecho Jurídico de una manera más precisa.

En referencia a la verdad, ella mora en el interior de la persona, donde la mente humana sería como el camino para llegar a ella, y para ello hacemos referencia nuevamente a (Velázquez H.J.F. 2015 b, p. 13) “la mente humana descubre la verdad y, al descubrirla, devela su propia naturaleza como lo más excelente del hombre”; mientras (Velázquez H.J.F. et. al. 2015 c, p. 14) sostendría que en la Verdad hay grados de acceso al conocimiento: en primera instancia están los sentidos como medio para conocer (los cuáles operan gracias a la intervención del alma, la misma anima al cuerpo a servirse de los organismos sensoriales), en segunda instancia esta lo racional (donde la razón y los sentidos operan de manera conjunta para juzgar acorde a los modelos eternos) orientándose hacia los fines prácticos, por último esta la Sabiduría que opera sin la intervención de la sensación y recibe el saber por medio de la iluminación divina; lo que compete a la Ley, (Uniandes Episteme et. al. 2019, p. 756) establecería que es concebida de manera inmutable para todos los tiempos al estar fundada en Dios, quien es capaz de moderar las leyes naturales, es decir, que prohíbe a las personas modificarlas acorde a sus intereses; por último, (Aguilar G.A. et. Al. 2022, p. 15) sustentaría que en lo referente a la Voluntad, sigue siendo Dios quien orienta, pero depende de la decisión del ser humano direccionarla a lo que el Creador establece, ya que la decisión de no cumplir las Leyes o Derechos, pondría en peligro la Paz, a consecuencia de ello, se puede entender que las personas serían presas de los vicios de la Ciudad Terrena, y buscarían imponer de manera hegemónica la corrupción como la decadencia, ante ello se haría presente el castigo divino en cuanto privación del Reino de los Cielos. Aparece el último elemento en cuestión, el cuál sería actualmente comprendido desde un enfoque tan vulgar y se confunde como venganza, cuando no se obtiene una sanción o respuesta esperada como de manera inmediata, ella es la Justicia.

De la justicia, (Velázquez H.J.F. et. al. 2015, p. 27) establecería que Agustín la concibe desde una cuádruple concepción: la primera desde lo moral e individual, siendo un principio que constituye y dirige la vida, virtud que da cada uno tendrá lo que le corresponde, siendo clave también la relación con los demás donde se manifiesta el amor al prójimo (en el alma del ser humano, está la

imagen de Dios); en lo político-colectivo permite llegar a la concordia y a la seguridad, buscando hacer de las personas más justas y establece que solo la República es el único Gobierno que garantiza el reconocimiento de Derechos; en lo iusfilosófico, como fuente de donde nace el Derecho, ya que se debe obrar conforme a la Ley Eterna u orden establecido por Dios, dicha Ley debe encargarse del orden natural, solo así habrá justicia; si la Justicia no emana de Dios, es imposible llevar a cabo el establecimiento de Derechos o Leyes, (es de suma importancia tener por hecho lo que ya se aclaró con anterioridad, que el pensador considera como sinónimos a la Ley y al Derecho); y la Teológica, la cuál es el eje de las anteriores porque concibe la justicia cómo perfecta si está sometida a Dios (ya que Él es la fuente de la misma). Entonces se puede decir que la importancia de Agustín es clave gracias a que sus elementos o ideas estarían presentes en las Leyes Supremas de los diversos Estados conformados a lo largo del tiempo (las ya mencionadas Constituciones Nacionales). Todo esto llevar a realizarnos las siguientes preguntas ¿Cómo es visto en la actualidad la Concepción de Agustín? ¿Qué lugar ocupa la Verdad en dicha concepción?

En la actualidad podría concebirse que presenta un enorme desafío, a causa de que las pasiones son el canal principal para que las personas busquen una sanción ante quiénes le han dañado, ya que las ideas presentadas con anterioridad, siguen estando presentes en la gran mayoría de los Estados, los cuales deben garantizar la paz entre quienes conviven, sustentado por (Uniandes Episteme 2019, p. 757) “el Estado, que tiene raíces en principios profundos de la naturaleza humana, está encargado velar por las cosas temporales, el bienestar, la paz y la justicia”; ante este argumento, el Poder Judicial (organismo presente de manera autónoma en los Estados Democráticos) asumiría un enorme desafío, a la hora de hacer cumplir las Leyes mediante sanciones, ante la presencia de sobornos o amenazas por parte de víctimas o agresores, ya que las Leyes sancionadas podrían beneficiar a unos y perjudican a otros. Es por este motivo que el Deber tendría que decir presente en quienes son los encargados de impartir justicia, dejando de lado los beneficios y los afectos, porque la paz como el bien común debieran lograrse ante los diversos hechos que se vayan presentando: asesinatos, robos, aborto,

secuestros, violaciones, etc., ya que se goza de un título por el solo hecho de ser personas y es la Dignidad Humana.

