

ISSN 3072-7170

filonea

Revista de Filosofía

Vol. 3 - Núm. 1

06/2026



ISFD José
Manuel Estrada



SUMARIO

Temática: libre

Mathesis universalis ¿Método o puente a otros campos del conocimiento?

Asencio, Roberto Claudio

Pág. 6

Espectralidad, semiosfera y materialismo gótico en la contemporaneidad

Bottari, Alejandra Lorena

Pág. 14

Cuatro metáforas para un curso de política. Un recorrido por los libros IV a VI del Policraticus de Juan de Salisbury

Brousson, Agustín

Pág. 24

Una sistematización de la propuesta de Paul Ricoeur ante el problema de la interpretación de textos

D'Atri, Guillermo Ariel

Pág. 34

Interpretación materialista de la Lección de despedida de la Universidad de Varsovia de Jan Łukasiewicz

Durán Sánchez, Iván

Pág. 45

Informe de no conformidad: fenomenología del defecto y epistemología del inspector de calidad

Escudero, Iker Andrés

Pág. 52

Alianzas en las luchas políticas: Un diálogo posible entre Butler, Laclau y Mouffe

Folco, Delfino

Pág. 60

Montaigne, von Mises y los oficios humanos: notas sobre una apropiación

Laguens, Amadeo

Pág. 72

¿Puede una máquina cuidar? Robótica educativa y reflexión ética sobre la inteligencia artificial

Martínez, Antonio de Ron

Pág. 84

Más allá de la ontología: Rancière y la desontologización del neorrealismo italiano

Masciardi Recabarren, Juan Martín

Pág. 93

Fundamentos filosóficos y metodológicos en el estudio de la gestión del talento humano mediado por inteligencia artificial

Mendez, Yoalcruz

Pág. 103

Análisis crítico: positivismo, utilitarismo, valor razonable y transparencia financiera

Padrón Hernández, Yojan Luis

Pág. 118

El personaje de Clitemnestra de Esquilo, entre la androginia y la virilidad

Radosta, Paula Elisa

Pág. 129

Ser humano en la gravedad de la vida cotidiana

Tossutti, Natalia Elizabeth

Pág. 141

Hegel: la potencia de devenir

Velazquez, Norberto Miguel

Pág. 152

Filosofía y espacio público: del ágora clásica a las plataformas digitales

Román, Maximiliano E.

Viera, Veronica A.

Pág. 162

filonea
Revista de Filosofía

**Volumen 3
Número 1
2026**

Dirección general

Mirta María Luisa Giménez

Editor en jefe

Julio César Ojeda

Editores

Enrique Giménez
Lourdes Antonella Romero
Carla Adriana Rodríguez

Prensa/Difusión

María del Rosario Cáceres Maciel

Redes sociales

Natalia Elizabeth Tossutti

Diseño/Diagramación

Lourdes Camila Canteros
Leandro Ezequiel Aguirre

ISSN 3072-7170

Corrientes, Argentina

CP: 3400

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 lechuza de tapa por: María Eva Casco.

© Todos los derechos de imágenes reservados.

Filonea

PRÓLOGO

Una publicación filosófica, de alguna forma, es una invitación al diálogo, pero no exclusiva de la publicación que agrupa diferentes investigaciones, sino la decisión de crear un espacio en el que las preguntas, provenientes de horizontes históricos y disciplinarios diversos, puedan encontrar un punto en común y, al mismo tiempo, conservar su identidad. La filosofía siempre ha vivido de ese ejercicio: de volver a plantear las cuestiones que le son propias desde nuevas condiciones, desde nuevas lenguas y nuevas inquietudes.

Los artículos que integran este nuevo número de *Filonea* son, precisamente, la expresión de esa vocación, ya que los mismos autores, lejos de pensar la Filosofía como un saber que solo se centra en la historia de las ideas, muestran la capacidad humana de cuestionar los problemas que nos parecen actuales, sin renunciar al rigor conceptual propio de la disciplina. En un contexto como el actual, caracterizado por la aceleración tecnológica, por la fragmentación de los discursos y por la crisis de la tradición, la reflexión filosófica vuelve a mostrar su poder como una herramienta singular para interpretar las nuevas experiencias que acontecen en la vida social.

No obstante, existe, como nota inherente a todas y cada una de ellas, la firme convicción de que el acto de filosofar es una actividad de búsqueda antes que de cierre, pues la tarea filosófica se enmarca en la actividad de desnaturalizar lo naturalizado. En ningún caso los trabajos y los autores se proponen ofrecer respuestas cerradas o definitivas; por el contrario, se convierten en generadores de nuevas líneas de investigación, de nuevas preguntas, de nuevas lecturas que enriquecen el debate en curso en la disciplina. Esa voluntad de no cerrar la investigación puede ser, por decirlo de alguna manera, una de las notas características del quehacer filosófico en su sentido pleno.

En unos tiempos en los que la amplificación de la información parece ganar la batalla a la reflexión y la urgencia del tiempo acaba por reemplazar la profundidad del pensar, resulta sin embargo especialmente útil ofrecer un lugar para el cultivo paciente del diálogo intelectual. Este es precisamente el objetivo de esta publicación: ofrecer un espacio abierto al intercambio crítico, que sea

respetuoso con la tradición filosófica y que, al mismo tiempo, esté atento a los nuevos desafíos que presenta nuestro presente.

Agradecemos a todos los autores por su participación en esta edición, y a la vez deseamos que las páginas que siguen no solo aporten nuevos saberes, sino que, además, despierten en el lector el deseo de seguir pensando. Porque la Filosofía es, entre otras muchas cosas, un realizar siempre inacabado: la búsqueda sin descanso de una comprensión más profunda del ser humano, la sociedad y de la verdad.

Equipo Editorial – Filonea

Mathesis universalis ¿Método o puente a otros campos del conocimiento?

Mathesis universalis ¿Method or bridge to other fields of knowledge?

Asencio, Roberto Claudio¹

ISFCD N°1

Corrientes, Argentina

claudiololo2276@gmail.com

Resumen

El siguiente artículo trata sobre la mathesis universalis y su referencia no sólo como método, sino como posible medio de conocimiento de la realidad, en contraste con nuevas formas de acceso al saber, surgidas como posterior reflexión del método cartesiano. Teniendo presente la mencionada cuestión, se traslada ésta noción a la actualidad y sobre todo al profesorado, como agente formador de los estudiantes. Así la discusión, hace foco en los posibles elementos que hoy el conocimiento tendría como parámetros de su alcance en la formación de los docentes y estudiantes del profesorado. La relación entre éstos elementos es condición fundamental para el logro de una base formativa imprescindible para el profesorado, que hoy enfrenta el gran desafío de integrar en sus espacios curriculares conocimientos pertenecientes a diversos campos de la ciencia a ser aprendida por los estudiantes del profesorado.

Abstract

This article explores mathesis universalis, not only as a method, but also as a possible means of understanding the reality, in contrast to newer approaches

¹ Profesor de Educación Superior en Historia. Licenciado en Historia. Profesor de Filosofía para la E.G.B. 3 y la Educación Polimodal. Profesor de Psicología para la E.G.B. 3 y la Educación Polimodal. Diplomado Superior en Enseñanza de las Ciencias Sociales y de la Historia. Especialista Superior en Educación Latinoamericana, con enfoque en la Inclusión Social y las Herramientas Educativas para Flexibilizar la Escuela. Diplomado Superior en Gestión de la Educación. Docente Especialista de Nivel Superior en Educación y TIC.

to knowledge that emerged as subsequent reflections on the Cartesian method. In light of this, this notion is brought into the present context, particularly to teachers as key agents in student education. The discussion focuses on the possible elements that knowledge today would have as parameters for its scope in the training of both teachers and student teachers. The relationship between these elements constitutes a fundamental condition for achieving a solid formative foundation for teacher education, who today face the significant challenge of integrating knowledge from diverse scientific fields of science into their curricular subjects, knowledge that must be assimilated by prospective teachers during their training.

Palabras clave

Mathesis universalis. Método. Saberes integrados. Formación del profesorado.

Algunas ideas sobre la mathesis universalis

Esta noción como concepto de una ciencia universal e integradora del conocimiento humano fue el ideal que filósofos como René Descartes y Godofredo Leibniz desarrollaron en el siglo XVI, un modo de aprendizaje universal, que aseguraría que los saberes serían obtenidos desde la aplicación de un método riguroso. Procedimiento que daría como resultado y efecto un aprendizaje universal, el cual detentaría para su comunicación y transmisión de un lenguaje universal y simbólico (la característica universalis), idea desarrollada por Leibniz. Ésta se traduciría en un código – lenguaje apto para alcanzar un saber científico de rigor y metódico, es decir, una ciencia que tendría como variables las cantidades y las formas, con sus raíces en la matemática intuitiva. Sobre el particular, Echeverría (1999) nos asevera:

El hito principal en esta trayectoria, al menos desde el punto de vista metodológico, viene marcado por Descartes. En sus obras se encuentra una reflexión amplia sobre los nuevos criterios metodológicos, que no aparece en los libros de Galileo, y con ello una elaboración de la noción de Mathesis universalis. (p. 117).

Alcances de la *mathesis universalis*

Sin embargo, la *Mathesis* tal y como la concibe Descartes y Leibniz tiene un alcance mayor, pues nos refiere a la capacidad de poder de juzgar bien, es decir, realizar las operaciones del pensamiento (como el inferir, analizar, conceptualizar) de forma clara y evidente, mediante la facultad de la razón, que es naturalmente igual en todos los hombres; ya que la mencionada facultad, es el único criterio al cual deben someterse los múltiples conocimientos y saberes que podamos elaborar.

En éste sentido, con la aplicación de la *mathesis universalis* como la concibe y expone Descartes en su obra “El Discurso del Método”, no tiene como fin solamente lograr evidencias certeras sobre la matemática como ciencia legitimadora de los nuevos saberes modernos, sino más bien de las posibilidades y condiciones sobre cómo el hombre, aplicando las reglas metódicas del pensamiento matemático puede obtener juicios que sean sólidos en sus fundamentos y verdaderos sobre las realidades que se les presentan y con las cuales puede experimentar. Con ello, intenta cimentar la inteligibilidad de los objetos de conocimiento; dando a la *mathesis universalis* la posibilidad de concebir que no hay conocimiento y ciencia sino por la subjetividad, lugar propio de la inteligibilidad.

Desde ésta perspectiva, operaciones o reglas de ordenamiento como la evidencia, el análisis, la síntesis, y la enumeración como instancias para alcanzar el conocimiento cierto e indubitable, forman parte de lo que cada persona tiene como meta de sus elucubraciones. Como señala Dopazo Gallego (2015) “a partir de éste descubrimiento, Descartes puede enunciar con precisión cuatro preceptos del método (...) Esbozados en las *Regulae* serán establecidos definitivamente en la segunda parte del Discurso” (pp. 60-61). De tal modo que, las reglas tratan brevemente de lo siguiente:

- La evidencia, consistente en no aceptar como verdadero ningún conocimiento o saber que no posea los atributos de la claridad y distinción, en el procedimiento de despejar la duda.
- El análisis, que procede a dividir cada dificultad que se presenta, en el mayor número posible de partes pequeñas para pesquisarlas con mayor hondura.

- La síntesis, también denominada deducción, por la cual, se insta a los pensamientos a conducirse por la virtud del orden, iniciando por lo más simple y fácil de conocer y acceder, para posteriormente, ascender en forma gradual a niveles más complejos.
- La enumeración, que nos propone la revisión como práctica integradora del intelecto, ejecutando relevamientos generales y recuentos integrales, a fin de encontrarnos con la seguridad de no haber omitido elementos del cuerpo teórico que estudiemos.

En éste sentido, podemos pensar que éstas reglas no sólo se aplican a las ciencias formales como las matemáticas o la lógica, sino a todas las ciencias que requieran del estudio de sus fenómenos respectivos como tal. Descartes así, postula como una de sus tesis la unidad de todas las ciencias, fundada a su vez, en la unidad de la razón, mediante el siguiente postulado del estagirita (Aristóteles, trad. en 1982):

Todas las ciencias no son otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibe de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina. (Met., Lib. IV, 2, 1003b 19)

Aunque el filósofo no fue el primero en utilizar la lógica como medio de estudio para los objetos y los fenómenos, se lo considera el fundador de la disciplina, al utilizarla concretamente como método para analizar los razonamientos y argumentos, junto con el contenido semántico de los mismos. En consecuencia, el método, tal y como se lo ha planteado brevemente, nos permite conocer y determinar el orden adecuado en el cual la mente puede conocer los fenómenos, partiendo siempre de las ideas que son simples, evidentes y primeras del conocimiento humano. En consecuencia, Echeverría (1999), nos define el carácter integrador de éstas reglas afirmando que:

Descartes no propugna sólo unas reglas para las ciencias, sino también para la filosofía: por eso cabe hablar de una *Mathesis universalis*, que también ha de ser practicada por los filósofos. Accesibles a todo el mundo, breves y fáciles, esas reglas han de ayudar a distinguir entre lo verdadero y lo falso, así como economizar esfuerzos y digresiones en las

meditaciones filosóficas. La Mathesis universalis está inspirada en las matemáticas, pero no se reduce al método de los geómetras. (p. 121)

¿Una mathesis universalis pedagógica podría ser posible?

En nuestra actualidad los medios para acceder a la información y a los saberes se ha multiplicado exponencialmente, podríamos tomar como referencia de la actual situación las ideas que expresa Vattimo (1990), refiriéndose a la cultura como entramado de sentidos:

Cuando la cultura se ha vuelto infinita la historia sólo puede ser historia del sentido: acceder al significado(s) de lo que ocurre (ensamblar los materiales fragmentarios y multiperspectívos que nos ofrecen los media) sólo es posible si el ahora se inserta en el relato-interpretación del pasado y de sus posibilidades futuras: fuera de esa red referencial de localizaciones no es posible descifrar que quiere decir lo que pasa (ahora), ni qué quieren decir los mensajes en que consiste y se disemina lo que pasa. (p. 28)

De éste modo, hoy podemos emprender una búsqueda de elementos que nos podrían referir a el uso de lenguajes formales (tanto en las ciencias formales como las sociales), la aplicación del pensamiento lógico y deductivo, la búsqueda de estructuras subyacentes en fenómenos diversos, y el empleo de modelos conceptuales que desde sus problemáticas compartidas desde sus campos de investigación, integren a distintas disciplinas, buscando una forma de comprender la realidad de manera unificada, pero a la vez compleja y dinámica en sus manifestaciones. Desde la visión del profesorado, como ámbito de formación existen más posibilidades de formular ámbitos de conocimiento y comunicación entre los diversos campos del saber; más que una mathesis universalis de trabajo, o una especie de conocimiento unificado. En éste sentido, como parámetros posibles de éstos campos del saber, tendremos presente los siguientes elementos:

Métodos inclusivos de los fundamentos científicos; que tendrían como propósito la búsqueda de principios fundamentales y herramientas comunes que puedan unificar diferentes campos del saber, como los conceptos de formación

e información, sistemas o modelos que se aplican a múltiples campos del saber humano como las ciencias de la tierra, las ciencias cognitivas o la econometría.

Lenguajes formales y a la vez simbólicos; en los que las matemáticas ocupan un lugar primordial como lenguaje universal, pues constituyen la base de diversas disciplinas. Esto se extiende al uso de modelos matemáticos y lógicos para representar y comprender la complejidad de diferentes realidades, desde sistemas biológicos, fenómenos físicos y hasta bases estadísticas elaboradas desde la sociología, que resultan útiles para las investigaciones e interpretaciones de datos de múltiples ciencias sociales.

Indagación de estructuras de saberes integradores, con el objetivo de hallar patrones comunes como elementos e instrumentos comunes, centrales en las investigaciones, por ejemplo, el trabajo que pueden realizar diversas ciencias sociales como la historia, la geografía, la política y la economía en el estudio de problemáticas actuales, con el fin interpretar fenómenos desde puntos comunes que refieran a matrices compartidas de conocimiento. En lo que respecta a ésta cuestión es menester tener presente la siguiente idea de Castoriadis (1997), quien nos dice que “la sociedad crea su mundo, le concede sentido y hace provisión de significación destinada a cubrir de antemano todo cuanto pueda presentarse” (p. 5). De éste modo, el hombre puede crear nuevas formas de interpretar la realidad, otros prismas mediante los cuales interpretar y darle sentido al mundo que lo circunda.

La razón, el pensamiento y la creatividad, como puentes de la realidad, que incluirían el pensamiento crítico y analítico que examina los fundamentos de la lógica, las matemáticas y la cognición para entender los límites y las posibilidades del conocimiento. Otras formas de acceso al saber cómo el aprendizaje basado en problemas, el aprendizaje colaborativo, el aprendizaje transdisciplinario, el aprendizaje cooperativo como medios de experiencias integradoras del saber. Éstos en su implementación superan la fragmentación del conocimiento parcelado tradicionalmente, fomentando las habilidades como el pensamiento crítico, la investigación-acción, el análisis de situaciones reales (como los dilemas morales) y la colaboración con otros, aspectos que son esenciales para la vida. Éstos medios de formación deben acompasarse con las nuevas tecnologías, para lograr realmente una formación integral del profesorado en su conjunto. Es así que, González Quirós (1999) en ésta

perspectiva, nos advierte que: “para un cibernauta amigo de pasear por la confusión y la sorpresa, el ciberespacio de internet es algo más que la imagen del paraíso. Por si tuviéramos pocas, internet nos descubre millones de posibilidades fácilmente accesibles y fuertemente sugestivas” (p. 57).

La colaboración e integración “de” y “entre”, éstos elementos pueden darnos posibles perfiles, a los cuales podríamos remitirnos como formadores docentes, más allá del espacio curricular que nos encontremos desarrollando en el plan de estudios de una carrera. En tiempos donde el pensamiento diverso es moneda de cambio, aquellos procesos nuevos y dinámicos para la formación del profesorado, pueden aportarnos elementos, teóricos, prácticos y hasta me aventuro a expresarlo, vivenciales que contribuyan al desarrollo de competencias y habilidades de los docentes, como la resolución creativa de problemas, la comunicación efectiva y asertiva, la proactividad frente a contrariedades y la fortaleza del trabajo individual y en equipo. Por otra parte, en la relación y sobre todo en éstos días (el vínculo) con los estudiantes son requeridas aptitudes y actitudes, como la flexibilidad la formación integral, y la empatía, que matiza de otro modo los procesos educativos, bases para la innovación docente; siendo ésta el estimulante para la motivación, la formación y la superación continua de un educador comprometido con su identidad profesional.

Conclusión

En nuestros días no podríamos referirnos a una *mathesis universalis* de conocimiento, la diversificación del saber y su dinamismo no lo permitirían, pero si, podemos aludir a nuevas generalizaciones y agrupamientos del saber, que tiene como regla de su nueva existencia a la importancia de la transferencia y el diálogo entre múltiples áreas y culturas de conocimiento. Si bien las ciencias formales como la física y otras ciencias aspiran a la elaboración de preceptos y leyes con pretensión universal, otros campos del saber nos muestran que el conocimiento está ligado al contexto y la cultura. Allí se encuentra nuestro quehacer, como formadores de la educación, en el mostrar, en el guiar y acompañar a nuestros estudiantes en el itinerario del conocer y el saber, ayudándolos a interpretar el mundo, para que así puedan tomar buenas y verdaderas decisiones informadas.

Referencias

- Aristóteles (1982). *Metafísica* (Trad. V. García Yebra). Editorial gredos. (Trabajo original publicado ca. 1311)
- Castoriadis, C. (1997). *“Un mundo fragmentado”*. Kairós.
- Dopazo Gallego, A. (2015). *Descartes un filósofo más allá de toda duda*. Salvat.
- Echeverría, J. (1999). *La mathesis universalis y el método griego de análisis y síntesis*. Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason, 1. pp.115–123. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1079>
- González Quirós, J.L. (1999). *El porvenir de la razón en la era digital*. Síntesis
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. (Vol. 10). Paidós.

Espectralidad, semiosfera y materialismo gótico en la contemporaneidad*

Spectrality, semiosphere and gothic materialism in contemporaneity

Bottari, Alejandra Lorena¹

Complejo Universitario Regional Zona Atlántica y Sur (CURZAS),

Universidad Nacional del Comahue

Viedma, Argentina

bottarialejandra@gmail.com

Resumen

El presente artículo propone una reflexión filosófico-teórica sobre la experiencia contemporánea de la espectralidad en el capitalismo tardío, atendiendo a las transformaciones en los modos de producción de sentido y en las formas de mediación social. A partir de una articulación entre la semiótica de la cultura, la teoría de los afectos y el materialismo gótico, se examinan las configuraciones mediante las cuales lo social se constituye como un campo atravesado por persistencias, restos y temporalidades dislocadas. En este marco, la expansión de la semiosfera digital y la crisis de las mediaciones políticas e institucionales no producen una mayor transparencia, sino una intensificación de la opacidad y la fragmentación. Se sostiene que estas transformaciones dan lugar a una experiencia del mundo caracterizada por la presencia de entidades impersonales y fuerzas no localizables que exceden los modelos clásicos de representación. En este sentido, se propone comprender el

* El presente trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación "Figuraciones del horror. Usos y desvíos del policial en la narrativa argentina actual (PI 04/V123)", del Departamento de Lengua, Literatura y Comunicación del CURZA (Universidad Nacional del Comahue), dirigido por la Dra. Adriana Lía Goicochea. Asimismo, se vincula con la tesis de Maestría en Educación Literaria (CURZA-UNCo) en curso.

¹ Docente de educación secundaria y especialista en Lengua, Literatura y Comunicación, graduada del Complejo Universitario Regional Zona Atlántica y Sur, donde actualmente cursa estudios de maestría. Desarrolla su actividad académica integrando docencia, investigación y extensión universitaria. Ha participado en el Proyecto de Investigación "Figuraciones del horror. Usos y desvíos del policial en la narrativa argentina actual (PI 04/V123)", dirigido por la Dra. Adriana Lía Goicochea, colaborando en la producción de trabajos académicos y difusión de resultados. Ha presentado ponencias en congresos y jornadas, publicado artículos científicos y coordinado mesas temáticas vinculadas con la reescritura del género gótico y las relaciones entre policial y narrativa contemporánea. Es autora del prólogo de la colección Patagonia Gótica. Participa en el proyecto de extensión "Comunicación y educación: tramas que transforman" (Resolución N.º 553), orientado a fortalecer vínculos entre universidad, escuela y comunidad.

capitalismo contemporáneo a partir de una ontología espectral, capaz de dar cuenta de la coexistencia de lo presente y lo ausente, lo visible y lo invisible, como rasgo constitutivo del presente.

Abstract

This article develops a philosophical and theoretical reflection on the contemporary experience of spectrality within late capitalism, focusing on transformations in meaning production and social mediation. Drawing on cultural semiotics, affect theory, and gothic materialism, it examines how the social emerges as a field shaped by residues, temporal disjunctions, and persistent traces. In this context, the expansion of the digital semiosphere and the crisis of political and institutional mediations do not generate transparency but rather intensify opacity and fragmentation. These conditions produce an experience of the world marked by impersonal entities and non-localizable forces that exceed classical representational frameworks. The article argues that contemporary capitalism can be understood through a spectral ontology, in which presence and absence, visibility and invisibility coexist as defining features of the present.