No se puede dejar de lado la diferencia existente entre la concepción actual (hecha mención en el párrafo anterior); y la de Agustín, es que en el teólogo hay una visión teocéntrica (Dios como centro del universo), es por ello que su visión de la Ley, se fundamenta en el argumento de (Velázquez H.J.F. 2015 a, p. 25) “la Ley Eterna es expresión del orden establecido por Dios sobre todo, la Ley Natural es expresión de Ley Eterna en el alma haciéndole capaz de justicia”, invita a escuchar lo que Dios pide y así gozar de su felicidad infinita, porque la Ley Eterna es algo que está impresa en el alma de los seres humanos, donde la justicia es llevada a cabo cuando el amor al prójimo se manifiesta; en los tiempos actuales, prevalece la visión antropocéntrica (el hombre es centro del universo), mientras que (Velázquez H.J.F et. al. 2015 b, p. 27) fundamentaría que debe estar presente el reconocimiento mutuo de los Derechos en la realidad secular, sin dicho reconocimiento, no puede haber Justicia y así quienes asumen la responsabilidad de emitir sanciones, no podrán hacerlo, poniendo en peligro la Paz de la sociedad.

En cuanto a la Verdad, no es entendida desde una perspectiva religiosa como en Agustín, para quien la Sabiduría es un conocimiento divino. A partir de estas prescripciones, se puede afirmar según (Velázquez H.J. F. et. al. 2015 c, p. 16) para el santo de Hipona, hay algo más elevado que la mens en el hombre, algo que lo trasciende completamente y que permite la superación de su naturaleza racional, alcanzando la Sabiduría; la cual persigue virtudes como la caridad y la fe, donde Dios ilumina; la verdad actual es procesual, a causa de que en un juicio llevado a cabo, las pruebas y los testimonios deben ir de la mano, ya que las mismas pueden declarar a una persona culpable o inocente; porque a pesar de que no esté presente la fe en este tiempo, se apetece la paz.

Actualmente en la Verdad se puede observar de manera probable que no ocupa el lugar primordial a causa de que se acomoda a las necesidades y beneficios de las personas implicadas en un hecho, donde quienes ejercen el oficio de defender a las víctimas o a los agresores (los abogados), tienen como fin convencer mediante sus argumentos y así lograr influir en el veredicto de un

juicio por parte de quienes dictaminen la sentencia; para que esto se lleve a cabo, es importante que en la sociedad donde se está inmersa, se aprecie lo expuesto por el pensador en su obra:

Así la ciudad terrena, que no vive de la fe, apetece también la paz, pero fija la concordia entre los ciudadanos que mandan y los que obedecen en que sus quererres estén acordes de algún modo en lo concerniente a la vida mortal. (Agustín MCMLVIII, p. 1428)

Se aprecia en el párrafo anterior, que invitaría a un compromiso por parte de quienes están a cargo del Gobierno y quienes llevan su función como ciudadanos, que cumplan con las normas establecidas, porque en caso de no cumplirse con lo establecido, los Derechos serían desconocidos y no existiría justicia alguna para las personas; entonces cada ser humano tendría la decisión y la elección en sus obras a llevar a cabo para la construcción de una realidad más justa para todos, pero si se hiciera caso omiso al cumplimiento, la perturbación y el caos dirían presente. Es un deber del Estado intervenir cuando pasa esto, ya que no sólo nace gracias a la *voluntad* de las personas, sino que es el encargado de velar por el *bienestar*, la *paz* y la *justicia* en la realidad temporal donde llevamos a cabo la existencia, a causa de esto (Velázquez H.J.F. et. al. 2015, p. 24) afirmarí que siempre y cuando estuviera vigente la forma de gobierno elegida por el pueblo (Democracia en nuestros días, República en Agustín y su tiempo). Es importante siempre apuntar al bien supremo y a la búsqueda de las *virtudes* en lo que refiere a las acciones por parte de todos los seres humanos; si bien como se dijo con anterioridad, no se obra pensando en el Juicio Final como el nativo de Tagaste invitaba, pero su idea debe seguir resonando a la hora de que las Leyes permanezcan vigentes o se modifiquen si el Bien de todos es el centro, ya que quienes representan al pueblo de forma temporal en el gobierno, ponen en peligro la concordia y la Democracia como forma de Gobierno.