Palabras clave

Espectralidad. Semiosfera. Materialismo gótico. Afectos. Capitalismo tardío.

Introducción

Las transformaciones contemporáneas de la vida social pueden ser pensadas a partir de la noción de semiosfera en el sentido propuesto por Lotman (2005), como condición de posibilidad de la experiencia cultural antes que como mero ámbito de circulación de signos. La semiosfera se configura como una organización diferencial en la que ciertos códigos tienden a estabilizarse mientras otros permanecen en zonas de variación, traducción y conflicto. En ese movimiento, los procesos de semiosis producen desplazamientos constantes, rearticulando las relaciones entre centro y periferia. En la fase actual del capitalismo, esta dinámica se intensifica y altera su propio régimen de funcionamiento. La expansión de la semiosfera bajo condiciones digitales modifica la relación entre visibilidad e inteligibilidad. La proliferación algorítmica

de imágenes, discursos y registros configura una saturación en la que el exceso dispersa y redistribuye las condiciones de producción de sentido. La experiencia social se despliega en un campo atravesado por una densidad semiótica que introduce variaciones continuas en los modos de percepción y de articulación.

A la altura de este problema, puede leerse en Jameson (1991) una formulación en términos de crisis de la capacidad de totalización, en la que la representación pierde su eficacia como instancia de articulación del conjunto. La fragmentación se instala como régimen, configurando un campo en el que las superficies de lo social se despliegan sin converger en una figura integradora. Lo que aparece se dispone en registros discontinuos cuya coexistencia no se resuelve en una forma unificada. Esta condición remite a una transformación en el modo de aparición de lo real. La experiencia contemporánea se configura a partir de dinámicas móviles, superposiciones y desplazamientos que afectan la consistencia de lo presente. Cada configuración se encuentra atravesada por diferencias que la desajustan y la proyectan más allá de sí misma.

En este punto, resulta necesario acudir a Derrida (1995) para pensar la espectralidad como una forma de existencia en la que la distinción entre presencia y ausencia pierde consistencia. El espectro insiste como una forma de temporalidad en la que pasado y presente se pliegan sin resolución, introduciendo una diferencia que atraviesa toda aparición. Lo que se presenta se encuentra afectado por huellas y restos que impiden su clausura.

Pensar la expansión contemporánea de la semiosfera exige atender a esta dimensión. La circulación de signos implica una reconfiguración de la experiencia del tiempo, de la presencia y de lo social, en la que los procesos de semiosis producen desplazamientos constantes en las formas de inteligibilidad. La proliferación semiótica introduce una inestabilidad constitutiva, configurando un campo en el que lo que circula se dispersa, se transforma y se rearticula como resto.

El presente trabajo se inscribe en esta problemática y propone abordar la articulación entre semiosfera, espectralidad y materialismo gótico como una vía de acceso a las condiciones contemporáneas de existencia. La atención se dirige a las formas en que lo social se configura como un campo de fuerzas en el que lo visible y lo invisible, lo actual y lo residual, lo humano y lo técnico se entrelazan en una dinámica sin resolución definitiva.

Semiosfera, mediaciones y crisis de articulación

La expansión de la semiosfera digital reconfigura los regímenes de mediación en los que la experiencia social encontraba formas de estabilización, desplazando su función sin suprimirla. Las estructuras institucionales, políticas, narrativas y representacionales continúan operando, aunque bajo condiciones que afectan su consistencia, en un campo atravesado por infraestructuras técnicas cuya lógica no se orienta a la organización sino a la modulación continua. La mediación deja de presentarse como instancia de articulación relativamente estable y pasa a inscribirse en un plano en el que las configuraciones no alcanzan a fijarse, donde cada forma se sostiene en un equilibrio siempre transitorio.

Lo común no desaparece, pero su modo de existencia se altera. La intensificación de la circulación semiótica no produce convergencia, sino una coexistencia de registros cuya relación permanece indeterminada. La experiencia no se organiza en torno a una figura reconocible, sino que se despliega como una serie de conexiones parciales, sometidas a variaciones que impiden su consolidación. No se trata de fragmentos de una totalidad ausente, sino de una multiplicidad que no remite a principio de unificación alguno, en la que cada configuración aparece atravesada por diferencias que la desajustan.

En este punto, la cuestión de las mediaciones deja de poder circunscribirse al plano institucional. Lo que se ve afectado es el modo en que algo puede sostenerse como común, esto es, las condiciones mismas de su aparición. Las articulaciones no alcanzan a estabilizarse, se reconfiguran en un campo en el que la inteligibilidad se redistribuye de manera diferencial, sin fijarse en estructuras duraderas. La experiencia se produce en ese desplazamiento, en una dinámica en la que lo que aparece no coincide plenamente con las condiciones que lo hacen posible.

Esta condición encuentra en el realismo capitalista una de sus formulaciones más precisas, en la medida en que la imposibilidad de proyectar alternativas se inscribe en el propio modo de organización de la experiencia (Fisher, 2018). La producción simbólica no se detiene ni se agota, pero se despliega en un campo cuyas variaciones permanecen moduladas por las condiciones que las hacen posibles, de modo que la diferencia no alcanza a

constituirse como ruptura sino como desplazamiento interno. Pues, lo que se configura no es una clausura de lo imaginable, sino una reorganización de sus límites, en la que la proliferación de signos coexiste con una restricción en las formas de articulación. La circulación se intensifica mientras las condiciones de estabilización se debilitan, produciendo un régimen en el que lo social se presenta como una serie de operaciones sin centro, donde la mediación ya no remite a instancias claramente identificables sino a procesos que actúan de manera difusa.

En este contexto, la experiencia se encuentra atravesada por una opacidad que surge de la dificultad de fijar relaciones estables entre lo que aparece y las condiciones que lo sostienen. La inteligibilidad se distribuye en un campo de variaciones que conviven sin converger en una forma unificada, y se sostienen en una tensión constante entre aparición y desajuste. La mediación persiste, aunque deja de organizar de manera central; interviene en un plano en el que cada configuración permanece abierta y atravesada por su propia inestabilidad.

Hacia una ontología espectral del presente

En este contexto, la espectralidad no remite a una categoría adicional dentro del orden de lo presente, sino a una torsión de sus condiciones de aparición. En Derrida (1995), el tiempo se encuentra ya atravesado por una lógica de desajuste en la que la presencia no coincide consigo misma, en tanto el pasado persiste como huella activa que no se deja clausurar en la forma de lo ya ocurrido. La espectralidad nombra esa estructura de insistencia, donde lo que aparece lo hace siempre bajo una modalidad de diferencia que impide su plena estabilización. El espectro no se deja fijar en una ontología de lo vivo o lo muerto, ni en una secuencia temporal lineal. Su consistencia no depende de una localización, sino de una forma de eficacia que desorganiza las oposiciones que sostienen la metafísica de la presencia. Lo que retorna no lo hace como repetición idéntica, sino como variación que introduce desplazamiento en aquello que parece dado.

En el capitalismo contemporáneo, esta lógica adquiere una intensidad específica. La clausura progresiva de horizontes de futuro no se traduce en ausencia de temporalidad, sino en una saturación del presente por restos de

expectativas no realizadas. El tiempo se organiza como repetición diferencial, en la que lo nuevo aparece bajo formas ya moduladas por su anticipación fallida. En este punto, la hauntología en Fisher (2018) no opera como complemento conceptual, sino como lectura interna de esta configuración temporal. La persistencia de futuros cancelados no constituye un residuo externo, sino una condición de funcionamiento del presente, en el que la experiencia se ve atravesada por una simultaneidad de presencias inestables y retornos no resueltos. Lo social se dispone así en un campo donde la temporalidad se pliega sobre sí misma sin alcanzar resolución.

En este pasaje, la espectralidad deja de operar únicamente como figura de la temporalidad para desplazarse hacia el plano de la consistencia material de lo social. Lo que retorna no lo hace desde un exterior del sistema ni como residuo secundario, sino como dimensión interna a su propia organización, en la que la materia aparece atravesada por modos de persistencia que no se dejan absorber por la lógica de la presencia plena. Esta torsión permite pensar la continuidad entre temporalidad dislocada y materialidad opaca como un mismo régimen de aparición.

El materialismo gótico² puede leerse en este marco como una radicalización de esa misma problemática, en la medida en que desplaza el análisis hacia la inscripción material de aquello que no se deja resolver en el orden de lo plenamente presente. No se trata de una incorporación de lo residual como objeto temático, sino de la consideración de que la materia social se constituye precisamente en su relación con aquello que no alcanza a integrarse del todo en sus formas de organización. Lo gótico no remite aquí a un repertorio estilístico, sino a una modalidad de inteligibilidad en la que lo real se presenta atravesado por discontinuidades, restos y repeticiones que no funcionan como anomalías, sino como condiciones de su funcionamiento.

En este sentido, la materia no aparece como sustrato estable ni como soporte transparente de relaciones sociales, sino como campo de tensiones en el que lo no absorbido persiste como fuerza activa. La distinción entre lo vivo y

² El concepto de "materialismo gótico" ha sido desarrollado en la teoría crítica contemporánea en relación con enfoques del materialismo especulativo y la filosofía del horror, particularmente en los trabajos de Eugene Thacker, así como en lecturas posteriores que exploran la dimensión opaca, excesiva e impersonal de la materia social.

lo muerto, entre lo presente y lo ausente, pierde estabilidad en la medida en que aquello que ha sido históricamente desplazado retorna como eficacia operativa. La espectralidad, en este punto, encuentra su prolongación material en una lógica en la que lo residual no desaparece, sino que insiste como parte constitutiva de la organización social.

Esta dimensión permite releer a Marx (1975) más allá de una interpretación estrictamente estructural del capital. La figura del vampiro no funciona como metáfora ornamental, sino como indicio de una lógica en la que el capital adquiere formas de agencia impersonal, donde lo muerto opera en el interior de lo vivo sin necesidad de encarnación subjetiva. El capital no se presenta como sujeto, pero tampoco como pura estructura inerte, sino como proceso que articula temporalidades y materialidades en un régimen de funcionamiento que excede la oposición entre vida y no vida.

Ontologías de la agencia deslocalizada

En el capitalismo contemporáneo, la opacidad no constituye un accidente sino una condición estructural de funcionamiento. La agencia se disemina en redes técnicas, financieras y algorítmicas que exceden la posibilidad de localización estable, configurando una experiencia en la que algo actúa sin que sea posible identificar con precisión su origen. Fisher ha descrito esta condición bajo la figura de lo espeluznante, entendida como aquella situación en la que “hay algo que produce efectos, pero no es posible determinar qué es lo que actúa” (Fisher, 2016). Esta forma de causalidad desanclada no remite a lo sobrenatural, sino a un régimen de organización de lo real en el que la producción de efectos se separa de la visibilidad de sus agentes. Aquí es cuando se introduce la problemática de la circulación de afectos. Porque esta no opera como dimensión secundaria de lo social, sino como uno de sus modos de articulación más eficaces. Sara Ahmed sostiene que los afectos no residen en los sujetos, sino que “circulan y se adhieren a cuerpos, objetos e ideas, produciendo superficies de contacto y separación” (Ahmed, 2014). El miedo, en particular, no aparece como reacción individual, sino como una tecnología social de orientación de la percepción, capaz de estabilizar fronteras, distribuir amenazas y organizar formas de reconocimiento.

Esta economía afectiva se articula con las formas contemporáneas de exposición de la vida. En Agamben, la vida expuesta designa aquella condición en la que la existencia queda incluida en el orden político precisamente en su vulnerabilidad constitutiva. “La vida desnuda es aquella que puede ser matada pero no sacrificada” (Agamben, 1998), lo que indica un tipo de inclusión que no protege, sino que expone. En el presente, esta exposición no se limita a dispositivos jurídicos o institucionales, sino que se despliega en infraestructuras técnicas y económicas que operan de manera descentralizada, configurando un campo de gestión de la vida sin centro visible de decisión.

La semiosfera contemporánea, en su expansión digital, intensifica estas dinámicas al reorganizar las condiciones de producción de lo común. La circulación de signos no converge en una esfera pública unificada, sino que se distribuye en múltiples circuitos de baja o nula articulación entre sí. En este sentido, Lotman permite pensar la semiosfera como un espacio de traducción permanente, donde la estabilidad es siempre local y provisional, y donde los sistemas culturales se definen por su capacidad de reorganizar continuamente sus propios límites.

Lo común no desaparece, pero se vuelve inestable. Las mediaciones que históricamente lo sostenían pierden capacidad de fijación, dando lugar a configuraciones efímeras de reconocimiento que no logran consolidarse en formas duraderas. Esta condición no debe entenderse como simple fragmentación, sino como transformación en el régimen mismo de aparición de lo social. En este punto, la opacidad estructural del capitalismo, la circulación afectiva y la exposición de la vida convergen en una misma lógica de deslocalización de la agencia. Lo que organiza la experiencia no siempre se presenta como instancia identificable, sino como red de operaciones que produce efectos sin necesidad de hacerse visible como tal. Fisher ha señalado que esta condición se inscribe en el realismo capitalista, entendido como “la sensación generalizada de que no solo es imposible, sino también impensable una alternativa al capitalismo” (Fisher, 2018). Esta imposibilidad no se presenta como prohibición externa, sino como modulación interna de la imaginación colectiva.

En conjunto, estas dinámicas configuran un régimen en el que la experiencia social se produce en la intersección entre opacidad estructural,

circulación afectiva y exposición de la vida. Lo que emerge no es una totalidad organizada, sino un campo de fuerzas heterogéneas en el que las relaciones entre causa, agencia y representación se encuentran profundamente desestabilizadas.

Conclusión

El recorrido desarrollado habilita la comprensión de un régimen en el que las categorías clásicas de totalidad, presencia y agencia pierden estabilidad operativa. Lo social se configura como campo de tensiones en el que las formas de aparición se encuentran atravesadas por desplazamientos que impiden su clausura. La inteligibilidad se distribuye en un conjunto de operaciones que no convergen en una unidad final, sino que se despliegan como serie abierta de articulaciones parciales. A partir de allí, la distinción entre lo visible y lo invisible, entre lo presente y lo ausente, entre lo humano y lo técnico, deja de funcionar como principio organizador. Lo que se presenta lo hace siempre en relación con aquello que lo excede o lo desajusta, de modo que toda aparición queda atravesada por una diferencia que no se resuelve. La espectralidad no constituye una dimensión adicional de lo real, sino su modo contemporáneo de configuración.

El materialismo gótico permite nombrar esta condición sin reducirla a figura retórica, en la medida en que desplaza la atención hacia la consistencia material de aquello que persiste sin integración plena. Lo que retorna no lo hace desde un exterior del sistema, sino como parte de su propio funcionamiento, allí donde la materia social se encuentra atravesada por restos, repeticiones y fuerzas impersonales que no se dejan absorber por la lógica de la presencia. El capitalismo contemporáneo se despliega como régimen de deslocalización de la agencia, en el que los efectos se producen sin correspondencia estable con sus puntos de emisión. La causalidad deja de organizar la experiencia en términos lineales o atribuibles, dando lugar a un campo de operaciones en el que las determinaciones se diseminan y no se dejan fijar en una instancia unificada. La experiencia se configura así fuera de la lógica de sujetos identificables o estructuras plenamente transparentes, en una trama de procesos cuya atribución permanece inestable, siempre diferida respecto de su propio acontecimiento.

Pensar filosóficamente la contemporaneidad implica entonces abandonar la expectativa de una totalidad representable o de una articulación definitiva de lo social. Lo que se impone es una ontología inestable, en la que las formas de existencia se definen por su relación constitutiva con aquello que no alcanza a fijarse plenamente. En ese umbral, lo real no se presenta como unidad, sino como persistencia diferencial de fuerzas que no encuentran resolución.

Referencias

- Ahmed, S. (2014). La política cultural de las emociones. Paidós.
- Agamben, G. (1998). Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1995). Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional. Trotta.
- Fisher, M. (2016). Lo raro y lo espeluznante. Alpha Decay.
- Fisher, M. (2018). Realismo capitalista: ¿No hay alternativa? Caja Negra.
- Jameson, F. (1991). El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Paidós.
- Lotman, Y. (2005). La semiosfera. Gedisa.
- Marx, K. (1852). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Marxists Internet Archive.
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>
- Marx, K. (1975). El capital: Crítica de la economía política (Vol. 1). Siglo XXI

**Cuatro metáforas para un curso de política. Un recorrido por los libros IV
a VI del *Policraticus* de Juan de Salisbury***

**Four metaphors for a course in politics. A journey through books IV to VI
of the *Policraticus* of John of Salisbury**

Brousson, Agustín¹

Universidad de Buenos Aires

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

agbrousson@gmail.com

Resumen

A partir de su lectura en el marco del subgénero literario de los *specula* (espejos), el presente trabajo realiza un recorrido por los libros centrales (IV, V y VI) del *Policraticus* de Juan de Salisbury, poniendo especial atención a las cuatro metáforas utilizadas por el autor para instruir al príncipe: la del cetro y el escudo del príncipe (IV 2, pp. 308-309), la del príncipe como médico (IV 8, p. 329), la del príncipe como citarista (IV 8, p. 321) y la de la comunidad política como un organismo humano (V-VI). Este recorrido permitirá, a su vez, hacer manifiesta la posición de Juan respecto del conflicto entre el papado y el principado, que comenzó en el siglo XI y alcanzó su punto álgido en el XIII con la llamada querella de las investiduras.

Abstract

Based on its reading within the literary subgenre of the *specula* (mirrors), this work explores the central books (IV, V, and VI) of John of Salisbury's *Policraticus*, paying particular attention to the four metaphors the author uses to instruct the prince: the metaphor of the prince's scepter and shield (IV 2, pp. 308-309), the metaphor of the prince as physician (IV 8, p. 329), the metaphor of the

* Este artículo es una extensión de una monografía final presentada para la materia Problemas de la Filosofía Medieval dictada por Silvia Magnavacca.

¹ Estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía (Tesis presentada, a la espera de convocatoria para defensa). Integrante de proyectos de investigación UBACyT sobre lengua y cultura griegas. Docente de lengua y cultura griegas. Traductor de *Ion* de Platón (2023, La docta ignorancia).

prince as lyre player (IV 8, p. 321), and the metaphor of the political community as a human organism (V-VI). This exploration will, in turn, reveal John's position regarding the conflict between the papacy and the principality, which began in the 11th century and reached its peak in the 13th with the Investiture Controversy.

Palabras clave

Juan de Salisbury. Filosofía medieval. Pedagogía. Príncipe. Metáfora.

Introducción

En *Siendo se es* Néstor Cordero señala que el poema de Parménides puede ser concebido como un curso de filosofía en el que la diosa anónima enseña al filósofo el modo en que debe conducir su pensamiento. Una afirmación semejante puede realizarse respecto del *Policraticus* de Juan de Salisbury, aunque con algunas diferencias. En primer lugar, quien imparte el curso no es una diosa, sino un filósofo; a su vez, no se dirige al filósofo, sino al príncipe; y finalmente, no se trata ya de un curso de filosofía, sino de política —en el amplio sentido premoderno de la palabra—, cuya finalidad es enseñar cómo debe actuar y cómo debe gobernar un príncipe. En este sentido, el *Policraticus*, puede ser inscripto en el subgénero literario de los *specula* (espejos), escritos en los que se presenta el modo en que un buen gobernante, un gobernante ideal, actúa en determinadas situaciones y en relación con sus súbditos. Se trata, entonces, de uno de los primeros escritos medievales sobre teoría política, y su autor no solo presenta un espejo para el príncipe, sino que además toma posición respecto de la conflictiva situación política de la época. Se trata, en efecto, de la disputa entre principado y papado que comenzó en el siglo XI y que alcanzó su momento álgido hacia fines del XII y durante el XIII, con la llamada querella de las investiduras, en la que ambos poderes, temporal y espiritual, disputaban por la potestad de los nombramientos eclesiásticos³. Este conflicto, sin duda, es una de las principales causas del surgimiento y auge de los escritos políticos

³ Como autores de escritos medievales sobre teoría política puede mencionarse, entre otros a Marsilio de Padua, Egidio Romano y Dante.

medievales, ya que ambos poderes se vieron en la necesidad de dar un sustento teórico a sus posiciones⁴.

A partir de la concepción del *Policraticus* como curso de política, se constata la presencia de recursos pedagógicos de los que el autor hace uso a fin de lograr una instrucción más sencilla y eficaz del príncipe. De los muchos utilizados por Juan, los tres de mayor relevancia son las citas, la narración de historias y anécdotas, y las metáforas. Respecto de las citas, de la gran cantidad presente en el *Policraticus*, la mayoría proviene de dos fuentes: por un lado, de las Escrituras (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) y, por otro, de autores clásicos latinos. En ambos casos la finalidad es sustentar la argumentación en la autoridad bíblica y de autores como Cicerón, Plutarco y Horacio la validez de la argumentación desarrollada en el libro⁴. Algo semejante puede decirse en relación con las historias y anécdotas: al ser extraídas de textos bíblicos o de textos de la antigüedad latina, poseen tal carácter de autoridad que conlleva que su veracidad no sea puesta en duda. Juan se sirve de ellas para dar apoyo histórico a su argumentación, citándolas a modo de ejemplos de lo que ocurrir en caso de que el príncipe actúe de un modo u otro⁵.

Al tercer recurso pedagógico mencionado, las metáforas, estará dedicado el presente escrito. En efecto, se realizará en lo que sigue un recorrido por los puntos principales de los libros IV a VI del *Policraticus*, prestando especial atención a las cuatro metáforas contenidas en ellos: la del cetro y el escudo del príncipe (IV2, pp. 308-309), la del príncipe como médico (IV8, p. 329), la del príncipe como citarista (IV 8, p. 321) y la de la comunidad política como un organismo humano (V-VI). El análisis de estas cuatro imágenes permitirá hacer manifiesto, por un lado, el modo en que Juan concibe al príncipe y sus funciones, y, por otro, la postura del autor con respecto a la relación entre papado y principado.

⁴ En cuanto a las fuentes clásicas latinas, su utilización responde a la misma necesidad, con la diferencia de que estos textos devienen autoridad gracias a una vuelta hacia la antigüedad latina que tuvo lugar entre los siglos XI y XII. Estas citas son tomadas de autores como Cicerón, Horacio, Virgilio y Plutarco, entre otros, y algunas opiniones de filósofos griegos transmitidas por estos autores latinos.

⁵ Sólo por citar algunos ejemplos de anécdotas o historias de las que Juan hace uso, puede mencionarse la de Job, cuya utilización comienza hacia el final del libro V y atraviesa la primera mitad del VI, y la de Catón y su hijo Marco (VI, pp. 440-441). Cabe aclarar que Juan utiliza también anécdotas históricas más cercanas a su época, como por ejemplo la excomunión de Constantino por parte de Ambrosio de Milán (IV, p.310).