Ante esto se puede llevar a cabo la siguiente pregunta ¿Qué pasará con la Voluntad si camina por senderos egoístas? La voluntad actuará de manera errónea, desviándose de la razón y buscará satisfacer de manera instintiva,

trayendo males irremediables; es por ello que es necesario volver en cuanto postura personal a la perspectiva de Agustín, ya que solo así se buscará una sociedad más justa y equitativa mediante acciones concretas que sustenten los documentos establecidos y sancionados y así quienes sean los futuros agentes de la sociedad, vivan en un clima de respeto a través del reconocimiento de los valores en forma clara y recta.

Conclusión

Las ideas o elementos propuestos por el filósofo y teólogo Agustín siguen teniendo un valor moral fundamental en los tiempos actuales; los diversos Estados donde rige la Democracia como forma de Gobierno, gracias al Derecho Jurídico, se siguen sustentando en lo propuesto por el originario de Tagaste para el establecimiento de las Leyes y su correspondiente sanción, las cuales garantiza el Derecho de la sociedad en general buscando que la paz y la justicia estén presentes. Si bien Agustín al proponer las Leyes, se fundamenta en Dios, al cual funda como moderador de las Leyes, a la cual no la entendía desde lo Jurídico y no la concebía separada del Derecho, denominándola Ley Natural; gracias a la intervención Divina, está garantizada la Paz en la Ciudad, porque es Este quien puede librar al hombre del egoísmo; evitando con dicha propuesta que se lleve a cabo la decadencia en la ciudad, que la justicia desaparezca y que el orden natural se corrompa; solo así se podría vivir en paz en el plano terrenal y llegar con posteridad al Reino de los Cielos.

Cuando Agustín establece de manera indirecta su concepción del Derecho en el Imperio, buscaría también que esté presente el bien común; siendo claves la voluntad y la verdad para ello. Si bien en la actualidad, la concepción Teocéntrica, ya no es considerado por las personas, es de vital importancia que quienes están a cargo de las sanciones en los Estados velen por la paz, el bienestar general y la justicia cuando impartan sanciones; buscando que la equidad sea parte de la realidad y las personas independientemente de su estatus social puedan ser beneficiarias de los Derechos.

Referencias

- Aguilar, G. A. (2022). *San Agustín: análisis de algunas tensiones entre lo temporal y lo eterno en el seno de su obra*. Lecturas alternativas en Español.
- Antuñano Alea, S. (2012). Estudio introductorio. En San Agustín, *Confesiones*. Lecturas alternativas en Español.
- Biblia del Pueblo de Dios (2016). (9.^a ed.). Editorial San Pablo.
- San Agustín. (1958). *La ciudad de Dios* (Obras de San Agustín, Vol. 16). Biblioteca de Autores Cristianos; Editorial Católica S.A. (Obra original publicada en el s. V).
- Uniandes EPISTEME. (2019). *Revista digital de Ciencia, Tecnología e Innovación*. Lecturas alternativas en Español.
- Velázquez, H. J. F. (2015). *Filosofando en medio del caos*. Lecturas alternativas en Español.

Los problemas de la intuición en la filosofía de Descartes*

The problems of intuition in Descartes' philosophy

Vanioff, Iván¹

Universidad Nacional del Nordeste

Resistencia, Argentina

ivan.vanioff@gmail.com

Resumen

La intuición (*intuitus mentis*) desempeña un papel decisivo en la filosofía cartesiana como fundamento del método y de la certeza. Descartes la concibe como un acto inmediato del entendimiento puro, una percepción intelectual clara y distinta de verdades simples que no depende de los sentidos ni de mediaciones lógicas o discursivas. En *Reglas para la dirección del espíritu*, la presenta como visión intelectual originaria que permite aprehender lo simple con evidencia irresistible, estableciendo así la base sobre la cual se construye, mediante la deducción, el resto del conocimiento. En textos posteriores, como el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, la intuición se presupone como “luz natural” y como criterio de verdad, en particular en el célebre *cogito*, que constituye un ejemplo paradigmático de certeza inmediata. Sin embargo, este estatuto fundacional de la intuición no está exento de problemas. La ponencia examina cuatro tensiones principales que delimitan su alcance: (1) su carácter involuntario, que cuestiona la autonomía racional del método; (2) su falta de

* Este trabajo fue elaborado con asistencia de herramientas de inteligencia artificial (IA). Toda la información presentada ha sido obtenida exclusivamente de las fuentes mencionadas y debidamente referenciadas. El uso de la IA en esta investigación cumple con las normativas y protocolos internacionales para el uso ético y responsable de la IA en el ámbito académico y científico, tales como las directrices de la UNESCO para la Ética de la Inteligencia Artificial (2021), los Principios de IA responsable de la OCDE (2019), y las recomendaciones del Grupo de Expertos de la Comisión Europea sobre IA Ética y Confiable (2019). Además, se han seguido las prácticas sugeridas por el Committee on Publication Ethics (COPE) para asegurar la transparencia y la integridad del proceso de publicación. Este escrito se adhiere a los principios de honestidad intelectual y respeta las buenas prácticas académicas en la generación y presentación del conocimiento.