1. Libro IV

El libro IV del *Policraticus* está dedicado fundamentalmente a la figura del príncipe y a su relación con la ley. Respecto de esta última, cabe aclarar que se trata de una ley que proviene de dos fuentes, la Naturaleza y las Escrituras, que no se contradicen, puesto que ambas son dones de Dios para garantizar el orden y hacer posible la consecución del bien común. Es debido a este origen divino que la ley se encuentra por encima de todos los hombres, incluido el propio príncipe, que es el integrante de la comunidad política que más sujeto a ella se encuentra, ya que de su modo de actuar dependerá el bienestar de todos sus súbditos. Si, por el contrario, el príncipe intentara pasar por encima de la ley con su poder, se convertiría en tirano. Al gobernar, toda su atención debe estar puesta en el bien de todos sus súbditos antes que en el beneficio propio.

El príncipe, entonces, adquiere un doble carácter con respecto a la ley. Es su garante, ya que debe gobernar de manera tal que reine la equidad entre todos los hombres; y es su ejecutor, ya que para lograr que esta equidad perdure, es él quien “castiga con rectitud a los delincuentes, no por impulso de la ira, sino por disposición de la serena ley” (IV 2, p. 309). Es precisamente para ilustrar este doble carácter del príncipe en relación con la ley que Juan introduce la primera de las metáforas mencionadas: la del cetro y el escudo del príncipe. Con su cetro el príncipe reconduce “las irregularidades y errores de todos a la senda de la equidad”, mientras que con su escudo “repele a favor de los inocentes los dardos de los malvados” (IV 2, pp. 308-309). Pero además de tener cetro y escudo, el príncipe posee una espada, símbolo del poder que le ha sido conferido por Dios a través de la Iglesia. Son los hombres del clero, en su calidad de representantes de Dios en la tierra, quienes otorgan su espada al príncipe como representación simbólica del poder que a éste le ha dado Dios. Que la espada, es decir el poder, sea entregada al príncipe por la Iglesia, no es un simple detalle, sino que hace manifiesta la posición de Juan con respecto a los conflictos entre el papado y el príncipe. Para él el poder temporal está subordinado al poder espiritual, ya que la Iglesia hace uso de la espada “a través de la mano del príncipe, a quien dio la potestad de la coacción corporal, reservándose para sí la potestad de lo espiritual en la persona de los pontífices. Es, pues, el príncipe ministro del sacerdocio” (IV 3, pp.309-310).

Mediante la exégesis de un extenso pasaje del *Deuteronomio* (17, 14-20) Juan se dedicará en los capítulos 4 a 10 del libro IV a tipificar la figura del buen gobernante, mencionando cuáles son sus deberes y cuáles los premios o castigos que el gobernante obtendrá por seguirlos o no. Presentaremos a continuación de manera sucinta dichos deberes, premios y castigos.

1.1. Deberes del gobernante

El buen gobernante no debe buscar poseer más de lo necesario para poder vivir bien, ni tampoco debe ser avaro. Al mismo tiempo, las personas deben ser apreciadas y consideradas por sus virtudes y no por su fortuna. Nunca, bajo ningún pretexto, el príncipe debe o puede ir en contra de la ley de Dios, ya que, si lo hiciera, su poder y sus mandatos perderían todo valor y fundamento. Debe estar instruido en derecho y dejarse aconsejar por quienes también lo están, porque “sin la sabiduría ningún principado puede perdurar o mantenerse sano” (IV 6, p. 324). Debe procurar que la ley divina permanezca incólume, pues por proceder de Dios, sus preceptos son eternos y universales. A su vez, debe ser virtuoso en humildad, discreción y caridad. Finalmente, en su obrar el príncipe debe hallar una suerte de justo medio aristotélico para evitar el vicio de la carencia y del exceso.

1.2. Premios y castigo

Todo príncipe que obre siguiendo los preceptos enunciados por Juan, obtendrá un doble beneficio. El primero es el de gobernar una comunidad política sana, esto es, alejada de los vicios, y en la cual los súbditos lo obedezcan por amor y no por temor. El otro beneficio es el conservar el principado para sus descendientes. Ya que en la época en la que el *Policraticus* fue escrito el trono no era todavía hereditario, el único medio con que contaba un príncipe para asegurar que un descendiente suyo fuera soberano era gobernar rectamente⁶. Al exponer cuáles son los vicios por los cuales la soberanía podría resultar transferida a un no heredero, Juan introduce, en oposición a estos, las cuatro

⁶ Cf. libro V 6, p. 362: “...no es lícito prescindir, a favor de otros hombres, de la sangre de los príncipes, a quienes por privilegio de la divina promesa y por el derecho del linaje se debe la sucesión propia de los hijos, siempre que, como está prescrito, caminen por las vías justas del Señor”.

virtudes cardinales del gobernante. Así, a injusticias, injurias, contumelias y engaños, opone la justicia, la templanza, la prudencia y la fortaleza.

1.3. Médico y citarista

En el recorrido realizado por los capítulos 4 a 10 del libro IV hemos dejado de lado el capítulo octavo, pues en él se encuentran otras dos metáforas: el príncipe como médico y como citarista. Mediante estas dos imágenes, complementarias entre sí, Juan pone de manifiesto el modo en que la moderación debe estar presente en el obrar del príncipe a la hora de impartir justicia y clemencia, es decir, el modo en que su obrar debe mantenerse siempre en un camino medio entre el vicio y la virtud excesiva al momento de castigar a los súbditos que en vez de cultivar la virtud se dediquen al vicio alterando el orden de la comunidad política. Así como el médico cuida de la salud corporal, el príncipe debe cuidar de la salud de la comunidad política. Mientras les sea posible, ambos deben aplicar soluciones moderadas, el médico utilizando remedios suaves y el príncipe corrigiendo y reencaminando sin dureza a los descarriados. Ahora bien, en el caso de que la enfermedad que afecta al cuerpo fuera tan fuerte que no baste con remedios suaves para eliminarla, el médico se ve obligado a aplicar métodos más poderosos y hasta extremos, como amputaciones o cauterizaciones. Lo mismo sucede al príncipe cuando el descarrío de alguno de sus súbditos no puede ser corregido con suavidad y deben aplicarse penas más duras. Ambos, príncipe y médico, sienten pena cuando deben tomar este tipo de decisiones, pero no deben dejarse llevar por ese sentimiento, ya que su decisión se aplica con el objetivo de devolver la salud a un todo, sea el cuerpo o la comunidad, que es más importante que alguna de sus partes.

La metáfora del citarista apunta en la misma dirección. Puesto que la cuerda de una cítara puede sonar mal por estar floja o romperse por haber sido ajustada en demasía, el citarista debe buscar una justa proporción que le permita conseguir un sonido armónico. Esa misma proporción debe encontrar el príncipe a fin de no excederse ni en dureza ni en clemencia a la hora de impartir justicia. En el caso en que lo consiga, el resultado será una comunidad política en total armonía en la que hombres de naturalezas tan diversas puedan vivir como

miembros de una misma familia⁷. Para finalizar con el problema de la moderación respecto de la justicia y la clemencia, Juan dice lo siguiente:

Debe, pues, meditar continuamente el príncipe sobre la sabiduría y ejercitar de tal manera según ella la justicia, que la ley de la clemencia esté siempre en su boca, y al mismo tiempo atempere la clemencia con el rigor de la justicia, de forma que su lengua hable siempre juiciosamente (IV 8, p. 332).

A partir de lo visto, puede colegirse que a lo largo del libro IV Juan se sirve de los recursos pedagógicos ya mencionados a fin de impartir a su alumno una lección acerca de cuáles son los rasgos y los modos de proceder del buen gobernante. La enseñanza es que obrando del modo que Juan expone, es decir, respetando y haciendo respetar la ley, transitando por el camino de la moderación y cumpliendo con sus deberes, el príncipe será capaz de mantener unida de manera armónica la comunidad política, lo que facilitará la consecución del bien común.

2. Libros V y VI

En el último párrafo del capítulo 12 del Libro IV Juan afirma que “no dura mucho tiempo incólume la cabeza, cuando la debilidad se apodera de los miembros” (IV 12, p. 344). La metáfora organicista estará presente a lo largo de los libros V y VI. Su utilización le permitirá a Juan hacer manifiestas tres cuestiones: cuáles son las partes que conforman la comunidad política, cuál es la función de cada una de esas partes y, finalmente, cuál es el modo correcto en que dichas funciones deben ser ejercidas, ya que la corrupción de alguna de las partes podría afectar a todo el organismo.

La metáfora organicista solo será examinada aquí en relación con dos de sus partes: el alma y la cabeza. Lo más relevante respecto de las partes restantes (corazón-senado; ojos, oídos y lengua-jueces y gobernantes de las provincias; manos-oficiales y soldados; costados-asistentes del príncipe; vientre-recaudadores) es que deben mantener la prudencia, la dedicación, la fidelidad y la moderación en el cumplimiento de sus funciones, practicando la virtud antes

⁷ Cf. IV 8, p. 331.

que el vicio y procurando alcanzar el bien común antes que el propio, ya que sin esto es imposible que el organismo esté sano. A su vez, respecto de todas ellas el príncipe, representante de toda la comunidad, debe corregir y castigar las partes que se descarríen, ya que al ser garante de la ley, si no lo hiciera, caería en injusticia, y porque “no hay felicidad duradera para los asuntos políticos, a menos que una cabeza firme mire por la colectividad” (VI 22, p. 474). Finalmente, los pies, parte inferior del organismo, dice Juan que están integrados por aquellos que poseen los oficios más humildes e insiste en la importancia de que los miembros superiores los sirvan y los protejan, ya que de lo contrariola salud de todo el organismo sería imposible. Por su parte, los miembros inferiores, deben respetar la ley y contribuir con la utilidad pública⁸.

La cabeza del organismo es el príncipe. De él dice Juan que su poder es un don divino. La elección de un determinado hombre para que ejerza el poder político no depende de los hombres, sino que es un asunto de la Providencia. De sus funciones y deberes ya se ha hablado a lo largo de todo el libro IV. En los capítulos 6 y 7 del V Juan insiste en que el príncipe siempre debe obrar con prudencia y observando la ley, y que debe castigar a cualquier parte de la comunidad que cometa injusticia, ya que de no hacerlo cometería falta por omisión.

Quizás el punto más importante de la metáfora organicista sea lo referido al alma de la comunidad, símbolo de la Iglesia. Sus integrantes, al ser vicarios de Dios en la tierra, deben ser venerados y obedecidos en todo, porque de no hacerlo se estaría obrando en contra de Dios. Si el príncipe es la cabeza que busca la armonía de todo el organismo, el alma, la Iglesia, es quien lo guía para su consecución.

Juan afirma que ha tomado la metáfora organicista de una epístola que Plutarco dirigió a Trajano⁹. Respecto de esta carta el autor del *Policraticus* concluye que “cuatro son las cosas que se esfuerza por inculcar a los príncipes de la comunidad política: la reverencia a Dios, la propia formación, la capacitación de los oficiales y demás mandos, y el afecto y protección de sus súbditos” (V 3, p. 348). Del modo semejante, si en el libro IV Juan enseñaba a su alumno cuáles eran sus deberes en tanto príncipe, en los libros V y VI,

⁸ Cf. VI 20, p. 470.

⁹ Se trata de una obra desconocida.

mediante la metáfora organicista, lo instruye en el modo en que debe interactuar con las restantes partes de la comunidad política.

A modo de conclusión

El breve recorrido realizado por los temas principales de los libros centrales del *Policraticus*, poniendo énfasis las cuatro metáforas que en ellos se encuentran, muestra que es realmente posible la interpretación del texto como un curso de política por medio del cual Juan de Salisbury pretende instruir a su alumno respecto de cómo ser un buen gobernante, cuáles son sus funciones propias y cuál es el modo correcto en que debe dirigir la comunidad política interactuando con las demás partes. Como fue anticipado, en este mismo objetivo pedagógico resulta posible vislumbrar la posición defendida por Juan en la querella entre el papado y el principado. En efecto, si la Iglesia es el alma del cuerpo, es porque ella se encuentra por encima del príncipe, que posee una función meramente instrumental. Por lo tanto, puede afirmarse que lo que Juan pretende lograr por medio de este curso de política es, en primer lugar, que el príncipe ejerza correctamente su función y, sobre todo, que acepte su inferioridad y subordinación al papado, de modo tal que nunca intente oponérsele.

Para finalizar, nos interesa señalar que en la metáfora organicista mediante la cual Juan presenta el lugar y la función de cada parte de la comunidad hay algo que omite: cuál es la función del filósofo o del sabio, algo extraño si se tiene en cuenta que quien escribe es precisamente un filósofo. Como respuesta posible proponemos algo que quizá sea anacrónico y que deberá ser examinado y justificado con mayor detenimiento en trabajos futuros: el filósofo no es otra cosa que la conciencia de ese organismo que es la comunidad política, es esa voz que habla a quien la dirige, el príncipe, a fin de que todo el cuerpo se encuentre saludable.

Referencias

- Bertelloni, F. (1989). Preparación del ingreso de la Política de Aristóteles en Occidente. *Anuario de Filosofía jurídica y social* 9, pp. 337-370.
- Boeri, M. y Tursi, A. (1992). *Teorías y proyectos políticos I. De Grecia al Medioevo*. Docencia.
- Johannes Saresberiensis (1909). *Policraticus*. Oxford University Press.

- Juan de Salisbury (1984). *Policraticus*. Editora Nacional.
- Le Goff, J. (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa.
- Lohr, C. (1982). The medieval interpretation of Aristotle. En Kretzmann, N., Kenny, A. y Pinborg, J. (eds.), *The Cambridge History of later medieval Philosophy* (pp. 80-98). Cambridge University Press.
- Nederman, C. (2005). *John of Salisbury*. CMRS.
- Rouse, R. y Rouse, M.A. (1967). John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide. *Speculum* XLII, 4, pp. 673-702.
- Wilks, M. (1984). *The World of John of Salisbury*. Blackwell.

Una sistematización de la propuesta de Paul Ricoeur ante el problema de la interpretación de textos

A systematization of Paul Ricoeur's proposal regarding the problem of text interpretation

D'Atri, Guillermo Ariel¹

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Buenos Aires, Argentina

guillermoarieldatri@gmail.com

Resumen

Una de las cuestiones que se plantean como problemáticas en la hermenéutica textual de Paul Ricoeur es el problema de la co-existencia de diversas interpretaciones válidas de un mismo texto. Frente a dicha cuestión, Ricoeur ha esgrimido a lo largo de su producción dos posibles respuestas. Una apelando a una suerte de “intersubjetividad” que radica en inscribir el acto individual de lectura en “una cadena de lecturas, que da una dimensión histórica a esta recepción y a esta acogida” (Ricoeur, 1985, p. 262.). La otra, a partir de la dialéctica del distanciamiento y la apropiación que el autor ha exployado a partir de diversos textos. El presente artículo no propone argumentar en favor de una de estas posibles vías y en desmedro de la otra, sino sistematizar las características principales de la solución al problema de la interpretación desde la dialéctica del distanciamiento y la apropiación que se encuentran dispersas en sus escritos.

Abstract

One of the issues identified as problematic in Paul Ricoeur's textual hermeneutics is the problem of the coexistence of diverse valid interpretations of the same text. In response to this issue, Ricoeur has proposed two possible

¹ Licenciado y Profesor de filosofía graduado de la UBA. Autor de diversos artículos académicos en revistas nacionales e internacionales de filosofía. Actualmente se desempeña como profesor de nivel medio y superior en distintos profesorado, universidades e institutos educativos.

answers throughout his work. One involves appealing to a kind of "intersubjectivity" that consists of situating the individual act of reading within "a chain of readings, which gives a historical dimension to this reception and this welcoming" (Ricoeur, 1985, p. 262). The other, through the dialectic of distancing and appropriation, which Ricoeur has elaborated upon in various texts. This article does not aim to argue in favor or against of one of these approaches. It is intended systematize the main characteristics of the solution to the problem of interpretation from the dialectic of distancing and appropriation that are scattered in Ricoeur's writings.

Palabras clave

Apropiación. Distanciamiento. Hermenéutica. Ricoeur. Ser-en-el-mundo.

Introducción al problema

La hermenéutica entendida como el arte, disciplina o estudio de la comprensión e interpretación de textos abre diversas problemáticas de investigación, de entre todas trataré aquí la de la co-existencia de múltiples interpretaciones válidas de un mismo texto desde la perspectiva de un autor en particular, Paul Ricoeur. Esta problemática se podría abordar a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que existan diversas interpretaciones válidas de un mismo texto?, o bien, ¿cómo puede un único texto ser re-interpretado de forma distinta a lo largo del tiempo y que todas ellas sean interpretaciones válidas? Considero éste uno de los meollos nodales de la hermenéutica y en general de cualquier teoría filosófica literaria.

A continuación, responderé a la cuestión de cómo es posible que distintas personas lleguen a diferentes interpretaciones válidas de una misma obra literaria desde la hermenéutica textual de Paul Ricoeur. Cabe destacar que el autor ha dado dos respuestas en este respecto: una desde la dialéctica del distanciamiento y la apropiación; y la otra en *Tiempo y narración III*, apelando a una intersubjetividad histórica que fija los límites de posibles lecturas. En el presente trabajo se abordará la respuesta desde la perspectiva de la dialéctica del distanciamiento y la apropiación. En virtud de ello el artículo se propondrá sistematizar dicha hermenéutica textual de manera coherente y ordenada dando cuenta de la continuidad argumentativa que guardan diversos textos de Ricoeur

entre sí ya que el autor expone esta postura de manera desperdigada a lo largo de diversos escritos suyos y no en un único texto. En este sentido se podría decir que el trabajo tiene una intención más pedagógica que crítica.

Acerca del discurso escrito

En este apartado se buscará exponer la importancia que cobra el texto en Ricoeur para así sentar las bases teóricas del distanciamiento y la apropiación, esto se hará a partir de cuatro artículos suyos: *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto* (2002), *Habla y escritura* (2006), *Filosofía y lenguaje* (1999) y *¿Qué es un texto?* (1999).

Ricoeur entiende al texto como “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 1999, p.59.), pero qué significa ser un discurso y por qué la aclaración de su fijación en la escritura. Ricoeur define al texto como la ejecución de la lengua en forma de discurso escrito. Se presentan así, primeramente, dos grandes distinciones para poder llegar a comprender la noción de texto ricoeuriana, por un lado, está la distinción entre lengua y discurso, y en segundo lugar hay que saber diferenciar entre el discurso hablado y el discurso escrito. El texto es el discurso escrito y para comprenderlo cabalmente hay que distinguirlo del discurso oral en particular y de la lengua en general.

La lengua es entendida por el autor como un sistema virtual de signos cerrado en sí mismo que se encuentra fuera del tiempo, que es autónomo en tanto no pertenece a nadie en particular ni depende de nadie, y que carece de toda dimensión ontológica. La lengua es el código lingüístico que el hombre usa para comunicar, pero que hasta que no sucede el acontecimiento del discurso, es decir el momento del comunicar, ya sea de forma oral o escrita, no se actualiza en un caso particular. Hay cuatro rasgos que expone Ricoeur para distinguir la lengua del discurso.

El primero mienta sobre el aspecto sincrónico de la lengua. Mientras que la lengua es virtual y se encuentra fuera del tiempo, el discurso acontece en el presente, ganando así la dimensión diacrónica de la que carecía.

El segundo rasgo se refiere a la dimensión subjetiva. La lengua carece de un sujeto, no hay nadie detrás de la lengua. En cambio, el discurso remite a quien lo pronuncia mediante indicadores como pueden ser los pronombres personales.

Desde aquí es que Ricoeur dirá que la instancia del discurso es autorreferencial, pues todo discurso remite a quien lo pronuncia.

El siguiente rasgo expresa el aspecto cerrado sobre sí mismo de la lengua, acá se presenta a la lengua como un sistema cerrado en el que los signos que la componen sólo refieren a otros signos y relaciones de signos del mismo sistema prescindiendo de un mundo. Por otro lado, el discurso es siempre acerca de algo que pretende describir, expresar o representar. Con el discurso se gana la dimensión ontológica que no se encontraba en la lengua, aparece el mundo como aquello a lo que se refiere el discurso.

Finalmente, el cuarto rasgo introduce el tema de la intersubjetividad. Así como la lengua no tiene un sujeto que la usa, tampoco tiene un sujeto al cual dirigirse. En cambio, el discurso introduce al interlocutor al cual el discurso se dirige.

Entonces se puede decir que el discurso a diferencia de la lengua es diacrónico, subjetivo, intersubjetivo y cuenta con una dimensión ontológica. Estos cuatro rasgos que distinguen a la lengua del discurso se actualizan de manera diferente en el discurso oral y en el discurso escrito.

En lo que respecta al rasgo temporal del discurso cabe decir que en el habla viva el acontecimiento del discurso se desvanece en el presente, lo dicho es un acontecimiento fugaz que aparece e inmediatamente desaparece perdiéndose así su sentido. La escritura viene a fijar esta fugacidad para conservar el sentido, de este modo el discurso que aparece en el tiempo no se pierde después de ser dicho, sino que queda inscripto. Pero lo que se inscribe no es el acto del decir, sino el sentido de lo dicho.

En segundo lugar, respecto del aspecto subjetivo, en el habla viva el hablante y el oyente comparten la situación de interlocución presente y por tanto lo dicho designa al locutor que se encuentra hablando mediante diversos indicadores de subjetividad y personalidad. En consecuencia, el sentido del discurso y la intención mental del hablante se superponen, de suerte que entender lo que quiso decir el locutor (su intención mental) y el sentido de lo que realmente se ha dicho es lo mismo. Preguntarle al sujeto que habla “¿qué quiere decir usted con eso?” y preguntar “¿qué quiere decir eso?” es lo mismo. Con el discurso escrito el autor no se encuentra presente en el momento de la lectura y por ende la intención mental del autor y el sentido del texto dejan de coincidir. La

significación del discurso se separa de la intención mental del autor produciéndose una autonomía verbal del texto que lo obliga a uno a leer un texto como si su autor estuviese muerto y no le pudiera preguntar “¿qué quiso decir con eso?”

El tercer rasgo, el de la dimensión ontológica, sostiene que solo el discurso tiene un mundo al cual se refiere, mientras que la lengua solo refiere a otros signos y la relación entre ellos. En el discurso oral el mundo al cual se refiere el discurso es la situación dialogal común a los interlocutores que es mencionada mediante la ostensión y deícticos. El discurso escrito, en cambio, supera la referencia ostensiva en tanto los interlocutores del discurso no están presentes al mismo tiempo en la situación dialogal, y por ende el mundo al que hace referencia se extiende a todo mundo abierto por el texto. Estas referencias abiertas son modos posibles de ser y habitar el mundo que propone el texto.

En cuanto al rasgo intersubjetivo, en el habla viva tanto el hablante como el destinatario del discurso están presentes al mismo tiempo y por tanto el discurso está dirigido a la otra persona a la cual uno le habla. Pero en el discurso escrito no pasa esto, cuando el autor habla su destinatario no está presente y por ende su auditorio de interlocutores se extiende a todo aquél que, en potencia, en todo tiempo presente o por venir, pueda leer.

La escritura se deslinda así de la situación dialogal fijando lo dicho y evitando su desvanecimiento, volviendo a la ausencia del hablante una revalorización del sentido de lo dicho, al anonimato de los interlocutores una potencialización de estos hacia todo aquél que sepa leer, y a la falta de la referencia ostensiva una apertura de mundo que el propio texto propone.

Autonomía semántica del texto y distanciamiento

El hecho de que en el texto el sentido de lo dicho y la intención mental del autor dejen de coincidir des-psicologiza el discurso dándole cierta independencia respecto de su autor, y lo que se independiza es justamente el sentido del discurso. Ya no queda este aferrado a la psicología de quien pronuncia el discurso, no es posible ir a buscar la significación de lo dicho en aquél que habló porque justamente ya no está presente. El sentido del texto deja de estar reducido a lo que el autor quiso decir y solamente podrá encontrarse en el texto mismo. De esta manera el texto se abre a una serie ilimitada de lecturas. Al fijarse

el discurso en la escritura y desaparecer el interlocutor para preguntarle “¿qué quiso usted decir con eso?” se produce un distanciamiento tanto del autor como de su contexto socio-cultural de producción respecto de la obra misma sin el cual la reinterpretación de obras literarias sería imposible.

El distanciamiento del texto respecto de su autor que genera la autonomía semántica del texto escrito da lugar a un segundo distanciamiento, el del mundo de la obra y el mundo del lector. Las cosas de las que habla el texto, las personas, sus mentalidades, los problemas, la situación social, las costumbres, los modos de relacionarse, etc. pueden llegar a ser totalmente distintos a los del mundo en que está el lector. Pueden llegar a ser dos mundos y dos maneras de habitarlos totalmente diferentes, o sea, dos formas de ser-en-el-mundo totalmente distintas.

Apropiación, proyección de mundo y autoproyección

En *La función hermenéutica del distanciamiento* (2002) y en *Apropiación* (1995) Ricoeur aborda dos conceptos que Gadamer tematiza en *Verdad y método I* (1977). Por un lado, retoma la noción de “la cosa del texto” para profundizar en qué es el mundo de la obra literaria; y, por otro lado, reutilizará la noción de “juego” para des-subjetivizar aquél mundo.

Pero, sobre todo, la apropiación tiene frente a sí lo que Gadamer llama la cosa del texto y que yo llamo aquí el mundo de la obra. Lo que finalmente me apropio es una proposición de mundo, que no está detrás del texto, como si fuera una intención oculta, sino delante de él, como lo que la obra desarrolla, descubre y revela. (Ricoeur, 2002, p. 109).

Gadamer sostiene que tanto para mantener una conversación coherente como para comprender un texto uno debe dejarse atravesar por la “cosa” del texto o de la charla. Hay algo común entre los interlocutores o entre el texto y su lector que está más allá de la subjetividad de las partes, esto común es aquello de lo que se está hablando, la “cosa” de la que va la charla o la obra literaria. Esta “cosa del texto”, que Ricoeur llama el “mundo de la obra”, no se encuentra escondida entre líneas cómo si fuera un mensaje oculto, está delante de quienes entablan el discurso. Tanto los interlocutores de una conversación como el lector de un texto se entregan a la dirección del tema del discurso. El comprender una conversación o un texto es un dejarse atravesar por la “cosa” del debate o del

texto de igual manera que cuando se juega uno se deja atravesar por el juego que está jugando. Al jugar un juego los jugadores no pueden imponer sus reglas sobre el juego. El ser del juego es uno, y los jugadores se entregan a sus normas y actúan en sus límites. Hay algo común a los jugadores que los atraviesa y que evita que sus subjetividades tuerzan el juego, el ser del juego supera toda subjetividad a tal punto que se adueña de ellos y son los jugadores los que son jugados por el juego.

Son los jugadores quienes se rigen por los turnos, las instrucciones y los sentidos del juego, en definitiva, los jugadores se mueven dentro de los límites que propone el juego siendo así jugados por este, la esencia del juego absorbe a los jugadores haciéndolos jugar a su ritmo y con sus leyes. De igual modo es la “cosa” del texto la que se impone sobre la subjetividad del lector y este se sumerge en el mundo del texto y es jugado por él.

Cuando el lector se entrega al texto, la “cosa” del texto queda al descubierto penetrando al lector. En el momento de la lectura hay un distanciamiento del lector respecto de su propio ego que mantiene al mundo de la obra descolonizado respecto de la subjetividad del lector. Así como al sentido del texto no hay que ir a buscarlo en el autor, tampoco se debe buscarlo en el lector, sino en el texto mismo que absorbe al lector en su mundo y le pone límites a los intentos de imponer su propia psicología reformulando el mundo del texto, es el mundo de la obra el que atraviesa a los lectores y guía sus lecturas del mismo modo que el juego arrastra a los jugadores hacia su ser. De este modo la interpretación que uno tenga de una obra literaria, si se dejó atravesar por el mundo del texto, no será producto de la extrapolación de su psicología que le hace decir al libro cosas que él mismo no dice, sino que será el resultado de dejar emerger la “cosa” del texto.

Cada sujeto cuenta ya con una manera de estar familiarizado con el mundo y habitarlo que le es propia, al leer una obra literaria se produce un momento de desposesión de sí mismo que le permite al lector abrirse al proyecto de mundo que presenta el texto sin imponer su modo de ser sobre el presentado en la obra, el sujeto recibe un nuevo modo de ser proveniente del mundo de la obra, y en la seriedad recobrada tras el instante lúdico de la lectura el sujeto recupera su sí mismo, pero ahora con su *ser-en-el-mundo*, es decir, su manera de estar familiarizado y habitar el mundo, ampliada por recibir un nuevo modo de

ser del texto mismo. Al levantar la vista de las páginas de la obra de arte literaria, el mundo del texto y el mundo del lector se fusionan dando lugar a una nueva manera de habitar y estar familiarizado con el mundo por parte del lector, y por lo tanto se puede decir que el mundo del lector ha ensanchado sus márgenes.

Entonces, la autonomía semántica que caracteriza al texto produce un distanciamiento que separa a la obra de su autor y al mundo de la obra del mundo del lector posibilitando la reinterpretación de los textos. Sin embargo, el lector no puede imponerle su psicología al texto haciéndolo decir cosas que él mismo no dice puesto que la “cosa” del texto le pone límites a la libre interpretación. La interpretación resultante es el producto de haber incorporado el ser-en-el-mundo del texto al del lector en el proceso de apropiación sin sobrepasar los límites que impone la “cosa” del texto. Al incorporar ese ser-en-el-mundo del texto que antes era ajeno al propio *ser-en-el-mundo* del lector, el sujeto amplía su modo de ser actualizando de esta manera su forma de habitar el mundo y proyectarse en él cotidianamente, y con ello actualizando también el sentido mismo del texto leído. La apropiación actualiza el sentido de un texto superando el distanciamiento que se desprende de la autonomía semántica que caracteriza al discurso escrito. En consecuencia, la multiplicidad de interpretaciones ante un único y mismo texto se debe a la diversidad de formas de estar familiarizado con el mundo y habitarlo que tiene cada sujeto y que se fusionará con el mundo del texto, no obstante, no toda interpretación será válida, sino solamente aquella que hable de la “cosa” del texto, aquella que respete el ser del juego/texto que el propio juego/texto propone.

En *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* Ricoeur advierte de tres maneras de malentender la apropiación a causa de ignorar el complemento epistemológico que otorga la conceptualización de la diferencia entre el discurso escrito y el oral.

En primer lugar, no hay que entender la apropiación como una vuelta a la psicología del autor. De lo que se apropia el lector no es de lo que quiso decir el escritor de una obra, sino del sentido de lo dicho que quedó plasmado en las páginas. De este modo, apropiarse de un texto no quiere decir un retorno al genio del autor, su situación histórica o lo que la propia obra significó socio-culturalmente para la época. Toda significación hay que ir a buscarla al texto mismo.

Existe un segundo malentendido referido a ignorar la diferencia entre la función intersubjetiva del discurso escrito y el hablado. El discurso en general abre el lenguaje dirigiéndose hacia un interlocutor, en una conversación en persona ese interlocutor es el sujeto que se encuentra presente al momento de la charla junto con el hablante; en el discurso escrito, en cambio, los sujetos involucrados en el discurso no se encuentran presentes al mismo tiempo. Por tanto, el discurso escrito se dirige a todo aquél que en potencia sepa leer. Por ello no hay que tratar de apropiarse de un texto teniendo en mente el público original al cual fue destinado el discurso, este sería el segundo malentendido hermenéutico de la apropiación. “Las cartas de Pablo no están menos dirigidas a mí que a los romanos, a los gálatas, a los corintios y a los efesios. Únicamente el diálogo tiene un «vosotros» [...] El sentido del texto está abierto a cualquiera que pueda leer.” (Ricoeur, 2006, p. 105). La obra literaria al escapar de su autor, su contexto de producción y su auditorio original se abre hacia nuevos lectores y hacia una constante actualización de su sentido.

El tercer malentendido sobre la apropiación del sentido de un texto radica en las capacidades finitas de comprensión del lector. Aquí se plantea que el sujeto proyecta sus propios prejuicios al momento de interpretar una obra literaria y, por lo tanto, le es, la mayor de las veces, inaccesible una correcta comprensión de un texto porque refleja su psiquis en el libro. Dicho malentendido Ricoeur lo enfrenta a partir del concepto de “mundo del texto” que emerge lúdicamente al momento de la lectura. El texto presenta un mundo propio que absorbe al lector de tal manera que en el juego de la lectura la subjetividad se olvida de sí misma y se entrega al mundo propuesto por la obra literaria, mundo que al ser recibido por el sujeto amplía la capacidad de autoproyección de este.

La apropiación no hay que concebirla como una posesión del genio del autor, de su contexto de producción, de su auditorio original o de la propia subjetividad del lector, sino como un momento de olvido de la propia subjetividad en el juego de la lectura que se entrega al *ser-en-el-mundo* que el texto presenta dando lugar a una nueva autocomprensión de uno mismo ampliando el *ser-en-el-mundo* del lector y sus posibilidades de proyección. La verdadera interpretación de un texto es el resultado de esta ampliación existencial del modo de ser del lector a partir del dejarse atravesar por la cosa del texto.

Conclusión

El proceso interpretativo de una obra de arte literaria, tal como lo describe Ricoeur a partir de la dialéctica del distanciamiento y la apropiación plasmada en diversos escritos suyos, es un ejercicio que va más allá de la simple búsqueda de la intención mental original del autor o de una proyección de la subjetividad del lector; al separar al autor de su obra y de su contexto de producción, Ricoeur habilita a que el texto se abra a una multiplicidad de lecturas. No obstante, estas no se encuentran en completa libertad, sino que deben responder al tema del texto. Hay una dinámica de enajenación del ego del lector respecto de sí mismo mientras acontece el acto de lectura, ya que al ir al encuentro con el texto el lector se sumerge en el mundo que la obra literaria propone dejando en suspenso su propio mundo, el cual será retomado cuando el sujeto levante la vista del libro, dando lugar de esta manera a una fusión entre el mundo del lector y el del texto. Es en esta fusión de horizontes donde acontece la diversidad de interpretaciones, pues la misma variará dependiendo el mundo con el cual uno fue al encuentro con la obra literaria, pero para que dicha interpretación sea válida esta debe moverse dentro de los límites del mundo de la obra de arte literaria, ya que justamente se trata de un encuentro entre mundos y no de una supresión de uno de ellos y la imposición del otro.

Referencias

- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Ricoeur, P. (1995). *Apropiación* (Gabriel, S., Trad.) En *Hermeneutics and the Human Sciences* (Thompson, John, trans. and ed.), Cambridge University Press. Pp. 182-193.
- Ricoeur, P. (2002). *La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey, La función hermenéutica del distanciamiento y El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto*. En *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de cultura económica. Pp. 71-94; 95-110; 169-196
- Ricoeur, P. (2006). *El lenguaje como discurso, Habla y escritura, La explicación y la comprensión y Conclusión*. En *Teoría de la interpretación. Discurso y*

excedente de sentido. Siglo xxi editores, s.a. Pp. 15-37; 38-57; 83-100; 101-106.

Ricoeur, P. (2003). Existencia y hermenéutica. En El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica. Fondo de cultura económica. Pp. 9-27.

Ricoeur, P. (1999). Filosofía y lenguaje y ¿Qué es un texto? En Historia y narratividad. Paidós. Pp. 41-58; 59-82.

Interpretación materialista de la *Lección de despedida de la Universidad de Varsovia* de Jan Łukasiewicz

Materialist interpretation of Jan Łukasiewicz's Farewell Lecture at the University of Warsaw

Durán Sánchez, Iván¹

IES Padre Juan de Mariana

Talavera de la Reina, España

ivandurans2008@gmail.com

Resumen

Jan Łukasiewicz fue un filósofo y lógico polaco clave en la Escuela de Lvóv-Varsovia, conocido por desarrollar la lógica trivalente. En su *Lección de despedida de la Universidad de Varsovia* (1918), distingue entre coerción física y coerción lógica, ambas limitadoras de la libertad creativa. Defendió la necesidad de cuestionar las leyes impuestas por la lógica clásica y propuso nuevos principios, rompiendo con el modelo aristotélico. Su obra combina rigor científico y belleza literaria. En el presente trabajo, organizado en dos bloques, vamos a estudiar e interpretar dicha lección de despedida, esto siguiendo las coordenadas del materialismo filosófico, pudiendo así clarificar ciertas cuestiones sobre las que Łukasiewicz no trató en profundidad a lo largo de su obra.

Abstract

Jan Łukasiewicz was a Polish philosopher and logician, a key figure in the Lvov-Warsaw School, known for developing trivalent logic. In his Farewell Lecture (1918), he distinguished between physical coercion and logical coercion, both of which limit creative freedom. He defended the need to question the laws imposed by classical logic and proposed new principles, breaking with the

¹ Iván Durán Sánchez (España, 2008) es autor en la revista *El Catoblepas* y en la revista *Metábasis*, ambas destinadas al desarrollo y continuación del Materialismo filosófico, sistema filosófico desarrollado por el filósofo español Gustavo Bueno.

Aristotelian model. His work combines scientific rigor and literary beauty. In this work, organized in two blocks, we will study and interpret this farewell lesson, following the coordinates of philosophical materialism, thus being able to clarify certain issues that Łukasiewicz did not deal with in depth throughout his work.

Palabras clave

Filosofía. Lógica. Materialismo filosófico. Lógica trivalente. Escuela de Varsovia.

Introducción

Jan Łukasiewicz es un filósofo que, a no ser que se investigue en profundidad acerca de la Escuela de Lvów-Varsovia o la lógica trivalente, no se suele estudiar. Es más, muchos académicos del mundo de la filosofía no lo conocen. Por así decirlo, Łukasiewicz es un filósofo olvidado. Esto es algo que debería resultar impensable, ya que este es uno de los máximos representantes de la anteriormente nombrada Escuela de Lvów-Varsovia y uno de los académicos más influyentes en la historia de la lógica por su contribución en el desarrollo de la lógica trivalente (lógica no-clásica). De su obra podemos destacar dos principales características: el innegable rigor matemático con el que desarrolla su filosofía (y teoría lógica) de manera científica y sistemática, y la gran belleza de su escritura, incluso literaria. Prueba de esto es su Lección de despedida pronunciada en el Aula Magna de la Universidad de Varsovia el 7 de marzo de 1918. Esta es tan filosófica como bella. Además, esta lección no solo pretende ser un discurso de despedida, sino que también desarrolla una pequeña parte de su pensamiento, el cual lo complementa con su propia trayectoria profesional.

Bloque 1: La coerción física

En primer lugar, Łukasiewicz formula la idea de coerción. La coerción es aquello que impedita la libre actividad creativa del hombre. Hay dos tipos de coerción: la coerción física y la coerción lógica. La coerción física es aquella que imposibilita la libertad de movimientos, de acción. Todo desde una materialidad física, ya que no se habla de una «idea de cuerpo» en un sentido metafísico,

como si el cuerpo fuera una entidad espiritual. Esta se libera ejercitando los músculos. Con lo cual, la coerción física es una suerte de atrofia muscular o alguna patología similar que impedita la libre actividad creativa, más que nada por la incapacitación física. Dice Łukasiewicz que, en última instancia, la gran liberadora de la coerción física es la muerte. Esto nos recuerda a la premisa de Sócrates «la muerte es la liberación del alma de las limitaciones del cuerpo». Por supuesto que si se deja de existir (en sentido material) los problemas también desaparecen (sean de tipo médico, psicológico, económico, &c.).

Desde el materialismo filosófico la sentencia de Sócrates, así como como la solución a la coerción física, se puede estudiar en base a la ontología materialista. En primer lugar, tenemos a las personas (E) las cuales sufren de esa atrofia muscular (coerción física), aunque podemos englobar también a diversas patologías. Esta patología dentro de la materia ontológico especial (M_1 , M_2 , M_3) se sitúa dentro del segundo género de materialidad (M_2), que acoge a todos los procesos reales, dados antes en una dimensión temporal que espacial, dados en el mundo como «interioridad»: las vivencias de la experiencia interna en su dimensión, precisamente interna (García Sierra, 2000). Esta atrofia muscular es una sensación cenestética que es experimentada por un sujeto, por un hombre (E); pero de la misma manera esa atrofia muscular perteneciente al segundo género de materialidad está contenida en el mundo (M_i), mundo compuesto por los tres géneros de materialidad ($M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$). Por una parte, encontramos que el hombre (E) forma parte del mundo (M_i): $E \subset M_i$. Pero, por otra parte, el mundo está dado a escala del hombre, con lo cual, si el hombre desapareciese, el mundo también dejaría de existir: $M_i \subset E$. Por lo tanto, si el hombre desaparece, es decir, si el hombre muere, el mundo también muere (desaparece). Con él desaparecen los tres géneros de materialidad, y más en concreto, con el segundo género de materialidad desaparecería el dolor y la atrofia de la que estábamos hablando. Con esto hemos podido explicar tanto el significado de la coerción física como la solución propuesta por Łukasiewicz (solución heredada de la filosofía de Sócrates), en la medida en que el materialismo filosófico nos lo permite.

Así pues, hemos podido dar una explicación rigurosa y sistemática entorno a la teoría Socrática de la muerte resolutive (la muerte como solución a todos los problemas). Debido a que, como todos los problemas del mundo (M_i)

están contenidos en alguno de los tres géneros de materialidad (M_1 , M_2 , M_3), y con la desaparición del hombre (E) desaparece el mundo (M_i), con él desaparecerían los tres géneros de materialidad en los que pueden estar contenidos todos los problemas que pueda sufrir el hombre. De alguna manera con esta explicación sistemática se quiere reivindicar la teoría socrática de la muerte resolutive, pues no debe ser entendida como una simple afirmación feliz o aforismo para utilizar con vehemencia. El aforismo «la muerte es la solución a todos los males» lleva consigo más filosofía y más significado del que aparenta *a priori*. Por ello era necesario desarrollar una explicación rigurosa para poder explicar a lo que realmente Sócrates se refería. Sentencia socrática de gran importancia en la filosofía de Łukasiewicz, pues como hemos dicho antes, esta es la solución que propone (en última instancia) ante la coerción física.

Inclusive con esto podemos llegar a la conclusión de que la filosofía de Łukasiewicz es una filosofía eutanásica. Eutanasia, formada por el prefijo *eu-* («bien», «bueno») y *thanatos* («muerte»), quedando «buena muerte». Esta es una característica que se le pueden atribuir a ciertas filosofías, como la citada filosofía de Sócrates, en la que la muerte acaba con todos los problemas. También el pensamiento del filósofo hedonista Hegesias, que encontraba el suicidio como la manera más lógica de escapar del sufrimiento vital. Y en este caso, la filosofía de Łukasiewicz.

Bloque 2: La coerción lógica

Por otro lado, tenemos la coerción lógica. Esta consiste en los principios, teoremas y leyes en los que se fundamentan las matemáticas y la lógica, ya que estos son invencibles. La coerción lógica surge con la geometría de Euclides y la lógica de Aristóteles. Es en ese momento donde nace la ciencia como sistema de principios y teoremas que mantiene una relación lógica. Hablar de ciencia, en singular y con mayúsculas, resulta muy oscurantista; pero en estos contextos es entendible.

El problema de la idea de coerción lógica es tratarlo como algo oscurantista, hablar de lógica en sentido peyorativo. Renegar de una «ciencia» con principios y fundamentos sería convertirla en una metafísica la cual se cimentaría en divagar entorno a cuestiones de toda índole. Pues, ¿qué serían las matemáticas o la lógica sin principios? La realidad estaría compuesta por

«decaedros regulares». Łukasiewicz de alguna manera nos dice que los principios y las leyes nos coartan la libertad de actividad creativa. Pese a que estos principios son los que fundamentan las acciones, porque toda acción está sujeta a unas leyes necesarias, argumenta Łukasiewicz. Leyes tanto naturales como sociales. Sin embargo, la mente creativa se subleva ante estas leyes y no permite ser otro eslabón más de la cadena de causas y efectos. Aquí encontramos la principal diferencia entre el arte y la ciencia, los artistas permanecen ajenos a la coerción lógica. Esta afirmación resulta un tanto reduccionista y oscurantista, pues estaríamos diciendo que la pintura o la música, al ser artes, no siguen leyes o fundamentos. La verdad puede ser muy bella, pero si no tiene al menos un argumento que la fundamente, no vale nada. ¿Se refiere Łukasiewicz a leyes universales o impuestas anteriormente, o se refiere a leyes formuladas por el propio autor o movimiento artístico?

A modo de ejemplo, el movimiento artístico conocido como Rayonismo tiene unas características muy marcadas, al igual que la escuela de la Bauhaus. Si un pintor quiere realizar una obra rayonista deberá cumplir con los estándares de este movimiento, al igual que si un arquitecto quiere construir un edificio con estilo Bauhaus. Un artista puede decidir si cumple estas leyes o no, si forma parte de estos movimientos o crea su propia manera de hacer arte. La libertad de actividad creativa reside ahí. A los cineastas del Dogma 95 se les exigía una serie de normas que debían cumplir sus películas, pero eran los directores los que con su libertad de actividad creativa decidían el argumento de su obra. Traspasando al ámbito de la ciencia, tomemos por ejemplo la psicología: Pávlov es un psicólogo perteneciente al conductismo, al igual que Skinner, pero sus teorías sobre el condicionamiento son distintas, se rigen en principios diferentes. Sin embargo, ambos mantienen aspectos en común, por eso ambos son conductistas. De manera más gráfica: tanto Aristóteles como Łukasiewicz son filósofos pertenecientes al ámbito de la lógica, pero sus teorías son distintas (bivalente y trivalente, clásica y no-clásica).

Łukasiewicz realmente se refería a romper con las leyes impuestas, atreverse a formular nuevas leyes y principios criticando así los ya impuestos. Esto fue a lo que dedicó su vida. Él cuestionó los principios de la lógica aristotélica (lógica clásica), estudió la posibilidad de una lógica con un tercer valor, algo más allá del ser y el no-ser, de lo verdadero y lo falso. Teorizó en

base a los hechos que, más que tener una causa, eran el comienzo de una sucesión causal. Esto es lo que Łukasiewicz definía como libertad de acción creadora, en última instancia, vencer a la coerción lógica.