¹ Licenciado en Filosofía, Especialista en Docencia Universitaria y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste. Se desempeña como Profesor Adjunto de las asignaturas “Filosofía Moderna” en la Facultad de Humanidades e “Introducción al Conocimiento Científico” en la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la UNNE.

reproductibilidad metódica, que compromete la pretensión de universalidad y comunicabilidad; (3) su discontinuidad temporal y cognitiva, que introduce fragilidad en la relación entre el instante intuitivo y la continuidad de la demostración; y (4) el riesgo de psicologización del criterio de claridad y distinción, que tiende a confundir fuerza subjetiva con validez objetiva. A partir de estas dificultades, se sostiene la hipótesis de que la intuición, lejos de constituir un criterio universal y sólido de verdad, revela en su propia configuración los límites estructurales de la epistemología cartesiana

Abstract

Intuition (*intuitus mentis*) plays a decisive role in Cartesian philosophy as the foundation of method and certainty. Descartes conceives of it as an immediate act of pure understanding, an intellectual perception of simple truths that is clear and distinct, independent of the senses and of discursive mediations. In *Rules for the Direction of the Mind*, he presents it as an original intellectual vision that enables the apprehension of the simple with irresistible evidence, thereby establishing the basis upon which the rest of knowledge is constructed through deduction. In later works, such as the *Discourse on Method* and the *Meditations on First Philosophy*, intuition is presupposed as “natural light” and as a criterion of truth, particularly in the celebrated *cogito*, which stands as a paradigmatic example of immediate certainty. However, this foundational status of intuition is not without difficulties. The paper examines four major tensions that delimit its scope: (1) its involuntary character, which calls into question the rational autonomy of the method; (2) its lack of methodological reproducibility, which undermines the claim to universality and communicability; (3) its temporal and cognitive discontinuity, which introduces fragility into the relation between the instantaneous character of intuition and the continuity required by scientific demonstration; and (4) the risk of psychologization of the criterion of clarity and distinctness, which tends to conflate subjective force with objective validity. On the basis of these difficulties, the paper advances the hypothesis that intuition, far from constituting a universal and solid criterion of truth, reveals in its very configuration the structural limits of Cartesian epistemology.

Palabras clave

Método. Verdad. Razón. Epistemología. Certeza.

Introducción

La noción de intuición ocupa un lugar decisivo en la arquitectura del pensamiento cartesiano. Descartes la concibe como un acto inmediato del entendimiento, una percepción intelectual clara y distinta de las verdades simples que no depende de los sentidos ni de mediaciones discursivas. En *Reglas para la dirección del espíritu*, texto metodológico temprano y más sistemático en este punto, la intuición es definida como visión intelectual que aprehende lo simple con certeza indudable, y que proporciona el fundamento para la deducción y la construcción de todo el saber. En otras obras, como el *Discurso del método* o las *Meditaciones metafísicas* su presencia es más implícita, pero igualmente indispensable: sin la intuición del cogito, por ejemplo, no habría punto de arranque para el edificio del conocimiento. Ahora bien, precisamente porque la intuición constituye la base de toda la filosofía cartesiana, su estatuto no está exento de dificultades. Esta ponencia se propone examinar críticamente el papel de la intuición en el sistema cartesiano, señalando las tensiones que emergen cuando se la considera como criterio último de verdad y como operación inaugural del método.

Los objetivos son, en primer lugar, describir con precisión el concepto cartesiano de intuición y su función metodológica, mostrando cómo en ella confluyen las nociones de inmediatez, simplicidad, claridad y distinción. En segundo lugar, poner de relieve los problemas que surgen de esta concepción: su carácter involuntario, su falta de reproductibilidad metódica, su discontinuidad respecto de los procesos cognitivos prolongados y el riesgo de psicologización del criterio de claridad y distinción. La hipótesis que orienta esta investigación sostiene, en consecuencia, que la intuición, lejos de poder erigirse en un criterio sólido y universal de conocimiento, revela en su propia configuración los límites de la epistemología cartesiana. La imposibilidad de asegurar control, repetibilidad, continuidad y objetividad en la intuición cuestiona su validez como

fundamento del saber y abre un horizonte de crítica desde el cual evaluar la viabilidad del proyecto cartesiano en su conjunto.

1. La intuición según Descartes

En obras como el *Discurso del método* y las *Meditaciones metafísicas*, la intuición es aludida de modo lateral: se presupone como “luz natural” y como criterio de claridad y distinción, pero no se ofrece allí una teoría sistemática de su operación. A pesar de ello, ese trasfondo es estructural en la arquitectura cartesiana. Es en las *Reglas para la dirección del espíritu* donde Descartes expone con mayor precisión qué entiende por intuición, cuáles son sus notas constitutivas y cómo se integra con las demás operaciones del método. Redactadas hacia 1628 y conservadas incompletas (36 reglas proyectadas y 21 preservadas), las *Reglas* circularon en manuscrito y se publicaron póstumamente en 1701 dentro de los *Opuscula posthuma*. El conjunto de la obra es un tratado metodológico temprano que anticipa y fundamenta el programa del *Discurso* (1637) y las vías demostrativas de las *Meditaciones* (1641).

En este marco, la intuición (*intuitus mentis*) designa una operación noética irreductible: un acto del entendimiento puro por el cual la mente, atenta y despojada de prejuicios, aprehende de modo inmediato una verdad simple con evidencia autoconstitutiva. No se trata de un sentir, de un conjeturar ni de un imaginar, sino de la presencia intelectual del objeto bajo la luz natural. Descartes la caracteriza en términos inequívocos:

Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos (...) la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción. (Descartes, 1996, p. 75)

De esta descripción se derivan sus rasgos definatorios. (1) Inmediatez: la intuición es un solo “golpe de vista” intelectual, no un tránsito o mediación

discursiva; la certeza no resulta del encadenamiento de pasos, sino de la autodonación del objeto al entendimiento. (2) Simplicidad: su objeto son naturalezas simples, lo irreductible de una cosa, como la extensión, la magnitud o el número; el espíritu no añade ni compone, solo advierte lo ya dado por la luz natural. (3) Claridad y distinción: por *claridad* se entiende que la idea se presenta de forma evidente y sin zonas oscuras, la reconocemos sin esfuerzo. Por distinción se entiende que, además, podemos separar en ella lo que realmente le pertenece de lo que no, sus notas quedan establecidas y no se mezclan. De este modo, la claridad elimina la confusión; la distinción elimina la mezcla. Ejemplo: la idea de triángulo es clara si, al pensarla, no dudamos sobre qué representamos; es distinta si podemos enunciar, sin añadir nada ajeno, sus rasgos esenciales (figura plana, tres lados rectilíneos, tres ángulos) y excluir, por ejemplo, ser equilátero o estar dibujado en papel, que no son constitutivos. (4) Necesidad: lo intuido se impone como imposible de pensar de otro modo, el asentimiento no depende de autoridad ni de costumbre, sino de la fuerza misma de la evidencia. Por eso, lo intuido funciona como norma primaria del método y criterio de admisión de la verdad.

Metodológicamente, la intuición coloca la piedra fundamental del conocimiento e inaugura la cadena de deducciones. El programa cartesiano procede en dos tiempos coordinados: primero, por intuición, identifica los elementos primarios del conocimiento; luego, por deducción, los encadena de lo simple a lo compuesto asegurando que cada paso conserve la evidencia originaria. La deducción se comprende, en consecuencia, como prolongación de la intuición, no como su sustitución. No es un silogismo, sino el “movimiento” continuo del espíritu que transporta la evidencia desde lo ya visto hacia lo que de ello se sigue con necesidad. Cada eslabón debe estar garantizado por la claridad y distinción de los anteriores; cuando así ocurre, el término final es “visto” con la misma fuerza con que fue vista la base simple. La deducción es, por tanto, una extensión de la visión, una mediación que preserva la inmediatez originaria en el plano del encadenamiento.

Esta arquitectura ilumina el lugar de la intuición en el descubrimiento del cogito. En medio de la duda metódica permanece un acto irreductible que la

mente capta sin intermediación: *cogito, ergo sum*. Ese “soy” no emerge de un silogismo previo, sino que se presenta a la luz natural como verdad primera, clara y distinta, inseparable del acto mismo de pensar. El *cogito* es, por tanto, una intuición fundacional que fija el primer principio y habilita el despliegue deductivo ulterior desde un punto de apoyo absolutamente seguro.

De todo lo anterior podemos afirmar que las *Reglas* configuran una teoría de la intuición como fuente de evidencia primera, norma del método y condición de posibilidad de toda deducción válida. Al fijar lo simple con claridad y distinción, establecen el punto de apoyo desde el cual el entendimiento puede ordenar lo complejo por análisis y síntesis sin pérdida de certeza. Así, descubrimiento y justificación quedan unificados bajo la misma “luz” que gobierna el edificio cartesiano del conocimiento.