Antes de finalizar con Łukasiewicz hay que hacer mención al filósofo Gustavo Bueno. Este criticó la idea de «libertad de pensamiento», que puede ser confundida con la libertad de actividad creativa de Łukasiewicz. Bueno, en una de sus cuantiosas conferencias, recalca que la libertad de pensamiento es una contradicción. En un teorema matemático no se puede tener libertad de pensamiento, siendo esta verdad, pues no se puede pensar más allá de lo que es en sí. En los pensamientos imaginarios hay libertad, pero en los rigurosos no. Por supuesto, la tesis de Bueno es irrefutable, dentro de los axiomas matemáticos y científicos no cabe la libertad de pensamiento. Pero esto cambia siempre y cuando el nuevo pensamiento (nueva teoría) que se propone en contraposición ante una teoría anterior esté correctamente fundamentado. Esto es, dentro de las leyes de la disciplina correspondiente. La teoría de la lógica polivalente no se debe considerar como una invención fantástica ante la teoría de la lógica bivalente que se venía forjando desde los inicios de la lógica. Esta teoría demuestra una relación de divergencia dentro del desarrollo de la lógica. Una teoría en la que se puede identificar la libertad de actividad creativa dentro del rigor de los fundamentos de la lógica.

Łukasiewicz proseguía su discurso argumentando que había dos vías (que tenían los científicos) para escoger: hundirse en el escepticismo y abandonar la investigación, o bien vérselas con el concepto de ciencia basado en la lógica aristotélica. Łukasiewicz escogió la segunda. Claro está que la vía del escepticismo es realmente peligrosa, pues con ella no se llega a ninguna parte. La filosofía crítica siempre se encuentra entre dos extremos contrarios, el dogmatismo y el escepticismo. En definitiva, caer en el reduccionismo del nihilismo gnoseológico (nada es verdad y nada se puede conocer) es dejar de lado toda filosofía crítica, además del conocimiento científico. El recurso del escepticismo no es buen método para adquirir conocimiento, pues este impide el contacto con la realidad, volviéndose un juego intelectual inútil. A juicio de cada uno está la decisión de si Łukasiewicz triunfó con su decisión o si hizo metafísica barata. Además, en la filosofía de este podemos notar una aureola espiritualista bastante cuestionable, aunque esta nunca afectó a su rigor

científico. Łukasiewicz cambió las leyes de la lógica (dentro de su corriente) y construyó un nuevo sistema. Hizo de la lógica un arte y una ciencia.

La posibilidad de construir sistemas lógicos diferentes, muestra que la lógica no está limitada a la reproducción de hechos, sino que es un producto libre del hombre, como una obra de arte. (Łukasiewicz, 1975, p. 39)

Referencias

García Sierra, P. (2000). *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico*. Pentalfa.

Łukasiewicz, J. (1975). *Estudios de Lógica y Filosofía*. Biblioteca de la Revista de Occidente.

Domínguez Prieto, P. (1997). *Jan Łukasiewicz*. Ediciones del Orto.

**Informe de no conformidad: fenomenología del defecto y epistemología
del inspector de calidad**

**Non-conformance report: phenomenology of the defect and epistemology
of the quality inspector**

Escudero, Iker Andrés¹

Escuela Politécnica de Ingeniería de Gijón, Universidad de Oviedo

Gijón, España

ikerandrescudero@gmail.com

Resumen

Este artículo adopta una metodología filosófico-hermenéutica aplicada al análisis de prácticas técnicas contemporáneas. A partir de la distinción heideggeriana entre el útil a la mano y el útil ante los ojos, se argumenta que el inspector habita de forma permanente y profesional el modo de ser que Heidegger reservó para el instante de la ruptura: el desocultamiento del objeto técnico. La pieza conforme es invisible; solo el defecto detiene el tiempo y exige pensamiento. Esta posición epistemológica singular —conocer desde el fracaso, desde la no conformidad— no ha sido tematizada por la filosofía de la tecnología contemporánea, que ha preferido centrar su atención en el diseño, el uso y la mediación técnica (Ihde, 1990; Feenberg, 1999).

Se articula además con la noción de atención elaborada por Simone Weil, entendida como acto ético de vaciamiento ante lo real, y con la ontología spinoziana de la perfección como grado de realidad, que cuestiona la jerarquía moral implícita en el concepto de defecto. Por último, se propone el informe de no conformidad —género burocrático propio del inspector— como texto filosófico no reconocido: un documento que nombra la brecha entre el ideal y lo actual y

¹ Estudiante de Ingeniería Química Industrial por la Escuela Politécnica de Ingeniería de Gijón (Universidad de Oviedo). Poeta y narrador. Autor de *El hambre* (XV Premio de Poesía de la Universidad de Oviedo) y *La violencia que aprendimos* (Editorial Talón de Aquiles).

que, en esa operación, revela más sobre la naturaleza del ser técnico que cualquier manual de ingeniería.

Abstract

This article adopts a philosophical-hermeneutic methodology applied to the analysis of contemporary technical practices. Drawing on Heidegger's distinction between ready-to-hand and present-at-hand, it argues that the inspector permanently and professionally inhabits the mode of being that Heidegger reserved for the moment of breakage: the unconcealment of the technical object. The conforming part is invisible; only the defect arrests time and demands thought. This singular epistemological position —knowing from failure, from non-conformity— has not been thematized by contemporary philosophy of technology, which has tended to focus on design, use, and technical mediation (Ihde, 1990; Feenberg, 1999).

The article further articulates this position with Simone Weil's notion of attention as an ethical act of self-emptying before the real, and with Spinoza's ontology of perfection as a degree of reality, which challenges the moral hierarchy implicit in the concept of the defect. Finally, the non-conformance report —the inspector's own bureaucratic genre— is proposed as an unrecognized philosophical text: a document that names the gap between the ideal and the actual, and in doing so reveals more about the nature of technical being than any engineering manual.

Palabras clave

Fenomenología. Defecto. Epistemología. Atención. Ontología técnica

La pieza conforme y la invisibilidad del orden

En cualquier sistema de producción industrial existe una asimetría fundamental que pasa desapercibida: la pieza que cumple los requisitos no existe filosóficamente. Nadie la ve. El operario la coloca, el técnico la mide, el sistema la registra como aprobada y el proceso continúa. La conformidad es transparencia: la pieza aceptada se convierte de inmediato en parte del flujo, disuelve su individualidad en la cadena y desaparece. Solo el defecto, la pieza que no conforma, detiene el tiempo. Solo el fallo convoca la mirada.

Esta asimetría no es trivial. En ella se asienta una posición epistemológica que la filosofía ha ignorado con llamativa consistencia. Los grandes tratados sobre el conocimiento técnico —desde Aristóteles hasta la filosofía contemporánea de la tecnología— han prestado atención al diseño, a la fabricación, al uso. Nadie ha pensado con detenimiento al inspector de calidad, ese sujeto cuyo saber se constituye exclusivamente a partir de la ruptura del orden.

El presente artículo sostiene que esta figura laboral encarna una relación con lo real que merece análisis filosófico propio. No porque sea heroica ni especialmente contemplativa, sino por razones estructurales: el inspector es quien ha hecho de la excepción su método y del defecto su objeto de conocimiento. Trabaja en el umbral entre lo que debería ser y lo que es, y ese umbral tiene una densidad ontológica que los saberes técnicos acostumbran a ignorar.

Heidegger y el defecto como desocultamiento

Martin Heidegger, en el parágrafo 15 de *Ser y tiempo*, introduce una distinción que resultará central para nuestro análisis. El útil a la mano (*das Zuhandene*) es el artefacto en su modo ordinario de ser: disponible, transparente, integrado en la red de remisiones que constituye el mundo del trabajo. El martillo que martilla bien no aparece como objeto; se retira hacia su función. Sin embargo, cuando el útil se rompe o falla —cuando se revela como estropeado—, su modo de ser cambia radicalmente: se convierte en objeto ante los ojos (*das Vorhandene*), se destaca del fondo y reclama atención. El mundo, en ese instante, se hace visible.

Lo que Heidegger describe como un evento excepcional —la ruptura que desvela— es, para el inspector de calidad, el modo cotidiano y profesional de relacionarse con las cosas. El inspector no espera a que la herramienta se rompa para que el objeto le aparezca; su función consiste precisamente en provocar ese aparecer, en buscar la grieta, la soldadura deficiente, la tolerancia superada. Su mirada está entrenada para habitar el modo de ser de lo estropeado antes de que lo estropeado se manifieste (Heidegger, 2012).

Esto tiene consecuencias epistemológicas notables. Si el desocultamiento —la *aletheia* heideggeriana— se produce en el momento en que algo falla,

entonces el inspector es el trabajador de la *aletheia*. Su método es sistemáticamente anticonformista: parte de la hipótesis del fallo, verifica contra el estándar, documenta la desviación. Su saber es, en sentido estricto, un saber del límite. No conoce la pieza en su funcionamiento pleno; la conoce en sus bordes, allí donde el ideal y lo real se separan.

Hay en esto algo que Heidegger no elaboró: la posibilidad de una práctica sostenida del desocultamiento, no como epifanía accidental sino como disciplina. El inspector no descubre el ser del útil por accidente; lo busca metódicamente, turno tras turno, pieza tras pieza. Esto sugiere una forma de atención técnica que merece ser pensada filosóficamente en sus propios términos.

La atención como ética: Simone Weil en la línea de producción

Simone Weil, en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* y en sus ensayos sobre la atención, propone una idea que conviene rescatar aquí: la atención verdadera es un acto de vaciamiento. No se trata de concentrarse con esfuerzo, sino de suspender el deseo de llegar a una conclusión, de permanecer disponible ante lo que se muestra. Weil (2014) opone esta atención activa a la atención funcional, que solo percibe lo que ya espera percibir.

La distinción weiliana cobra una especificidad notable cuando se aplica al trabajo de inspección. El inspector mal formado —y Weil habría reconocido este tipo en sus años de trabajo en las fábricas— busca confirmar, no descubrir. Ve lo que quiere ver porque el tiempo presiona, el volumen de piezas es inmenso y el no-conforme genera papeles, explicaciones, responsabilidades. La inercia del sistema productivo empuja hacia la conformidad. Encontrar defectos es costoso; no encontrarlos, cómodo.

Weil diría que esta inercia es una degradación ética del trabajo. La atención auténtica exige lo contrario: estar dispuesto a que la pieza muestre lo que tiene, no lo que uno necesita que tenga. Este vaciamiento —que Weil relacionaba con una dimensión casi mística de la presencia— tiene en el trabajo de inspección una concreción material y verificable: la tolerancia de medida, la escuadra, el calibre. La herramienta de medición es, en este sentido, el dispositivo que fuerza la atención objetiva, que hace imposible el engaño voluntario o involuntario. Pero el dispositivo no basta. Hay una actitud previa que

Weil habría llamado disposición moral: la voluntad de ver lo que es, aunque lo que sea contradiga el flujo.

Esta lectura weiliana del trabajo de inspección ilumina algo que los manuales de calidad nunca nombran: que la honestidad técnica tiene una dimensión ética irreducible a los procedimientos. El informe que documenta un defecto cuando sería más cómodo no documentarlo es un acto de fidelidad a lo real que trasciende la mera competencia profesional.

Spinoza y la ontología de lo imperfecto

El vocabulario de la inspección de calidad está saturado de juicios de valor encubiertos como juicios técnicos. Una pieza es "conforme" o "no conforme"; una soldadura es "aceptable" o "defectuosa"; un componente "supera" o "no supera" la inspección. Este lenguaje, aparentemente neutro, arrastra una jerarquía ontológica implícita: lo conforme es mejor, más real, más completo que lo no conforme. El defecto se presenta como una carencia, una privación del ser.

Spinoza, en la *Ética*, desmonta precisamente esta jerarquía. Establece que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser según su propia naturaleza (Spinoza, 2000). No hay una escala de perfección que vaya del menos al más ser; hay distintos grados de potencia, distintas formas de existir. La definición de perfección como plenitud de ser es, para Spinoza, una proyección humana, no una propiedad objetiva de las cosas.

Aplicada a la inspección técnica, esta idea tiene un efecto perturbador. La pieza que no cumple el estándar no es ontológicamente inferior a la que lo cumple: es diferente. Tiene una existencia propia, una materialidad específica, una historia de fabricación que la ha llevado a ser como es. El defecto no es una ausencia de ser, sino una presencia de ser que difiere del ideal. La no conformidad nombra una relación —entre la pieza y la norma—, no una propiedad intrínseca del objeto.

Esta perspectiva spinoziana conecta, de hecho, con la práctica estadística del control de calidad, que no entiende el defecto como monstruo sino como distribución, como información sobre el proceso. La carta de control —herramienta central de la ingeniería de calidad— es, en cierto modo, un dispositivo spinoziano: no juzga, describe; no condena, señala tendencias. La

pieza que cae fuera del límite de control no es una pieza mala; es una señal de que algo en el proceso ha cambiado.

El informe de no conformidad como género filosófico

El informe de no conformidad (INC) es un documento burocrático. Tiene campos fijos: número de referencia, fecha, componente afectado, descripción de la desviación, disposición propuesta, firmas. Nadie lo considera literatura; nadie lo estudia en una facultad de filosofía. Y, sin embargo, el INC realiza una operación que los filósofos del lenguaje reconocerían como extraordinaria: nombra el intervalo entre el ideal y lo actual.

Cada INC comienza con una afirmación implícita: *esto debería ser así y no lo es*. Esta estructura bipartita —el estándar y la desviación— es la misma que organiza toda la tradición crítica en filosofía, desde la crítica platónica de lo sensible respecto a la Idea hasta la crítica marxista de la realidad respecto al concepto de lo humano. El INC es, en miniatura, un acto de crítica: señala la distancia entre lo normativo y lo existente.

Pero hay algo más en el INC que no tiene equivalente en los géneros filosóficos canónicos: su carácter de acta. El INC no solo señala la distancia; la certifica, la fecha, la firma, la convierte en registro oficial. Hace de la brecha entre ideal y real un hecho institucional, un dato del mundo. Esta operación —transformar la excepción en documento— tiene consecuencias que los sistemas de calidad conocen bien: el INC es la base del análisis de causas raíz, del plan de acción correctiva, de la mejora continua. Sin el documento, el defecto se evapora; con él, se convierte en palanca de transformación.

Aquí la filosofía del lenguaje de Austin (1962) puede añadir precisión. El INC no es un enunciado descriptivo que simplemente refiere un estado de cosas; es, en parte, un enunciado realizativo. Al declarar una no conformidad, el inspector no solo describe; hace algo: activa un protocolo, obliga a una respuesta, distribuye responsabilidades. La firma al pie del INC es, en el sentido austiniano, un acto de habla con consecuencias institucionales.

El INC es, pues, un texto que dice: esto existe, difiere del ideal, y esa diferencia importa lo suficiente como para quedar escrita. En su sequedad burocrática —su tipografía normalizada, sus casillas, su lenguaje técnico sin

metáforas— el INC alcanza una forma de honestidad radical que muchos géneros filosóficos aspiran en vano a lograr.

Conclusión: conocer desde el fallo

Este artículo ha propuesto leer al inspector de calidad como una figura filosóficamente relevante no a pesar de su carácter técnico y laboral, sino precisamente a través de él. La posición del inspector —habitar el límite entre la norma y lo real, conocer desde el fallo, documentar la brecha— ofrece recursos inesperados para pensar tres problemas filosóficos persistentes: la relación entre ser y aparecer (Heidegger, 2012), la ética de la percepción (Weil, 2014) y la ontología de la imperfección (Spinoza, 2000).

Lo que resulta más inquietante de este análisis es quizás lo siguiente: en ningún lugar del discurso filosófico occidental encontramos teorizada la epistemología del inspector. Tenemos una filosofía del artesano (Platón), del ingeniero (filosofía de la técnica), del científico (epistemología). Pero el saber que se constituye desde la excepción, desde la pieza que no entra en ningún cajón del orden, ha permanecido sin nombre.

El inspector sabe lo que la norma no puede saber: que la realidad es siempre más rica que el estándar que se le aplica. Que la pieza rechazada existe, tiene historia, tiene materia. Que el defecto no es el fracaso del mundo sino el fracaso de nuestra imagen del mundo. Y que nombrar esa distancia —con la fría precisión de un formulario— es, quizás, uno de los actos más filosóficos que el trabajo moderno produce en silencio.

Referencias

- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.
- Feenberg, A. (1999). *Questioning technology*. Routledge.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1927)
- Ihde, D. (1990). *Technology and the lifeworld: From garden to earth*. Indiana University Press.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (A. Domínguez, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1677)

- Weil, S. (2000). *La gravedad y la gracia* (C. Ortega, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1947)
- Weil, S. (2014). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (M. Muñoz Iglesias, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1955)

Alianzas en las luchas políticas: Un diálogo posible entre Butler, Laclau y Mouffe*

Alliances in political struggles: A possible dialogue between Butler, Laclau and Mouffe

Folco, Delfino¹

Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina

(FLACSO - CONICET)

C.A.B.A., Argentina

folcodelfino@flacso.org.ar

Resumen

El presente artículo analiza un posible diálogo entre Judith Butler, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en torno a la constitución de la subjetividad política y las formas de articulación en las luchas contemporáneas. A partir de una reconstrucción de la teoría del discurso que subyace en sus planteos, se examina el concepto de precariedad desarrollado por Butler como condición compartida que posibilita alianzas políticas. Se propone una relectura en clave laclausiana de dicha noción, con el fin de sostener que los procesos de subjetivación no anteceden a lo político, sino que resultan de operaciones de articulación. En relación con ello, se discute si la precariedad puede funcionar como contenido de un proyecto de democracia radical o de un populismo de izquierda, atendiendo a los debates actuales sobre hegemonía, Estado e instituciones.

* Una versión preliminar de algunos de los desarrollos aquí presentados fue elaborada como parte del marco teórico de la tesis de maestría titulada "Conflicto y gestión en tiempos de pandemia. La construcción del adversario político en el discurso de los altos funcionarios del partido Propuesta Republicana en entornos digitales (CABA, 2020-2021)", presentada en la Maestría en Ciencia Política y Sociología (FLACSO Argentina).

¹ Licenciado en Sociología y Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magíster en Ciencia Política y Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Argentina), donde actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Sociales con beca doctoral del CONICET.

Abstract

This article examines a possible dialogue between Judith Butler, Ernesto Laclau, and Chantal Mouffe regarding political subjectivity and contemporary forms of articulation. Through a reconstruction of the theory of discourse underlying their approaches, it analyzes Butler's concept of precariousness as a shared condition that enables political alliances. A Laclausian rereading of this notion is proposed in order to argue that processes of subjectivation do not precede the political but rather result from operations of articulation. In this regard, the article discusses whether precariousness can function as the content of a project of radical democracy or left-wing populism, in light of current debates on hegemony, the State, and institutions.

Palabras clave

Alianzas. Lucha política. Butler. Mouffe. Laclau.

Introducción

En su texto *"Cuerpos aliados y lucha política"*, Judith Butler (2017) plantea indagar en qué condiciones "la acción conjunta puede ser una forma de poner en cuestión a través del cuerpo aspectos imperfectos y poderosos de la política actual" (Butler, 2017, p. 17). La autora se pregunta por la potencialidad de las manifestaciones y asambleas populares, consolidando su "traslado desde el enfoque de performatividad hacia una preocupación más general sobre la precariedad" (Butler, 2009, p. 322) o, en otras palabras, de la agencia a las condiciones y condicionantes. Ahora bien, estas "no 'actúan' del modo como lo hace un agente individual, pero ningún agente actúa sin ellas" (Butler, 2006, p. 35). En ese sentido, creemos que los planteos volcados en distintos textos sobre estas cuestiones pueden ser repensados a partir de los aportes teóricos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe quienes también han escrito y discutido sobre estos temas. Las ideas de estas autoras y del autor nos permiten salirnos de visiones esencialistas que tienden a pensar a la política desde identidades predefinidas o pre localizadas en la estructura social, para poder centrarnos en las coyunturas específicas en las que ocurre el juego político. Esto no significa que se niegue la posibilidad de definir cierta lógica subyacente, sino que lo que

se propone es partir de una visión que rechace universalismos abstractos y que se centre en lo particular que ocupa ese lugar de universal (en una operación hegemónica) que no es posible erradicar (Bedin, 2015; Laclau, 2004a).

La construcción de la subjetividad política: ¿entre los cuerpos y el discurso?

A la hora de pensar la relación entre la política y el discurso es pertinente preguntarse por la constitución de identidades y de subjetividades en pugna. Laclau plantea la constitución de estas partiendo de las demandas como unidad de análisis y de su posible articulación (2011, p. 9). Es importante tener en cuenta que este autor propone que la política es sólo posible a partir de la imposibilidad constitutiva de la sociedad, la cual sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos-no por falta de significado sino justamente por exceso de este-. En esta imposibilidad estructural está el fundamento del “vacío” del significante, “...es decir, un significante de la pura cancelación de toda diferencia” (Laclau; 1996, p. 73). Son estos últimos los que permiten el acceso al campo de la representación política y es a partir de la conformación de cadenas equivalenciales que entra en juego la subjetividad y los sujetos políticos, entendiendo a estos no de manera cerrada sino en tanto una posición.

Para entender la postura de Butler sobre este tema, es importante tener en cuenta que ella no rechaza, como lo hacen el pensador argentino y la politóloga belga, la distinción entre discurso y cuerpo (Laclau y Mouffe, 2015, p.145). La filósofa estadounidense sostiene la existencia de una relación quiasmica entre la performatividad corporal y la lingüística (Butler, 2017, pp. 16, 139). En ese sentido, el cruce tanto de lo lingüístico como de lo corpóreo es importante para la práctica política (Butler, 2017, p. 172). Aquí puede observarse cierta influencia foucaultiana en la autora que el pensador argentino no comparte (Laclau, 2004b, p. 285).

Teniendo en cuenta lo expuesto, es que puede entenderse que para Butler un sujeto es un “‘agente’ producido socialmente” (Butler, 2009, p. 324). Esto significa que la aparición del sujeto no antecede a la política, sino que es producto del “poder”. Y es en el cuerpo en donde se pueden ver las “huellas” de la “vida social” (Butler, 2006, p. 52). Sin embargo, critica la mirada laclausiana

basada en los planteos de Saussure, ya que el lenguaje es para ella un fenómeno más dinámico y complejo (Butler, 2004b, p. 175), del cual se desprende una teoría del discurso (Butler, 2004c, p. 270), sin quedar del todo claro la distinción entre ambos conceptos. De esta forma, su visión se centra más en “lo social”, en tanto normas incorporadas (con un modo de interpretación de estas) y las prácticas discursivas (Butler, 2004b, 2004c). Mientras que para Mouffe y para Laclau el discurso “constituye el terreno primario de la constitución de la objetividad como tal” (Laclau, 2011, p. 92), ya que:

Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. (Laclau, 2011, p. 92).

Puntualizando en la lucha política y las manifestaciones, para Butler, la alianza de los cuerpos antecede al lenguaje, es decir, la alianza de cuerpos en las calles es anterior al combate por los significantes políticos: “la asamblea ya habla antes de pronunciar ninguna palabra” (Butler, 2017, p. 159). Es por ello por lo que “(...) cuando el cuerpo habla políticamente, no lo hace solo de manera oral o escrita. La persistencia del cuerpo en su exposición pone esa legitimidad en tela de juicio, y lo hace precisamente a través de una performatividad específica del cuerpo” (Butler, 2017, p. 87). La calle es el soporte de la manifestación (como podrían serlo también otros espacios, como el virtual o de las redes sociales), y a su vez su motivación, ya que en toda ocupación del espacio público se pone en juego el derecho mismo a la aparición. La dimensión performativa de la reunión de los cuerpos que reclaman el espacio público resulta así central en el argumento butleriano sobre la constitución de la voluntad popular.

En relación con lo planteado, las autoras y el autor sostienen que la construcción de un pueblo –o la delimitación de un ‘nosotros’– es de vital importancia para las luchas políticas (Butler, 2017; Laclau, 2011; Mouffe, 2012). A su vez coinciden en considerar que esta construcción y/o delimitación es discursiva: el pueblo no se corresponde con un grupo de individuos sociodemográficamente determinados sino a partir de una lógica de articulación. En este sentido, hay un desfase entre lo que se hace en nombre del pueblo y lo

que el pueblo quiere (Butler, 2017, p. 171) o, en términos laclausianos, entre la representación inasible de la sociedad y las demandas particulares contenidas en su interior. Ahora bien, la soberanía popular no se transfiere de manera completa al gobierno, es decir, la voluntad popular excede de alguna manera e, incluso, puede ponerle un freno o derrocarlo (Butler, 2017, p. 165). En este punto Laclau y Mouffe parecen otorgarle una mayor importancia al Estado, en tanto institución a la que se dirigen las demandas mientras que Butler parece dejarlo de lado para centrarse en las luchas políticas en las calles desconfiando del accionar “paternalista” de este (Butler, 2020). Y, por otro lado, Butler parece no otorgar demasiada atención a la competencia electoral de los líderes políticos en las luchas mientras que para Laclau “si los representantes necesitan la representación es porque sus identidades están incompletas y deben ser suplementadas por los representantes” (Laclau, 1998, p. 66).

Desde y contra la precariedad, ¿un significante vacío?

A la hora de pensar sobre las alianzas en la lucha política Butler introduce las nociones de vulnerabilidad y precariedad. La autora sostiene que la condición de precariedad es algo a lo que estamos todos expuestos, es “un modo hegemónico de ser gobernados y de gobernarnos a nosotros mismos” (Butler, 2016, p. 13). Sin embargo, esta precariedad se distribuye de manera desigual haciendo que haya vidas más vivibles que otras, vidas que merecen más ser lloradas que otras (Butler, 2017, p. 211). En otras palabras, existen distintos “grados de duelo” (Butler, 2020, p. 25). La precariedad, condición desde la que se parte y contra la que se lucha, permite aglutinar distintos grupos y colectividades en una lucha común en las manifestaciones y en las calles. Es justamente en las calles donde la distinción entre lo público y lo privado podría entrar en tensión (Butler, 2017, p. 76).

En relación con estos planteos, para Butler la exposición a lo que ella llama vulnerabilidad también es central para pensar a los sujetos. Vale la pena destacar que, para la autora, la noción de vulnerabilidad antes mencionada posibilita la selección de poblaciones necesitadas de cierta protección (Butler, 2017, p. 146). Sin embargo, el término precariedad permite asignar cierta politicidad a la cuestión que la idea de vulnerabilidad no tiene (Butler, 2017, p. 145). Es importante entonces pensar:

(...) cómo la precariedad -ese término generalizado y, en cierto sentido, mediador- podría operar, o está operando ya, como un campo en donde se pueden establecer alianzas entre ciertos grupos que, aparte de ser considerados desechables, no tienen mucho más en común, y entre los cuales surge a veces la desconfianza y el antagonismo. (Butler, 2017, p. 34).

Por otro lado, también es pertinente distinguir a la “precaridad” de la precariedad en tanto la primera “determina aquello que políticamente induce una condición en la que cierta parte de las poblaciones sufren de la carencia de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte” (Butler, 2009, pp. 322-323). En otras palabras, la precaridad es un concepto que “va más allá y adopta un sentido político específico, vinculado a las condiciones de vulnerabilidad que sufren determinadas poblaciones, como la carencia de redes de soporte social y económico” (Molina Barea, 2018, p. 222). Es por ello por lo que “la vida precaria es aquella no calificada como reconocible, que no vale la pena ser sostenida ni llorada; no es una vida legible o digna” (Bedin, 2018, p. 83). De esta forma, Butler da cuenta de una “doble dimensión de lo precario: la precariedad (precariousness) como condición socio-ontológica y la precaridad (precarity) como condición política inducida diferencialmente” (Nijensohn, 2019, p. 20).

Si bien Butler no lo planteó en estos términos, podría pensarse a la precariedad como un significante vacío o flotante en disputa, en términos de Laclau. Así, podría plantearse la construcción de cadenas equivalenciales a partir de esta condición común a la que están expuestos distintas colectividades. De esa forma, podría pensarse a las alianzas que plantea Butler en términos de articulación de elementos, como lo habían planteado Laclau y Mouffe (2015). Sin embargo, no hay que olvidar que la precariedad es “una condición social y económica, pero no una identidad” (Butler, 2017, p. 63). Cabría preguntarse entonces si la precariedad es la “situación estructural idéntica” que permite “conseguir una alianza con otras identidades emergentes” (Butler, 2004a, p. 38) sobre la cual la autora se había preguntado en sus discusiones previas.

Ahora bien, a diferencia de lo que plantea Laclau sobre la constitución de identidades a partir de la exclusión de un exterior constitutivo, Butler ponía en

duda que distintos grupos en competencia por las visiones hegemónicas se organicen en torno al concepto de identidad (Butler, 2004b, p. 173). Ya que “no hay un exterior constitutivo en las identidades, sino que es la iterabilidad que las identidades requieren lo que las hace inestables y, por lo tanto, rearticulables” (Napoli, 2016, p. 150). Además, justamente “esas diferencias externas pueden volverse internas” (Rapisardi, 2014, p. 90). Por ende, a partir de que se comprende a la precariedad como condición compartida (Nijensohn, 2019, p. 55) es que pueden darse alianzas en las luchas políticas desde y contra la precariedad.

En otras palabras, mientras que en sus discusiones con Laclau y Žižek, Butler (2004b) parece ser más reticente a la posibilidad de la reducción de los antagonismos a una división del campo político en dos polos, en sus desarrollos posteriores (Butler, 2017) su propuesta parece adaptarse más a esta visión. En este escenario antagónico, el polo de poder estaría representado por la racionalidad de mercado que impone neoliberalismo que suele cargar con la responsabilidad de la situación a los propios actores que sufren en mayor medida la precariedad (Butler, 2017, pp. 21, 31). Para combatirlo es necesaria cierta obligación ética que rompa con visiones sólo centradas en la comunidad más próxima de los sujetos y que no pierda de vista la interdependencia de los humanos entre nosotros (en tanto la dimensión social del cuerpo) y la dependencia a condiciones y/o apoyos infraestructurales (Butler, 2017, pp. 69-70, 107). Es por eso por lo que no podemos ser indiferentes al sufrimiento ajeno por más lejano que sea.

Ahora bien, si no se pudiera pensar a la precariedad como un significativo vacío que encabeza una cadena equivalencial, implicaría pensar que los sujetos precarios poseen cierta politicidad intrínseca debido a los efectos del poder sobre los cuerpos, lo cual no iría de la mano con la mirada de estos autores sobre los procesos de subjetivación que no son previos a lo político. Por lo tanto, se hace necesaria cierta operación de articulación que haga posible justamente las alianzas entre los cuerpos se encuentran en las calles luchando. Cabría preguntarse entonces quién define qué es lo precario y quién es un sujeto precario. Si el Estado no solo tiene el monopolio de la violencia física sino también la simbólica, es quien determinaría legítimamente la condición de precariedad. De nuevo nos topamos con un problema que Butler parece

soslayar, dándole mayor relevancia al accionar de distintos movimientos y grupos, y que Laclau plantea, en mayor o menor medida, al colocar al Estado en la posición de receptor de distintas demandas, las cuales pueden ser resueltas o no.

A pesar de que Laclau, Butler y Mouffe “están de acuerdo en que deben articularse luchar por dentro y por fuera de la ley, por dentro y por fuera de los parlamentos, sus teorías se detienen a pensar uno de estos aspectos como los primordiales para la radicalización de la democracia” (Bedin, 2018, p. 59). Mientras que Butler desconfía del Estado en tanto teme que su apelación refuerce mecanismos de regulación paternalistas —aunque esto no significa una impugnación (Bedin, 2018, p. 71)—, Laclau le otorga un lugar más importante en su teoría. Esta visión de la autora estadounidense se relaciona con lo antes mencionado sobre que la soberanía popular no se traslada de manera total a la soberanía estatal.

Otra cuestión importante para preguntarse es si la propuesta de Butler puede ser el “contenido” de un discurso que defienda una democracia radical o un populismo de izquierda, en los términos que lo plantea Laclau (2011) y Mouffe (2018) (a pesar de algunas diferencias existentes las visiones de estos últimos). Para ello es pertinente tener en cuenta que:

Una diferencia importante entre el proyecto de una democracia radical y plural y el del populismo es que el primero apuesta por la multiplicación de los puntos de antagonismo en el interior del espacio social, mientras que el segundo busca la dicotomización del espacio público y la construcción de un ‘nosotrxs’ (el pueblo) en contraposición a ‘ellxs’ (lxsenemigxs). (Nijensohn, 2019, p. 121).

Al dicotomizar el campo en dos, la precariedad y la lógica neoliberal, donde un polo es el del pueblo en tanto “plebe” y el otro es del poder, se podría afirmar que la teoría de Butler sobre la precariedad puede ser leída como insumo para un proyecto cuya lógica de articulación sea populista y de izquierda. En ese sentido, sus planteos se asemejan a los de Mouffe quien pugna por un populismo de izquierda que cree una nueva hegemonía que enfrente al neoliberalismo, profundizando y ampliando a la democracia a partir de la articulación de algunos significantes que coinciden con algunos de los planteado

por Butler: “Esto requiere el establecimiento de una cadena de equivalencia entre las demandas de los trabajadores, de los inmigrantes y de la clase media precarizada, además de incluir otras demandas democráticas como las de la comunidad LGBT” (Mouffe, 2018, p. 39). A su vez, también otras luchas como la ambientalista, la de los inmigrantes o el antirracismo puede articularse bajo esta lógica y el rol de los afectos es preponderante para lograr un fuerte compromiso con dichos significantes y valores (Mouffe, 2018; 2023).

Conclusión

El objetivo de este breve texto era el de dar cuenta de una posible “articulación” entre algunas ideas de Butler, Mouffe y Laclau, más específicamente, releer parte de la obra de Butler centrada en la precariedad. Pero para ello primero fue necesario preguntarnos por la teoría del discurso subyacente en el pensamiento de las autoras y el autor. Si para Butler cuerpo y discurso tienen una relación quísmica, para Laclau y Mouffe es imposible distinguir entre ambos ya que el discurso es lo que permite establecer significados en un complejo relacional.

Por otra parte, la precariedad le permite a Butler explicar la condición común que comparten distintos sujetos. Ahora bien, en nuestra relectura esta condición implica una cierta articulación de elementos y el establecimiento de ciertas equivalencias entre demandas diferentes pero encadenadas detrás de este signifiante “precariedad”. En ese sentido, se ven similitudes entre los planteos de Butler sobre la precariedad y los significantes que Mouffe plantea que deben articularse en un populismo de izquierda.

Otra cuestión relevante es la de las instituciones y el Estado. Como se ha dicho, Butler parece no otorgarle demasiada importancia a la política partidaria y parece desconfiar de la capacidad del Estado. En cambio, si bien podría discutirse si ocupa un lugar central en su teoría, para Laclau el Estado y la institucionalidad son relevantes a la hora de recibir y resolver peticiones, dificultando así la construcción de cadenas equivalenciales y, por ende, dificultando también el surgimiento del populismo. Por su parte, para Mouffe el Estado ocupa claramente un lugar importante en su proyecto político ya que propone la necesidad de ocuparlo.

También la representación política tiene cierta relevancia para el argentino y la belga que la filósofa estadounidense parece soslayar. Además, la visión sobre la democracia también es importante en este punto. Butler, Laclau y Mouffe pugnan por una radicalización de la democracia. Y puede verse un movimiento desde un proyecto de democracia radical a uno que establece una reducción de los antagonismos y una división del campo político en dos. Es por esto último que creemos que la teoría de Butler sobre la precariedad puede ser el contenido de un populismo de izquierda donde un polo sea el “pueblo precarizado” y el otro sea el “neoliberalismo” o el “capitalismo globalizado”.

Referencias

- Aboy, G., y Melo, J. (2015). La democracia radical y su tesoro perdido: Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *PostData*, 19(2), 395–427.
- Bedin, P. (2015). Debates y redefiniciones en torno a la universalidad: Hegemonía y movimientos sociales. Convergencias y divergencias entre Judith Butler y Chantal Mouffe. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, (5).
- Bedin, P. (2018). *Ciudadanía y representación política de las mujeres desde una perspectiva posfundacionalista: Un análisis de los impactos de la ley de cupo femenino en la Argentina* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Quilmes].
- Butler, J. (2004a). Reescenificación de lo universal: Hegemonía y límites del formalismo. En J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2004b). Universalidades en competencia. En J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2004c). Conclusiones dinámicas. En J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 321–336.
- Butler, J. (2016). Prefacio. En I. Lorey, *Estado de inseguridad*. Traficante de Sueños.

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Paidós.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Franzé, J. (2021). Un hogar para la (muerte de la) política: El institucionalismo en Laclau. *Andamios*, 18(46), 19–45.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo XXI Editores.
- Laclau, E. (1996). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laclau, E. (1998). Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía. En C. Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*. Paidós.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, E. (2004a). Identidad y hegemonía: El rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2004b). Construyendo la universalidad. En J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). Populismo: ¿Qué hay en el nombre? En L. Arfuch (Comp.), *Pensar este tiempo: Espacios, afectos, pertenencias*. Paidós.
- Laclau, E. (2011). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Molina Barea, M. (2018). Judith Butler y las facetas de la “vulnerabilidad”: El poder de “agencia” en el activismo artístico de Mujeres Creando. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (58).
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2012). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Mouffe, C. (2018). *Por un populismo de izquierda*. Siglo XXI Editores.
- Mouffe, C. (2021). *Agonística*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2023). *El poder de los afectos en la política*. Siglo XXI Editores.
- Napoli, M. (2016). Feminismo y democracia radical: Butler, Laclau, Mouffe, Žižek y un debate insuficiente. *Avatares Filosóficos*, (3).
- Nijensohn, M. (2019). *La razón feminista: Políticas de la calle, pluralismo y articulación*. Editorial Las Cuarenta y El Río sin Orillas.

Rapisardi, F. (2014). Debates recobrados: Laclau-Butler-Žižek ante la crisis del neoliberalismo. *Oficios Terrestres*, 20(30).

Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.

Montaigne, von Mises y los oficios humanos: notas sobre una apropiación*

Montaigne, von Mises, and the human trades: notes on an appropriation

Laguens, Amadeo¹

CIFFyH - SECyT - Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba, Argentina

amadeolaguens@gmail.com

Resumen

En octubre de 2021, Alberto Benegas Lynch (h) publicó en el diario *La Nación* un artículo titulado “Nuestros problemas empiezan con el dogma Montaigne”, en el que retoma una interpretación de Michel de Montaigne formulada por Ludwig von Mises en *La acción humana*. Según esta interpretación, Montaigne habría sostenido que toda ganancia implica necesariamente una pérdida para otro, lo que la teoría de juegos contemporánea denomina “suma cero”. El presente trabajo se propone examinar críticamente esta apropiación a partir de una lectura filosófica situada del capítulo I, 21 de los *Ensayos*, titulado “El provecho de uno es daño para otro”. Reconstruyendo la red de fuentes clásicas y renacentistas que Montaigne pone en juego -Séneca, Cicerón, Filemón, Erasmo, Agrippa, Alciato-, mostraremos que la frase que von Mises convierte en cifra de una doctrina económica funciona en el ensayo, en cambio, como punto de partida de una reflexión físico-naturalista que la reformula radicalmente.

* Este artículo fue presentado como ponencia en las *3ras Jornadas de investigaciones emergentes “Investigar en tiempos de ajuste: resistencias, redes y horizontes”*, realizadas del 26 al 28 de noviembre de 2025 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, y se enmarca en el proyecto de investigación “*Sapere aude*: la sabiduría del ‘idiota’ en la modernidad temprana”, Instituto de Humanidades (IDH), CONICET y Universidad Nacional de Córdoba, dirigido por el Dr. José González Ríos

¹ Licenciado en Filosofía, docente de filosofía en el nivel secundario y terciario, y becario doctoral por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNC. Actualmente se encuentra realizando su doctorado en Filosofía en la FFyH-UNC bajo el proyecto “La ignorancia como principio y forma del saber en la Filosofía del Renacimiento: Nicolás de Cusa, Michel de Montaigne y Giordano Bruno” dirigido por el Dr. José González Ríos.

Abstract

In October 2021, Alberto Benegas Lynch Jr. published an article in the newspaper *La Nación* entitled “Our problems begin with the Montaigne dogma”, in which he takes up an interpretation of Michel de Montaigne formulated by Ludwig von Mises in *Human Action*. According to this interpretation, Montaigne would have argued that every gain necessarily implies a loss for another, what contemporary game theory calls “zero-sum”. The present paper aims to critically examine this appropriation based on a philosophical reading of chapter I, 21 of the *Essays*, entitled “The benefit of one is harm to another”. Reconstructing the network of classical and Renaissance sources that Montaigne brings into play - Seneca, Cicero, Philemon, Erasmus, Agrippa, Alciato- we will show that the phrase that von Mises converts into the cipher of an economic doctrine functions in the essay, instead, as the starting point of a physical-naturalistic reflection that radically reformulates it.

Palabras clave

Montaigne. Von Mises. Benegas Lynch. Oficios. Ensayos.

1. Un Montaigne mercantilista

En octubre de 2021, Alberto Benegas Lynch (h), economista e intelectual vinculado al partido gobernante en Argentina, publicó en el diario *La Nación* un artículo titulado “Nuestros problemas empiezan con el dogma Montaigne”. El texto retoma una interpretación de Michel de Montaigne formulada por Ludwig von Mises, según la cual toda ganancia implicaría necesariamente una pérdida para otro, en lo que la teoría de juegos contemporánea denomina “suma cero”. Esta lectura ha sido adoptada por referentes del autodenominado anarco-capitalismo para sustentar argumentos de fuerte carga político-ideológica en diversos medios de circulación masiva, desde diarios hasta videoensayos (Benegas Lynch, 2021; Bullard, 2017; Gherzi, s.f.).

El presente trabajo se propone examinar críticamente dicha apropiación, sin ingresar en debates económicos ni ofrecer una alternativa doctrinaria, sino indagando el modo en que ciertos discursos contemporáneos se apoyan en figuras del canon filosófico para legitimar posiciones que, al contrastarse con la

obra original, revelan tensiones e incluso contradicciones. En este sentido, se busca destacar la potencia crítica de las humanidades, no por su utilidad inmediata sino por su capacidad de abrir interrogantes sobre el sentido del saber, el uso de la tradición y el lugar del pensamiento en la vida pública.

Para ello, propondremos una lectura filosófica situada del capítulo 21 del libro I de los *Ensayos*, titulado “El provecho de uno es daño para otro”,² con el propósito de reconstruir el sentido específico de la reflexión montaigniana atendiendo a sus fuentes clásicas, su estilo ensayístico y su marco conceptual. Este enfoque permite contrastar la interpretación que von Mises proyecta sobre el capítulo -y que Benegas Lynch reproduce sin mediación crítica- para mostrar tanto la operación retórica que ese desplazamiento supone como la omisión del trabajo hermenéutico que exige todo acercamiento riguroso a los textos del canon.

La lectura que von Mises propone en el capítulo XXIV de *La acción humana* se introduce con un gesto significativo. Tras enunciar la fórmula según la cual “toda ganancia supone, invariablemente, un perjuicio para otro; que nadie prospera si no es a costa ajena”, von Mises observa: “Este dogma ya fue sostenido por algunos autores antiguos. Entre los modernos, fue Montaigne el primero que lo reiteró; por ello lo consideraremos como el dogma de Montaigne” (von Mises, 2011, p. 783). El propio autor reconoce, entonces, que la idea es antigua y que Montaigne la reitera más que la formula; el rótulo “dogma de Montaigne” es, en su origen, una convención retórica. Sin embargo, esa convención no permanece neutral: en el mismo capítulo, von Mises sostiene que la fórmula “expresa la íntima esencia del mercantilismo y del neomercantilismo” y que aflora en todas las teorías modernas que afirman la existencia de una pugna irreconciliable entre los intereses de las distintas clases sociales. Y al final del capítulo, en su análisis de los conflictos contemporáneos, vuelve sobre la fórmula con un alcance más amplio aún: “Mientras la gente siga creyendo en el dogma de Montaigne y piense que sólo a costa de los demás se puede prosperar

² Citamos los *Ensayos* por la traducción de Jordi Bayod Brau (Acantilado, 2023), basada en la edición póstuma de 1595 de Marie de Gournay. La numeración de los capítulos sigue esa edición, en la cual el ensayo que nos ocupa figura como I, 21. En la edición Villey-Saulnier basada en el *exemplaire de Bordeaux* el mismo capítulo aparece como I, 22, y es por esa razón que Von Mises lo cita así en *La acción humana*. Recordemos, asimismo, que en sus ediciones originales los tres libros de los *Essais* no llevaban títulos: éstos fueron añadidos por el autor en las últimas revisiones que realizó hasta 1592.

económicamente, la paz no será nunca otra cosa que un periodo de preparación para la próxima guerra” (Von Mises, 2011, p. 807).

Lo que comienza como convención retórica para nombrar una idea antigua que Montaigne se limita a “reiterar” se convierte, en el desarrollo del capítulo, en cifra de una mentalidad anti-librecambista a la que von Mises atribuye nada menos que la responsabilidad de la guerra. El nombre “Montaigne” funciona, así, como etiqueta polémica que no necesita ser refrendada por una lectura efectiva del ensayista francés. Y es precisamente este uso emblemático -no la afirmación más cauta de que Montaigne “reitera” una idea antigua- lo que recoge Benegas Lynch en su columna de *La Nación*, donde el “dogma Montaigne” aparece como consigna desprovista de todo marco filosófico. Lo que en von Mises era un gesto retórico con cierta cobertura argumentativa se vuelve, en sus epígonos contemporáneos, fórmula de combate cultural.

Hay, sin embargo, un problema previo a la discusión doctrinaria. Montaigne no formula dogmas. Su proyecto filosófico se funda precisamente en el rechazo de toda afirmación dogmática: desde el prólogo de los *Ensayos*, se presenta como un autor que escribe sin método ni sistema, guiado por la experiencia y la observación más que por principios universales. Su estilo ensayístico -tentativo, exploratorio, autorreflexivo- resulta poco compatible con la idea misma de un dogma, y conviene no confundir el modo en que Montaigne se presenta a sí mismo con el rótulo bajo el cual circula su nombre en cierta literatura económica del siglo XX.