2. Los problemas de la intuición

Como hemos visto anteriormente, la intuición ocupa un lugar central en la arquitectura cartesiana: es el acto por el cual el entendimiento capta de modo inmediato, claro y distinto, las naturalezas simples a partir de las cuales se edifica, por deducción, el resto del saber. Por ser cimiento, su estatuto determina la solidez del edificio entero. A continuación, expondremos cuatro de los problemas más importantes que presenta este concepto: 1) su involuntariedad, 2) su no reproductibilidad metódica, 3) su discontinuidad temporal y cognitiva, y 4) la psicologización del criterio de verdad. Esto permitirá confirmar que la intuición no puede erigirse como un criterio sólido y universal de conocimiento, revelando en su propia configuración los límites de la filosofía cartesiana

2.1) El problema de la involuntariedad de la intuición

Descartes describe la evidencia intuitiva como algo que se impone a la mente con una certeza irresistible, fruto de la luz natural. Ese carácter apodíctico tiene un reverso muy problemático: si la aparición de lo claro y distinto no depende de la voluntad del sujeto, entonces la piedra angular del método reposa en un acto parcialmente ajeno a la deliberación y al control del yo (Cottingham, 2002; Newman, 2015). Se abre así una tensión entre la promesa de autonomía

racional del método (una razón gobernada por reglas) y la pasividad constitutiva de la intuición, que no se produce sino que se padece (Newman, 2015). La pregunta entonces sería ¿dónde ubicar la responsabilidad epistémica del sujeto?

Descartes atribuye el error a la precipitación de la voluntad más allá de lo que el entendimiento percibe claro y distintamente. Sin embargo, si la aparición misma de la evidencia no es volitiva, también la posibilidad de evitar el error queda, en parte, fuera del radio de acción del sujeto. Ragland (2016) enfatiza que Descartes, por motivos teológicos, insiste en la libertad del asentimiento incluso ante las verdades claras (en sus términos, asentimos voluntaria y libremente a lo claramente percibido, pudiendo en teoría no hacerlo). Esta insistencia en la libertad pretende salvar la imputabilidad humana del error, pero a la vez agrava la ambivalencia: si en la práctica nuestra mente no puede evitar asentir a lo que percibe con absoluta claridad (la evidencia se impone naturalmente), ¿qué control efectivo nos queda? (Cottingham, 2002). Las prácticas que el método propone atenúan esta dificultad, pero no la disuelven del todo: seguimos dependiendo de un “don” de claridad cuyo advenimiento no está enteramente en nuestras manos (Newman, 2015). El caso paradigmático del *cogito* ilustra la ambivalencia: su certeza es inmediata cuando se lo piensa, pero no porque lo queramos, sino porque se manifiesta necesariamente dada la estructura de nuestra mente.

2.2) El problema de la no reproductibilidad metodológica

El método cartesiano aspira a la universalidad y a la comunicabilidad. Ahora bien, la intuición, al no consistir en una secuencia de operaciones reproducibles que garanticen su producción, no es estrictamente replicable a voluntad (Clarke, 1982). Podemos disponer la atención, entrenar el ingenio, descomponer los problemas y representarlos formalmente, aun así, ninguna regla asegura que, llegado el caso, emerja la intuición requerida (Clarke, 1982; Monroy-Nasr, 2004). De hecho, el propio Descartes (1996) admite que el método no nos enseña cómo realizar tales operaciones intelectuales, pues la intuición y la deducción son principios innatos del entendimiento y no procedimientos que se puedan enseñar paso a paso. El fundamento primero del edificio filosófico

queda así sostenido por un acto que no puede programarse ni replicarse a voluntad.

La consecuencia de lo anterior es una erosión de la pretensión de una metodología plenamente transmisible: allí donde el método debería comenzar (en la aprehensión de los primeros principios evidentes), el aprendizaje se vuelve una mezcla contingente de hábito, azar y disposición subjetiva. Incluso cuando dos investigadores siguen los mismos pasos preparatorios, no hay garantía de que ambos capten idénticamente la misma naturaleza simple. Se produce así una asimetría entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación: lo ya deducido puede exhibirse con orden lógico, pero la captación inicial solo puede narrarse (mediante ejemplos, metáforas o exhortaciones), no generarse a demanda mediante una receta infalible (Guérault, 1953; Monroy-Nasr, 2004). Las innovaciones cartesianas (como el recurso a la notación algebraica y al trazado geométrico) buscaban objetivar en parte la vía hacia la evidencia. Sin embargo, no suprimen el núcleo no reproducible de la intuición. En última instancia, como señalan Guérault (1953) y Clarke (1982), el método cartesiano muestra un núcleo intuitivo irreducible donde la evidencia primera es un acto mental espontáneo que escapa a la reproducción, por más ayudas externas que se empleen.