La cuestión central, en cualquier caso, no es terminológica sino interpretativa. El capítulo del que von Mises extrae su fórmula no sostiene la tesis de que el beneficio de uno implica el daño de otro como principio normativo o económico. Montaigne recoge esa fórmula como parte de una serie de observaciones sobre la interdependencia de los oficios humanos, observaciones que provienen directamente de Séneca y que culminan en una reformulación físico-naturalista que el rótulo misiano deja completamente fuera del cuadro. Lo que Montaigne muestra es que incluso las profesiones más nobles -el médico, el juez, el sacerdote- encuentran su función en las necesidades, los sufrimientos y las faltas de los demás. Pero lejos de condenar esta condición o de extraer de ella una doctrina sobre la naturaleza del intercambio, Montaigne la inscribe en un orden natural: “el nacimiento, el sustento y el desarrollo de cada cosa supone

la alteración y la corrupción de otra” (Montaigne, 2023, p. 126). La afirmación, que retoma la física aristotélica y culmina con un verso de Lucrecio, indica que Montaigne no está pensando en términos de competencia ni de conflicto distributivo, sino en términos de transformación ontológica.

La noción de “suma cero” que von Mises proyecta sobre Montaigne pertenece, en cambio, a otro paradigma: el de la teoría de juegos, la economía neoclásica y la lógica del mercado. Montaigne reflexiona desde una antropología filosófica y una cosmología naturalista; su interés no es explicar el funcionamiento del mercado sino comprender cómo los vínculos humanos se constituyen a partir de la necesidad, el deseo y la fragilidad. Su pensamiento, en este sentido, está más cerca de una ética del límite que de una teoría del intercambio. Contra la lectura simplificada que opera en la genealogía Von Mises–Benegas Lynch, la propuesta de las páginas siguientes consiste en leer a Montaigne en su contexto, atendiendo a su interés por la tradición antigua y rescatando las lecturas explícitas e implícitas que atraviesan este capítulo aparentemente marginal de su obra.

2. “El provecho de uno es daño para otro” (I, 21)

La tradición sobre la que Montaigne escribe este breve capítulo se remonta, al menos, a la literatura moral romana. En su tratado *Sobre la ira*, Séneca utiliza una sentencia para ilustrar la lógica perversa que rige las relaciones humanas en tiempos de degradación moral: “el uno por una rápida ganancia se ve impelido a destruir al otro; para ninguno hay beneficios si no provienen de ultrajar a otro” (Séneca, 1998, p. 162). La frase no es sólo una observación económica o jurídica, sino una radiografía ética de una sociedad en la que el provecho individual se construye sobre la pérdida ajena. Séneca utiliza esta sentencia al comienzo de un pasaje que describe con crudeza la dinámica de resentimiento, violencia y deshumanización que atraviesa el vínculo entre los hombres: los felices son odiados, los desgraciados despreciados, y los humillados reproducen la humillación hacia los más débiles. La sentencia funciona en el tratado como umbral conceptual: abre la puerta a una descripción que va más allá del mero diagnóstico social. Séneca no se limita a constatar la lucha de todos contra todos -una “vida de gladiadores”-, sino que la compara con la conducta de las fieras, que, a diferencia del hombre, se abstienen de desgarrar

a sus semejantes. El ser humano, movido por pasiones desordenadas, no sólo destruye por placer o provecho, sino que incluso devora a quienes lo alimentan.

Esta crítica encuentra un antecedente en Cicerón, quien en *Sobre los deberes* III, 23, al comentar la doctrina estoica, sostiene que “no está permitido hacer daño al otro por interés propio” (Cicerón, 1989, p. 141). La fórmula ciceroniana, aunque más normativa que diagnóstica, comparte con Séneca la preocupación por una ética que no sacrifique la justicia en nombre del interés. En Cicerón, el principio de utilidad está subordinado al respeto por el otro; en Séneca, la constatación de su transgresión da lugar a una crítica feroz de la sociedad. Ambas perspectivas convergen en la idea de que el beneficio propio, cuando se funda en el daño ajeno, corrompe no sólo la relación interpersonal sino el tejido moral de la comunidad.

Esta misma idea encuentra una relectura visual y alegórica unos quince siglos después en el Emblema 124 de Andrea Alciato, que lleva como descripción la sentencia *Ex damno alterius, alterius utilitas* -“de la pérdida de uno, la utilidad de otro”- (Alciato, 1615). Humanista y jurista italiano del Renacimiento, Alciato fue pionero en el género emblemático, combinando imágenes simbólicas con epigramas latinos para transmitir enseñanzas morales y jurídicas. En este emblema, una leona y un jabalí se enfrentan en combate mientras un buitre observa desde lo alto, esperando alimentarse de los restos. Alciato parafrasea la sentencia antigua y la transforma en imagen: el buitre encarna al tercero que se beneficia del conflicto ajeno, sin participar en él. La escena ilustra la utilidad que se extrae del daño de otro y prolonga la crítica clásica sobre el aprovechamiento ético del sufrimiento: en la sociedad humana, la violencia no se limita a los contendientes directos, sino que se convierte en espectáculo y recurso para los oportunistas.

Esta tradición ética, que atraviesa la literatura moral romana, la norma ciceroniana y la alegoría de Alciato, encuentra una resonancia explícita en Montaigne y confluye en el escrito de este pequeño capítulo del libro primero que lleva por título “El provecho de uno es daño para otro”.³ El texto comienza con una traducción no referenciada de un pasaje de Séneca (Montaigne, 2023, p.

³ Parte de este trabajo se debe a que seguimos el excelente estudio crítico-genealógico que realiza J. Bayod Brau en el capítulo en cuestión, identificando el origen del interés de Montaigne por el tema y las posibles lecturas e influencias en su escritura.

125),⁴ donde se relata una pequeña anécdota: Demades el Ateniese condena a un enterrador porque sacaba provecho excesivo de los entierros de la gente. Montaigne retoma así una línea de reflexión sobre los oficios cuya utilidad depende de la desgracia ajena, y ofrece como ejemplo paradigmático el del enterrador que no puede obtener provecho ni vender su oficio sin la muerte de mucha gente. Hasta aquí, la continuidad con Séneca, Cicerón y Alciato es prácticamente literal.

Sin embargo, Montaigne no se limita a reproducir esta tradición crítica. Su tesis -si es que cabe usar la palabra en un autor que rechaza la pretensión de doctrina- consiste en cuestionar la validez misma de tales juicios éticos. No porque la acción de cobrar un entierro esté mal, sino por condenar dicha acción como injusta, tal como pareciera hacer Demades en el relato de Séneca. Para Montaigne, el “daño” del que hablan Séneca, Cicerón y Alciato no es necesariamente inmoral, sino el resultado natural de las acciones comunes entre los hombres. La vida social está tejida por interdependencias inevitables, donde el beneficio de uno puede coincidir con la necesidad o el movimiento legítimo de otro. Así lo expresa con claridad, utilizando la lista de oficios que Séneca enumera en *De beneficiis*: “los buenos negocios del comerciante se deben al desenfreno de los jóvenes; los del labrador, a la carestía del grano; los del arquitecto, a la ruina de las casas; los de los magistrados, a los procesos y querellas de los hombres” (Montaigne, 2023, p. 126).

A esta serie de ejemplos, Montaigne agrega uno más: “incluso el honor y el ejercicio de los ministros de la religión se obtiene de nuestra muerte y nuestros vicios” (Montaigne, 2023, p. 126). Aquí es posible identificar dos lecturas que subyacen a la escritura de Montaigne: la de dos referentes mayores de la tradición renacentista, Cornelius Agrippa von Nettesheim y Erasmo. En ambos escritores podemos encontrar la idea de que los ministros de la religión -monjes, clérigos- viven del merodeo alrededor de aquellos prontos a morir. En el caso de Agrippa, la imagen aparece en un contexto inesperado para el lector contemporáneo: en el capítulo LIV del Libro I de la *Filosofía oculta*, dedicado a los augurios derivados del encuentro con animales y con personas, Agrippa

⁴ Montaigne traduce, casi al pie de la letra, el inicio del pasaje. Cf. Séneca, *De beneficiis* VI, 38, 1-2, en L. Annaei Senecae *De beneficiis libri VII, De clementia libri II, Apocolocyntosis*, ed. R. A. Kaster (Oxford University Press, 2022), p. 180.

registra la creencia popular de que encontrarse con monjes por la mañana es mal augurio porque “esa gente, en su mayoría, no vive sino de funerales y cadáveres, como los buitres” (Agrippa, 1991, p. 86). No se trata, en rigor, de una invectiva anticlerical formulada por el propio Agrippa, sino de la incorporación de una creencia del “vulgo” al catálogo de los signos. Pero la imagen del monje-buitre circula así, y queda disponible para la apropiación ensayística.

La misma imagen aparece, ya con tonalidad satírica, en “Los funerales” de Erasmo, diálogo donde se representa con mordacidad el espectáculo que rodea la muerte de dos personajes. Apenas se corre la voz de que uno de los fallecidos ostentaba poder y dinero, se desata una procesión de figuras que acuden no por compasión sino por interés: el médico, que no pudo salvarlo, pero cobra igual; el abogado, que se frota las manos ante el reparto de bienes; los monjes y clérigos, que se disputan el privilegio de oficiar los ritos y recibir donaciones. Uno de los participantes del coloquio comenta con ironía: “¿Tantos buitres sobre un solo cadáver?” (Erasmo, 2011, p. 369).

Todos estos autores convergen en una misma idea: incluso los oficios más elevados no escapan a la lógica de la necesidad humana. El ministro sagrado encuentra su función en nuestras faltas, nuestras muertes, nuestras demandas de redención. No se trata de una explotación deliberada del sufrimiento, sino de una estructura inevitable en la que las funciones sociales responden a las condiciones humanas, no las provocan. Conviene, sin embargo, hacer una distinción importante: la sátira de Erasmo, como la de Agrippa en otras de sus obras, posee un tono ácido y crítico hacia determinadas órdenes religiosas y se enmarca en una batalla más amplia contra ellas. No es éste el fin de Montaigne. El ensayista no busca negar la legitimidad de los oficios, sino señalar cómo el beneficio que extraen está condicionado por la fragilidad, el conflicto y la finitud que constituyen la vida humana en su naturaleza. De hecho, sostiene Montaigne, si nos examinamos por dentro veremos que nuestros deseos nacen y se alimentan muchas veces a costa de otros. Para reforzar este punto, Montaigne recurre a una sentencia atribuida al comediógrafo griego Filemón, transmitida por Estobeo en su *Florilegio*: “A ningún médico le complace la salud, ni siquiera la de sus amigos; y a ningún soldado, la paz en su ciudad; y así los demás”

(Montaigne, 2023, p. 126).⁵ Esta sentencia, cargada de sarcasmo, condensa la paradoja que atraviesa todo el capítulo: muchos oficios humanos, incluso los más nobles, se sostienen sobre la persistencia del mal, del conflicto, de la enfermedad. Montaigne la cita para mostrar que el beneficio derivado del daño no siempre es signo de corrupción, sino parte de una condición que exige una mirada más comprensiva, menos moralizante y más lúcida sobre la vida en común.

Montaigne cierra su breve escrito con una reflexión que trasciende el ámbito moral y se inscribe en una visión más amplia de la naturaleza, que es, en última instancia, lo que le interesa:

Y, lo que es peor, si nos examinamos por dentro, veremos que nuestros deseos íntimos nacen y se alimentan, en su mayor parte, a costa de otros. Al considerarlo se me ha ocurrido pensar que la naturaleza no contradice con esto su orden general, pues los físicos sostienen que el nacimiento, el sustento y el desarrollo de cada cosa supone la alteración y la corrupción de otra (Montaigne, 2023, p. 126).

El beneficio derivado del daño no es necesariamente signo de corrupción moral, sino expresión de un orden natural en el que toda generación implica transformación, y toda utilidad, algún tipo de pérdida.

La noción de *corrupción*, en este contexto, no debe entenderse en sentido ético sino físico. En la tradición aristotélica la corrupción es el proceso por el cual una sustancia desaparece para dar lugar a otra. Es parte del ciclo natural del mundo sublunar, donde todo cambio implica pérdida y renovación. Esta idea fue retomada por los físicos medievales y renacentistas, quienes veían en la corrupción no un mal sino una condición ontológica del devenir. La tradición escolástica mantuvo la noción aristotélica de que todo cambio natural implica la desaparición de una forma para dar lugar a otra, sin que ello suponga una degradación moral (Grant, 1977).

Aun cuando Montaigne sea un antiescolástico declarado (Conche, 1996, p. 27), integra y comparte esta perspectiva físico-natural (Traverso, 1974), y

⁵ La identificación del "antiguo cómico griego" con Filemón, así como la procedencia del verso a través del *Florilegio* de Estobeo (IV, 38, 5), proviene del aparato crítico de la edición de Bayod Brau (Montaigne, 2023, p. 126, n. 3).

desplaza el juicio moral hacia una comprensión más profunda de la condición humana. La interdependencia entre los oficios, los deseos y las necesidades es una manifestación del ciclo vital. Así como en la física natural el crecimiento de un cuerpo supone la descomposición de otro, en la vida social el desarrollo de una función puede implicar la desgracia de alguien más, sin que ello constituya necesariamente una injusticia. Esta visión encuentra su expresión más clara en la cita final que Montaigne toma de *De rerum natura* de Lucrecio: “Pues todo aquello que, al cambiar, rebasa sus límites, supone la muerte inmediata de lo que fue antes” (Montaigne, 2023, p. 126).

Con esta sentencia, Montaigne inscribe su reflexión en una cosmología materialista donde el cambio es inseparable de la pérdida. El paso de una forma a otra implica la desaparición de la anterior, y en ese tránsito se juega la vida misma. La utilidad que se extrae del daño, lejos de ser una perversión, aparece como una ley natural. Montaigne propone así una forma de sabiduría que se funda en una aceptación lúcida de la ambigüedad constitutiva de nuestras acciones.

3. Consideraciones finales

La lectura de von Mises —y su reproducción por parte de Benegas Lynch— descontextualiza el texto de Montaigne y lo emplea para sostener una visión ideológica que le es ajena. La operación tiene dos pasos. En el primero, una observación filosófica enclavada en una serie de ejemplos sobre la interdependencia de los oficios se convierte en supuesto dogma económico. En el segundo, ese rótulo, que von Mises introduce inicialmente como mera convención retórica, se vuelve cifra de una mentalidad belicista que se identifica sin más con todo proteccionismo y con todo cuestionamiento al libre comercio. En ambos pasos se pierde la riqueza del pensamiento montaigniano, que no propone una teoría del conflicto sino una mirada sobre la ambigüedad constitutiva de la vida humana.

Lo que esta operación revela excede, sin embargo, el caso particular. Cuando se descontextualiza un texto como el de Montaigne para convertirlo en soporte de una tesis contemporánea, no sólo se traiciona su sentido: se debilita el ejercicio mismo del pensamiento. Lo que está en juego no es únicamente la

fidelidad a un autor, sino el método por el cual construimos conocimiento, discutimos ideas y disputamos sentidos en el espacio público.

Por eso, más allá del error de lectura, conviene señalar la importancia del trabajo de la filosofía y de las ciencias humanas: ese trabajo que se detiene en las fuentes, que reconstruye contextos, que lee con atención los matices, los silencios, las ironías. Es allí -en ese gesto metódico, paciente y crítico- donde se juegan las condiciones de posibilidad de nuestras disputas político-ideológicas actuales. Y es desde allí que podemos resistir la tentación de convertir a los clásicos en instrumentos de propaganda, devolviéndoles su complejidad, su ambigüedad, su potencia. Frente a la urgencia que impone ritmos de producción acelerada y criterios de evaluación cuantificables, la lectura filosófica situada que aquí hemos propuesto no busca clausurar el texto de Montaigne ni ofrecer una interpretación definitiva: busca rodear sus preguntas, demorarse en sus tensiones y contrastarlas con las apropiaciones ideológicas que pretenden convertir la tradición en consigna.

Referencias

- Agrippa, C. (1991). *La filosofía oculta. Tratado de magia y ocultismo*. Kier. (Obra original publicada en 1531)
- Alciato, A. (1615). *Emblemas de Alciato* [Facsimil]. Glasgow University.
<https://www.emblems.arts.gla.ac.uk/alciato/facsimile.php?id=sm1225-qq4r>
- Benegas Lynch (h), A. (2021, 25 de octubre). Nuestros problemas comienzan con el dogma Montaigne. *La Nación*.
<https://www.lanacion.com.ar/opinion/nuestros-problemas-comienzan-con-el-dogma-montaigne-nid25102021/>
- Bullard, A. (2017, 17 de enero). El dogma Montaigne. *Elcato.org*.
<https://www.elcato.org/el-dogma-montaigne>
- Cicerón. (1989). *Sobre los deberes* (J. Guillén Cabañero, Trad.). Gredos.
- Conche, M. (1996). *Montaigne et la philosophie*. Presses Universitaires de France.
- Erasmus de Rotterdam. (2011). Los funerales (Coloquio XIII). En *Coloquios* (P. Rodríguez Santidrián, Trad.). Gredos.

- Gherzi, E. (s.f.). *Dogma Montaigne* [Video]. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=9GSknUb7FHA>
- Grant, E. (1977). *Physical Science in the Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Montaigne, M. de. (2023). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)* (J. Bayod Brau, Trad.). 2da ed. Acantilado.
- Séneca. (1998). Sobre la ira. En *Diálogos* (J. Mariné Isidro, Trad.). Gredos.
- Séneca. (2022). *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII, De clementia libri II, Apocolocyntosis* (R. A. Kaster, Ed.). Oxford University Press.
- Traverso, E. (1974). *Montaigne e Aristotele*. Felice le Monnier.
- Von Mises, L. (2011). Armonía y conflicto de intereses. En *La acción humana. Tratado de economía* (pp. 783-809). Unión Editorial.

¿Puede una máquina cuidar? Robótica educativa y reflexión ética sobre la inteligencia artificial

Can a machine care? Educational robotics and ethical reflection on artificial intelligence*

Martínez, Antonio de Ron¹

SEK International School Atlántico,
Centro de Filosofía para Niños e Niñas de Galicia
Pontevedra, España
amderon@gmail.com

Resumen

Este artículo presenta una experiencia didáctica desarrollada con estudiantes de educación secundaria en la que se articulan la robótica educativa, la inteligencia artificial y la reflexión ética desde el enfoque de la Filosofía para Niños. Partiendo de la pregunta «¿puede una máquina cuidar?», el proyecto invitó al alumnado a diseñar prototipos robóticos cuya función principal fuera el cuidado, en lugar de la eficiencia o la correcta ejecución de instrucciones. El proceso de diseño, acompañado de diálogo filosófico, permitió cuestionar los mensajes genéricos y las respuestas automatizadas características de muchos sistemas de IA conversacional. Tres prototipos concretos —un robot de contacto táctil, un robot comunicativo capaz de emitir mensajes honestos y una pinza de asistencia para personas con movilidad reducida— encarnaron concepciones distintas del cuidado: el gesto silencioso, la palabra situada y la restitución de la autonomía. Los resultados sugieren que la pregunta por el cuidado ofrece un marco fértil para introducir tempranamente una reflexión ética sobre la

* En la elaboración de este trabajo se empleó la herramienta de inteligencia artificial Claude (Anthropic) como asistencia editorial, con el siguiente alcance: maquetación del documento conforme a las normas de la revista. La concepción del proyecto, la experiencia didáctica descrita, el desarrollo argumental y las conclusiones son de autoría propia.

¹ Dinamizador de proyectos filosóficos centrados en el pensamiento crítico y en el diálogo, a través de la metodología de Filosofía para Niños. Creador de la iniciativa Proyecto Paideia, que abarca proyectos vinculados a la exploración entre ética y tecnología en contextos educativos.

tecnología, y que ninguna máquina cuida en sentido pleno, aunque sí puede mediar gestos parciales cuando se la diseña con conciencia de sus límites.

Abstract

This article presents a didactic experience carried out with secondary-school students that brings together educational robotics, artificial intelligence and ethical reflection through the Philosophy for Children approach. Starting from the question «can a machine care?», the project invited the students to design robotic prototypes whose main function was caring, rather than efficiency or the correct execution of instructions. The design process, accompanied by philosophical dialogue, made it possible to question the generic messages and automated responses that characterise many conversational AI systems. Three concrete prototypes —a tactile-contact robot, a communicative robot that delivers honest messages and an assistive clamp for people with reduced hand mobility— embodied different conceptions of care: the silent gesture, the situated word and the restoration of autonomy. The results suggest that the question of care offers a fertile framework for the early introduction of ethical reflection on technology, and that no machine cares in the fullest sense, although machines can mediate partial gestures of care when they are designed with awareness of their limits.

Palabras clave

Inteligencia artificial. Ética del cuidado. Robótica educativa. Filosofía para Niños. Educación secundaria.

Justificación de la experiencia

En los últimos años, la irrupción de sistemas de inteligencia artificial en la vida cotidiana ha crecido de forma exponencial, afectando no solo a los ámbitos profesionales, sino también a los contextos educativos. Aunque la inteligencia artificial suele presentarse como una tecnología abstracta, su manifestación más concreta y comprensible se descubre, con frecuencia, encarnada en dispositivos robóticos: máquinas que interactúan con el entorno, siguen decisiones programadas y ejecutan acciones que simulan comportamientos inteligentes. La estrecha relación entre inteligencia artificial y robótica convierte a esta última en

un espacio privilegiado para introducir una reflexión ética temprana sobre estas tecnologías. Sin embargo, en muchos contextos escolares la robótica se aborda principalmente desde una perspectiva técnica, centrada en la resolución de problemas, la eficiencia o la correcta ejecución de instrucciones, dejando en un segundo plano las preguntas sobre el sentido, los valores y las consecuencias de las decisiones tecnológicas.

Esta experiencia didáctica surge precisamente de la necesidad de abrir ese espacio de reflexión ética, en plena adolescencia, para pensar críticamente la inteligencia artificial aprovechando el potencial formativo de la robótica. En lugar de plantearla como un conjunto de tareas orientadas al rendimiento o a la obediencia mecánica, el proyecto propone un giro conceptual: diseñar robots cuya función principal no sea «hacer cosas», sino cuidar. Este giro en el enfoque permite proponer un diálogo sobre qué significa tomar decisiones, asumir responsabilidades y responder a las necesidades de otros, cuestiones centrales tanto en la ética como en el debate actual sobre la IA.

El concepto de cuidado ofrece un marco especialmente útil para este propósito, conectando de manera directa con experiencias cotidianas del alumnado y con el abordaje de preguntas complejas sobre la relación entre humanos y máquinas. ¿Puede la tecnología cuidar realmente o solo ejecutar instrucciones? ¿Qué aspectos del cuidado pueden ser delegados en sistemas automatizados y cuáles parecen esencialmente humanos? ¿Dónde se sitúan los límites de la responsabilidad cuando una decisión es tomada por un dispositivo programado?

Desde el enfoque de Filosofía para Niños, la experiencia busca que estas preguntas no sean respondidas de forma teórica o abstracta, sino exploradas a través del diálogo, la creación y la experimentación. El diseño de prototipos robóticos, parejo a la explicación de su funcionamiento, se convierte, así, en un punto de partida para una reflexión filosófica que permite al alumnado comprender que toda tecnología incorpora siempre una determinada concepción del ser humano, de sus relaciones y de los valores que se consideran relevantes.