2.3) El problema de la discontinuidad temporal y cognitiva

La intuición es instantánea: un ver intelectual súbito. La ciencia, en cambio, exige continuidad: conservar en el tiempo la evidencia inicial para encadenar deducciones sin pérdida de certeza. Descartes intenta resolver esta tensión pidiendo que cada paso de la cadena sea tan claro y distinto como el anterior, y proponiendo reglas de enumeración y revisión que resguarden la memoria (Zellmer, 2024). Sin embargo, la vida cognitiva real es variable: la fatiga, los afectos, las fluctuaciones atencionales y los límites mnemónicos dificultan la re-actualización constante de lo claro y distinto (Williams, 1978). El resultado es una discontinuidad práctica entre el momento epifánico de la intuición y el trabajo prolongado de la demostración. En cadenas largas de razonamiento, la exigencia de “re-intuir” cada eslabón deviene inviable: o bien la cadena se acorta

artificialmente (con riesgo de simplificaciones), o bien se rellena la brecha con confianza más que con visión efectiva de cada sucesión (Williams, 1978).

De ahí el interés cartesiano por procedimientos que reduzcan la dependencia de la memoria (por ejemplo, la representación simbólica, los diagramas o el cálculo): son intentos de estabilizar externamente lo que internamente es fugaz. Zellmer (2024) subraya que una deducción pierde certeza justamente cuando depende de la memoria en lugar de una aprehensión inmediata. Por eso, Descartes (1996) propone aumentar la capacidad intelectual ejercitando la perspicacia y el discernimiento para poder inferir más pasos en un solo acto de concepción, preservando así la claridad a lo largo de la cadena inferencial. Aun así, persiste un hiato entre la vivencia puntual de la evidencia y la garantía sostenida que la ciencia demanda. Algunos intérpretes han señalado que Descartes finalmente apela al orden divino para cerrar esa brecha: la garantía de Dios no engañador aseguraría que las verdades claras no cambien con el tiempo ni se oscurezcan al pasarlas por la memoria. Della Rocca (2005), por ejemplo, argumenta que podemos concebir una certeza normativa de nuestras percepciones claras y distintas incluso sin invocar a Dios en cada momento, lo que ofrecería una vía para evitar el escepticismo sobre la continuidad de la evidencia, evitando así el círculo cartesiano clásico. Pero incluso esta aparente solución implica reconocer que, en la epistemología cartesiana, la continuidad de la certeza no depende únicamente del sujeto, sino que está mediada por factores fuera del instante intuitivo: sea la práctica mnemónica, el ingenio entrenado o la propia confianza en un garante supremo (Williams, 1978; Della Rocca, 2005).

2.4) El problema de la psicologización del criterio de verdad

El principio cartesiano “todo aquello que percibimos clara y distintamente es verdadero” introduce una mediación fenomenológica entre la verdad y la experiencia cognitiva. En última instancia, la verdad se certifica por el modo en que algo se nos aparece. Descartes procura objetivar el criterio distinguiendo claridad (presencia de notas sin confusión) y distinción (separabilidad de esas notas respecto de otras) y asegurándolo metafísicamente mediante la veracidad

divina. Sin embargo, permanece un riesgo señalado por varios comentaristas: confundir la fuerza subjetiva del parecer -vivacidad, convicción, inmediatez- con una garantía objetiva de validez (Larmore, 1984; Pasnau, 2017). La historia intelectual es pródiga en certezas intensas que resultaron falsas, una sensación de evidencia no siempre equivale a verdad. Mientras el discernimiento de lo claro y distinto permanezca en la esfera del sujeto, la frontera entre evidencia y sugestión sigue vulnerable (Larmore, 1984).

Podría replicarse que claridad y distinción no nombran un “sentimiento” privado sino propiedades estructurales de las ideas, reconocibles por todo entendimiento. Aun concediendo esa réplica, queda pendiente la cuestión de su verificación pública: ¿cómo decidir intersubjetivamente que lo percibido es “claro y distinto” y no solo vívido o convincente para mí? Sin procedimientos de control externos (cálculo matemático, demostración formal, experimentación empírica), el criterio cartesiano corre el riesgo de deslizarse hacia una psicología de la certeza más que hacia una lógica de la verdad (Pasnau, 2017; Angarita, 2020). De hecho, en la *Quinta Meditación* Descartes termina apelando a Dios para legitimar intersubjetivamente el criterio ya que solo la garantía divina de que nuestras facultades no nos engañan puede certificar que una idea clara y distinta en mi mente corresponde efectivamente a la verdad (Angarita, 2020).

Esta solución, sin embargo, desplaza el problema en lugar de resolverlo dentro del marco puramente filosófico. Marion (1986) ha argumentado que aquí se revela el prisma metafísico de la epistemología cartesiana: el fundamento último de la verdad termina siendo teológico (la veracidad divina) y no estrictamente epistemológico, lo que impone límites y potenciales circularidades. En otras palabras, se sustituye un fundamento epistémico por uno teológico, y no se elimina del todo la posibilidad de circularidad cuando la validez del criterio se apoya en una demostración (la existencia de Dios veraz) cuya seguridad vuelve a remitir, en última instancia, a percepciones claras y distintas (Marion, 1986; Larmore, 1984).

Conclusión

El recorrido realizado permite reafirmar la hipótesis central: la intuición cartesiana, lejos de constituir un criterio sólido y universal de verdad, exhibe limitaciones internas que comprometen la arquitectura epistemológica que pretende sostener. En su concepción original, Descartes la presenta como acto fundante de claridad y distinción, operación inmediata de la mente que brinda certeza primera y abre paso al orden deductivo. Sin embargo, al examinar con detenimiento su estatuto, los problemas emergen con tal fuerza que erosionan la viabilidad de la intuición como fundamento último del conocimiento.

El carácter involuntario de la intuición revela que la evidencia no depende de la plena autonomía racional, sino que se impone al entendimiento con un sesgo pasivo. La falta de reproductibilidad metódica, por su parte, atenta contra la promesa de universalidad del método cartesiano: lo que debía constituir una regla segura se reduce a una experiencia contingente, no garantizable ni comunicable en su origen. A ello se suma la discontinuidad entre el instante de la intuición y la duración que exige la ciencia, que convierte en frágil el tránsito entre la aparición inicial y el encadenamiento demostrativo. Finalmente, la psicologización del criterio de verdad –el riesgo de confundir la fuerza subjetiva de la claridad con la validez objetiva– exhibe la imposibilidad de separar plenamente la certeza fenomenológica de la garantía ontológica.

Estas dificultades, subrayadas por autores clásicos y contemporáneos, no son detalles periféricos, sino grietas en el núcleo mismo del sistema. El ideal cartesiano de un edificio del saber erigido sobre cimientos indudables se muestra así inviable: la intuición, que debía ser su piedra angular, se revela incapaz de asegurar control, continuidad y objetividad. La pretensión de erigir en ella el criterio último de verdad se disuelve, dejando en evidencia que el proyecto cartesiano arrastra desde su inicio una tensión irresuelta entre el rigor metodológico que promete y la fragilidad epistémica de su fundamento más íntimo.

Referencias

- Angarita Cáceres, R. G. (2020). El criterio de claridad y distinción en la “Quinta meditación”. *Folios* (52), 3-18.
- Clarke, D. M. (1982). *Descartes' Philosophy of Science*. Manchester Univ. Press.
- Cottingham, J. (1993). *A Descartes dictionary*. Blackwell Publishers.
- Cottingham, J. (2002). Descartes and the Voluntariness of Belief. *The Monist*, 85 (3), 343-360.
- Della Rocca, M. (2005). Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God. *Philosophy and Phenomenological Research*, 70 (1), 1-33.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu* (Trad. J. M. Navarro Cordón). Alianza Editorial.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones metafísicas* (Trad. P. E. Pavesi). Prometeo Libros.
- Descartes, R. (2011). *Objeciones y respuestas* (Trad. C. Flórez Miguel). Editorial Gredos.
- Descartes, R. (2019). *Discurso del método* (Trad. P. Lomba). Trotta.
- Guérault, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons* (Vol. I). Paris: Aubier.
- Larmore, C. (1984). Descartes' Psychologistic Theory of Assent. *Revue Internationale de Philosophie*, 38, 40-70.
- Marion, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Presses Universitaires de France.
- Monroy-Nasr, Z. (2004). Razón y experiencia en el método cartesiano. *Revista Digital Universitaria*, 5 (3), 1-15.
- Newman, L. (2015). Attention, Voluntarism, and Liberty in Descartes's Account of Judgment. *Res Philosophica*, 92 (1), 61-91.
- Pasnau, R. (2017). *After Certainty: A History of Our Epistemic Ideals*. Oxford University Press.
- Ragland, C. P. (2016). *The Will to Reason: Theodicy and Freedom in Descartes*. Oxford University Press.
- Williams, B. (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Pelican Books.
- Zellmer, J. (2024). Descartes on Certainty in Deduction. *Studies in History and Philosophy of Science*, 105, 158-164.

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