En este sentido, la propuesta se alinea con la necesidad creciente de una educación en inteligencia artificial que no se limite al aprendizaje de competencias técnicas, sino que integre desde etapas tempranas una dimensión

ética y crítica. Pensar la IA a través del cuidado permite traer al aula debates que hoy ocupan un lugar relevante en la filosofía de la tecnología contemporánea.

El cuidado como marco para pensar la tecnología

Frente a enfoques centrados en normas generales o en la aplicación mecánica de principios, la ética del cuidado ha puesto el acento en la atención, la relación y la responsabilidad ante situaciones concretas. Desde esta perspectiva, el juicio moral no consiste únicamente en decidir correctamente, sino en saber percibir qué ocurre en cada circunstancia y cómo afecta a quienes están implicados.

Este enfoque resulta especialmente pertinente cuando se traslada al ámbito de la educación tecnológica. La robótica y la inteligencia artificial suelen presentarse como sistemas orientados a la eficiencia, la precisión y la correcta ejecución de instrucciones. Sin embargo, cuando se introduce la pregunta por el cuidado, el debate se desplaza. Ya no se trata solo de determinar qué puede hacer una máquina, sino de interrogarse sobre cómo responde ante alguien concreto y qué tipo de relación establece con él. El cuidado exige atención sostenida, interpretación de contextos y asunción de responsabilidad, dimensiones que no se dejan reducir fácilmente a una secuencia de órdenes programadas.

En este punto resulta sugerente recordar el pensamiento de Emmanuel Lévinas, según el cual la ética nace en el encuentro con el rostro del otro, que interpela antes de cualquier formulación previa (Lévinas, 1977). Sin necesidad de asumir el conjunto de su propuesta filosófica, esta idea permite subrayar que la responsabilidad ética no se activa ante una abstracción, sino ante una presencia concreta que desborda cualquier esquema general. Desde esta perspectiva, cuidar no equivale a aplicar una fórmula, sino a responder a alguien en una situación específica.

Desarrollo inicial de la experiencia

El proyecto comenzó con una pregunta sencilla en apariencia: ¿puede una máquina cuidar? La propuesta fue presentada al alumnado como un reto de diseño robótico, pero también como un desafío ético. No se trataba de construir

un robot eficiente o ingenioso, sino de imaginar y diseñar un robot cuya función principal fuese el cuidado.

Las primeras sesiones estuvieron dedicadas a un diálogo en torno al significado del cuidado. Sin embargo, pronto apareció una dificultad esperable: la atención del grupo era frágil, no por falta de interés o por problemas de comportamiento, sino por una dificultad para sostener la concentración durante un tiempo prolongado, problemática muy presente en la actualidad. Esta circunstancia, lejos de convertirse en un obstáculo al proyecto, añadió un nuevo nivel de reflexión. Si cuidar implica prestar atención, ¿qué ocurre cuando esta capacidad está debilitada? Y, más aún, si para comprender qué es el cuidado necesitamos atender cuidadosamente a las ideas de los demás, ¿no se convierte la propia dificultad atencional en parte del problema... y también de la solución?

Esta primera paradoja llevó la experiencia a un terreno más profundo del esperado. El cuidado dejó de ser una función externa para convertirse en una actividad interna que el propio grupo debía trabajar.

En las sesiones posteriores, al comenzar a diseñar posibles robots, uno de los equipos quiso crear un robot que ofreciera apoyo cuando alguien estuviera triste. La idea parecía prometedora, pero pronto surgió un problema: los mensajes que el robot debía emitir se reducían a frases motivacionales breves, genéricas y vacías del tipo «todo irá bien» o «no te preocupes». Este planteamiento abrió un nuevo espacio de diálogo. ¿Es eso cuidar? ¿Basta con un mensaje positivo para acompañar el dolor de alguien?

La búsqueda de mensajes más complejos condujo a la lectura del libro *El niño, el topo, el zorro y el caballo* (Mackesy, 2020), lo que produjo un giro significativo en el proyecto. Las frases del libro, más honestas y matizadas, resultaban «más difíciles de entender», según expresaron las propias implicadas. Algunas señalaron que afirmaciones como «envolver el corazón en amistad» podían resultar problemáticas si precisamente el malestar tenía que ver con la ausencia de amigos. De este modo, se comenzó a señalar algo de extrema importancia: el límite de los mensajes universales; no todo consuelo es válido para toda situación, el contexto importa. Pensando sobre dichos límites se habló de la famosa cita de «conócete a ti mismo» y los límites que podría presentar, ahí la intervención espontánea de una alumna, que añadió «¿y qué sucede si aquello que descubrimos no nos gusta?», reveló una comprensión

emergente de que el cuidado y el autoconocimiento no siempre son procesos agradables.

De este modo, el proyecto, manteniendo siempre como eje el diseño de robots que cuidan, fue derivando hacia una reflexión más amplia sobre la veracidad, la responsabilidad y los límites de los mensajes automatizados. El cuidado dejó de entenderse como producción de frases reconfortantes y comenzó a percibirse como una respuesta situada, contextual y, en ocasiones, incómoda. En ese desplazamiento, el grupo empezó a intuir que programar un robot para cuidar no consistía en diseñar mensajes agradables, sino en enfrentarse a los límites de toda respuesta automática ante la complejidad de la experiencia humana.

El desarrollo del proyecto y sus resultados

La fase de diseño y construcción reveló aproximaciones significativamente distintas al problema del cuidado, que resultaron complementarias. Uno de los grupos optó por un robot de contacto físico, al que denominaron *acaricia-brazos*, cuya función era producir una sensación táctil suave sobre el brazo para favorecer la relajación. Otro grupo eligió un robot comunicativo, capaz de emitir mensajes, y cuyo diseño final muestra un corazón luminoso en el pecho y los brazos abiertos en un gesto de acogida. Un tercer grupo diseñó *pinci-pinci*, un dispositivo de asistencia para personas con dificultades de movilidad en las manos, consistente en unas pinzas que se abren y cierran mediante la presión de un botón, concebido para ayudar a quienes no pueden valerse por sí mismas a recuperar la capacidad de realizar acciones cotidianas.

Esta divergencia en el diseño no fue casual. El proceso reflexivo descrito en el apartado anterior marcó las decisiones de cada grupo. El robot comunicativo, que había comenzado con frases del tipo «¡Ánimo!» o «Todo saldrá bien», llegó a programar mensajes significativamente distintos: «el mayor engaño de todos es que la vida debería ser perfecta», «las lágrimas se derraman por una razón y son tu fortaleza, no tu debilidad», o «la gente no llora porque sea débil, sino porque ha sido fuerte durante demasiado tiempo». Una de las correcciones manuscritas en sus notas de trabajo resultó especialmente elocuente: donde habían escrito «envuélvelo en nuestras lágrimas compartidas»,

alguien tachó «nuestras» y escribió encima «las personas que te quieren», desplazando el nosotros abstracto hacia un vínculo concreto.

El grupo del *acaricia-brazos*, por su parte, eligió un camino distinto: su robot no habla ni promete. Simplemente actúa, en silencio, mediante el contacto. Esta decisión, en apariencia más modesta, encierra una intuición relevante: hay formas de cuidado que no pasan por el lenguaje, y que quizá por eso resultan más honestas.

Pinci-pinci, por su parte, introduce una dimensión del cuidado que los otros prototipos no contemplaban. Sus creadoras pensaron en personas que, por una u otra causa, han perdido movilidad en las manos y ya no pueden realizar acciones que antes hacían con normalidad. Su robot no pretende sustituirlas ni hacer las cosas en su lugar, sino devolverles la posibilidad de hacerlo ellas mismas. En esa distinción reside una intuición ética relevante: el cuidado más profundo puede ser el que restituye.

Las reflexiones escritas por el alumnado al final del proceso confirmaron que el giro conceptual había calado. El grupo del *acaricia-brazos* escribió:

Al principio de este proyecto no pensábamos realmente que este cumpliera los requisitos del proyecto «cuidar», pero, a medida que lo llevábamos a cabo nos dimos cuenta de que cuidar no es solo ayudar a quien lo necesita, sino que también es querer, reconfortar, mimar de vez en cuando... En conclusión, ayudar es muchas cosas, y nuestro robot cumple una muy importante.

La formulación es significativa: no afirman que su robot cuide plenamente, sino que cumple una función importante dentro de algo más amplio. Es una conclusión honesta, y filosóficamente más rigurosa que cualquier afirmación totalizadora.

Cuidado y automatización

La experiencia descrita permite formular algunas reflexiones sobre un debate que ocupa un lugar creciente en la filosofía de la tecnología: el de los sistemas de inteligencia artificial diseñados para interactuar emocionalmente con las personas. Asistentes virtuales, chatbots de acompañamiento y aplicaciones

de bienestar emocional comparten con el robot motivacional del proyecto una misma pretensión: responder al malestar mediante el lenguaje. Y comparten también, en muchos casos, su limitación más profunda: la tendencia a producir mensajes genéricos, descontextualizados, funcionalmente equivalentes a las frases que el alumnado descartó en las primeras sesiones del proyecto.

Lo que las alumnas descubrieron a través del proceso de diseño es que el cuidado no se reduce a la emisión de enunciados positivos, por bien intencionados que estos sean. Un mensaje que no atiende a la singularidad de quien lo recibe corre el riesgo de convertirse en ruido reconfortante: agradable en apariencia, pero incapaz de responder a la situación concreta de nadie en particular. Esta es precisamente la limitación estructural de buena parte de los sistemas de IA orientados al acompañamiento emocional: no es que carezcan de buenas intenciones programadas, sino que carecen de la capacidad de atender, en el sentido que la ética del cuidado le da a ese término.

La distinción que emergió de forma espontánea en el aula entre el robot que habla y el robot que toca apunta en una dirección filosóficamente interesante. El acaricia-brazos no interpreta el estado emocional de quien lo usa, no evalúa si el momento es el adecuado, no selecciona entre distintas respuestas posibles. Y, sin embargo, al renunciar al lenguaje, renuncia también a prometer lo que no puede cumplir. Hay en esa modestia una suerte de honestidad que los sistemas conversacionales de IA difícilmente pueden replicar, precisamente porque su interfaz es el lenguaje, y el lenguaje tiende a afirmar.

Esto no conduce a una condena de la tecnología como herramienta de acompañamiento, sino a una pregunta más precisa: ¿qué formas de cuidado pueden ser mediadas o facilitadas por sistemas automatizados, y cuáles requieren una presencia que ningún algoritmo puede sustituir? El proyecto no resuelve esta pregunta, pero la sitúa en un terreno concreto y accesible, demostrando que puede ser explorada productivamente con alumnado a través de la construcción, el diálogo y la reflexión filosófica.

Conclusiones

La pregunta que dio inicio a este proyecto —¿puede una máquina cuidar?— no admite una respuesta simple, y quizá esa sea su mayor virtud pedagógica. A lo largo del proceso, el alumnado no llegó a una conclusión

unánime, sino a algo más valioso: una comprensión más precisa de qué implica cuidar y, por tanto, de qué puede y qué no puede esperarse de un sistema automatizado.

Los tres prototipos contruidos encarnan tres concepciones distintas del cuidado. El *acaricia-brazos* sugiere que hay formas de cuidado que no pasan por el lenguaje. El robot del corazón luminoso muestra que cuando el cuidado sí se expresa en palabras, esas palabras deben ser honestas, situadas y capaces de reconocer el dolor en lugar de negarlo. El *pinci-pinci* añade que cuidar puede significar devolver al otro su propia capacidad de actuar, y que la mejor ayuda a veces no es hacer por alguien sino permitirle hacer por sí mismo.

Ninguno de estos tres robots cuida en el sentido pleno que la ética del cuidado describe. Pero cada uno señala, desde su limitación, algo que los sistemas de inteligencia artificial más sofisticados tampoco resuelven: el cuidado exige atención a la singularidad del otro, asunción de responsabilidad y una disposición que no se deja programar del todo. Lo que sí puede programarse, como demostró el proceso, son gestos parciales de cuidado: el contacto, el mensaje honesto, la herramienta que restituye. Y reconocer esa parcialidad, lejos de ser una derrota, es ya una forma de seguir pensándola.

La experiencia mostró también que estas preguntas son accesibles y significativas para el alumnado cuando se abordan desde la práctica, el diálogo y la construcción. La Filosofía para Niños ofrece un marco especialmente fértil para este tipo de exploración, porque no exige resolver los problemas sino aprender a habitarlos con mayor claridad y honestidad. En un momento en que la inteligencia artificial plantea preguntas urgentes sobre los límites de la acción humana y la delegación de responsabilidades, la educación filosófica tiene mucho que aportar, y puede empezar, como aquí, con unas pinzas, un corazón encendido y unas cosquillitas en el brazo.

Referencias

- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme
- Mackesy, C. (2020). *El niño, el topo, el zorro y el caballo*. SUMA

Más allá de la ontología: Rancière y la desontologización del neorrealismo italiano

Beyond ontology: Rancière and the de-ontologization of Italian neorealism

Masciardi Recabarren, Juan Martín¹

Universidad Nacional de San Juan (FFHA – CONICET)

San Juan, Argentina

masciardimartin@gmail.com

Resumen

El presente artículo examina dos lecturas canónicas del neorrealismo italiano: la ontología realista de André Bazin y la epistemología de la imagen-tiempo de Gilles Deleuze, a partir de la intervención teórica de Jacques Rancière. Pese a sus divergencias, ambas comparten un gesto metodológico común: anclar la potencia estética y política del movimiento en propiedades intrínsecas del medio cinematográfico. Frente a este gesto ontologizante, el artículo propone una dislocación rancieriana que desplaza la pregunta por la esencia del cine hacia una indagación sobre las operaciones estéticas concretas que redistribuyen los contornos de lo común sensible en un momento histórico dado. Desde esta perspectiva, el neorrealismo no representa la culminación de una vocación ontológica, sino una constelación de prácticas que, en el contexto de la posguerra, articularon una nueva relación entre lo visible, lo decible y lo pensable. Su singularidad reside en haber inventado, en un contexto de catástrofe y recomposición, una manera de hacer sensible el pensamiento de una sociedad que debía reencontrarse entre las ruinas.

Abstract

This article examines two canonical readings of Italian neorealism: André Bazin's realist ontology and Gilles Deleuze's epistemology of the time-image,

¹ Licenciado en Filosofía Facultad de Filosofía, Humanidades (FFHA) y Artes (UNSJ). Doctorando en filosofía (FFHA UNSJ). Becario CONICET; Docente Adscripto Cátedra: Metodología de la Investigación Filosófica en Licenciatura y Profesorado en Filosofía (FFHA UNSJ).

through the theoretical intervention of Jacques Rancière. Despite their divergences, both share a common methodological gesture: grounding the aesthetic and political force of the movement in properties intrinsic to the cinematic medium. Against this ontologizing gesture, the article proposes a Rancièrian dislocation that shifts the question of cinema's essence toward an inquiry into the concrete aesthetic operations that redistribute the contours of the sensible common at a given historical moment. From this perspective, neorealism does not represent the fulfillment of an ontological vocation, but rather a constellation of practices that, in the postwar context, articulated a new relationship between the visible, the sayable, and the thinkable. Its singularity lies in having invented, amid catastrophe and reconstruction, a way of making thought sensible for a society that had to find itself anew among the ruins.

Palabras clave

Neorrealismo italiano. Jacques Rancière. André Bazin. Gilles Deleuze. Ontología del cine.

Introducción

El neorrealismo italiano constituye un punto de fractura tanto en la historia de las formas fílmicas como en la propia manera en que el cine ha sido pensado como objeto teórico y filosófico. Su irrupción en el paisaje devastado de la posguerra operó como un catalizador que puso en crisis las certidumbres del relato clásico y forzó una reconsideración radical del estatuto de la imagen. En el centro de este giro se sitúan dos lecturas fundamentales que, aunque se diferencien al momento de medir sus alcances, reconocen en el neorrealismo el umbral del cine moderno. Estos enfoques son la ontología realista de André Bazin y la epistemología de la imagen-tiempo de Gilles Deleuze. Ambas lecturas, pese a sus diferencias, tienen un punto en común, comparten el gesto ontologizante: fundar la potencia estética y política del movimiento en propiedades intrínsecas del medio cinematográfico.

El presente artículo propone un desplazamiento de este marco a partir de la obra de Jacques Rancière. Nuestro objetivo no es elegir entre Bazin y Deleuze ni buscar una síntesis ecléctica, sino introducir una *dislocación* que permita

reconsiderar los términos mismos del debate: desplazar la pregunta por la esencia del cine hacia una indagación sobre las operaciones estéticas concretas que, en un momento histórico dado, reconfiguran lo visible y lo decible. En este sentido nuestro trabajo examina las consecuencias de este giro para la comprensión del neorrealismo en tanto fenómeno que comprende lo estético y lo político.

El gesto ontológico compartido entre Bazin y Deleuze

El debate filosófico en torno al neorrealismo italiano, en términos generales, se ha estructurado a partir de dos grandes lecturas canónicas que, pese a sus profundas divergencias teóricas y metodológicas, comparten sin embargo un gesto epistemológico fundamental: anclar la importancia estética y política del movimiento en una ontología de la imagen cinematográfica. En este sentido André Bazin, por un lado, y Gilles Deleuze, por otro, constituyen – aunque desde perspectivas que no podrían ser más disímiles – dos modos privilegiados de comprender qué está en juego en el neorrealismo. Ya sea como potencia de registro y revelación de lo real según Bazin: “la imagen de las cosas es también la de su duración: algo así como la momificación del cambio” (1966, p. 19) o, ya sea según Deleuze como capacidad de hacer emerger el tiempo como problema directo del pensamiento. Son los *opsignos* (imágenes ópticas puras) y *sonsignos* (imágenes sonoras puras), que se oponen a los signos sensoriomotrices del cine de acción: “No inducida ya por una acción ni prolongándose en acción, la situación óptica y sonora no es un índice ni un *synsigno*. Tendremos que hablar de una nueva raza de signos, los «opsignos» y los «sonsignos»” (Deleuze, 1985, p. 13. Traducción propia, comillas del original).

Sin embargo, nuestra propuesta no consiste en adherir a una de estas dos posiciones ni en buscar una síntesis conciliadora, es decir, no proponemos un análisis ecléctico; sino que apuntamos a introducir una tensión en el debate con la intervención de Jacques Rancière. Frente a estas dos perspectivas ontológicas proponemos un ejercicio de *dislocación* de sus propios términos con la intervención rancieriana. Lo que Rancière habrá de poner en cuestión no es una lectura frente a la otra sino el gesto ontologizante que ambas comparten. Su obra nos invita, antes que nada, a tomar cierta distancia prudencial de toda tentativa de fundar la especificidad del cine, sea esta tanto su potencia estética

y política, en las propiedades del soporte técnico, recordándonos que tal gesto paga el precio del olvido de la historicidad de las relaciones entre las imágenes, los discursos y las formas de la imaginaria social. En otros términos, lo que Rancière nos recuerda es que toda reflexión sobre el neorrealismo debe confrontarse también con la historicidad de los regímenes estéticos y con la pregunta por las operaciones concretas que recombinan lo visible y lo decible.

El presente artículo tiene por objeto examinar esta dislocación y sus consecuencias para la comprensión del neorrealismo como fenómeno estético y político, mostrando que, desde la perspectiva rancieriana, su singularidad no reside en haber tocado por fin la esencia del cine, sino en haber articulado, en un momento de crisis aguda, esto es el contexto del fin de la segunda guerra mundial, una serie de operaciones estéticas capaces de redistribuir los contornos de lo común sensible.

En este contexto, para André Bazin, el neorrealismo italiano representa la culminación histórica de una vocación inherente al medio cinematográfico desde su origen fotográfico. La fotografía, a diferencia de la pintura, no supone la mediación de una subjetividad creadora: transfiere mecánicamente lo real al soporte, constituyendo una *huella*, un molde del tiempo (Bazin, 1966, p. 18) El cine habrá de heredar y dinamizar esta potencia ontológica: no solo conserva la objetividad fotográfica, sino que la libera de la inmovilidad para inscribir la duración misma en el registro. Las opciones formales del neorrealismo, esto es el plano-secuencia, la profundidad de campo, las locaciones reales, los actores no profesionales, se convierten, en esta lectura, en la realización práctica de aquella vocación reveladora:

En esta perspectiva, el cine se nos muestra como la realización en el tiempo de la objetividad fotográfica. El film no se limita a conservarnos el objeto detenido en un instante (...) sino que libera al arte barroco de su catalepsia convulsiva. Por vez primera, la imagen de las cosas es también la de su duración: algo así como la momificación del cambio. (Bazin, 1966, p. 19)

En definitiva, el neorrealismo sería para Bazin el momento histórico en que el cine se ajusta por fin a su propia esencia. Gilles Deleuze, por su parte, sitúa el neorrealismo, no al final de una evolución realista, sino en el umbral de

una ruptura epistemológica. Su interés no está en la imagen como huella ontológica, sino en la imagen como signo pensante. Es decir que lo crucial no es que el neorrealismo muestre la duración real–interés teórico aún baziniano–, desde su perspectiva, el problema es otro: el tiempo se erige como una dimensión autónoma que ya no está subordinada al movimiento ni al encadenamiento sensoriomotriz del relato clásico propio de la imagen-movimiento:

Lo que define al neorrealismo es esta aparición de situaciones puramente ópticas (y sonoras [...]), que se distinguen esencialmente de las situaciones sensoriomotrices de la imagen-acción en el antiguo realismo [...] Por más que se mueva, corra y se agite la situación en que se encuentra [el personaje] desborda sus capacidades motrices y le hace ver y oír lo que en derecho ya no responde a una respuesta de acción. Más que reacción, registra. Más que comprometerse en una acción, se abandona a una visión. (Deleuze, 1985, p. 9. Traducción propia. Paréntesis del original).

Es otro umbral, hemos pasado a otro régimen de imagen, cuando los personajes del neorrealismo ya no pueden responder a las situaciones con acciones eficaces, cuando la acción se vuelve inerte o deriva en mero gesto, emergen lo que Deleuze llama *opsignos* y *sonsignos*: imágenes que ya no prolongan la percepción en acción, sino que la abren directamente al tiempo. El neorrealismo, desde esta perspectiva, no realiza la esencia del cine –como en Bazin–, sino que inaugura un nuevo régimen de signos: el de la imagen-tiempo.

Presentadas, en términos generales, ambas propuestas ontológicas es necesario tener en cuenta que pese a la radicalidad de sus diferencias –Bazin piensa la imagen como huella, Deleuze como signo; uno desde una ontología de lo real, el otro desde una ontología inmanente de la imagen de base bergsoniana–, ambas lecturas comparten un supuesto metodológico decisivo: la posibilidad de fundar el valor estético y político del neorrealismo en las propiedades del medio, en aquello que el cine es por naturaleza, independientemente de la historicidad de los regímenes en que esas imágenes se inscriben. Es precisamente este supuesto el que la intervención de Rancière viene a poner en tensión y a cuestionar.

Rancière y la desontologización del neorrealismo: el régimen estético y la política de las operaciones

Hemos expuesto en el punto anterior cómo ambas perspectivas, tanto la de Bazin como la de Deleuze –cada una a su manera–, sitúan al movimiento italiano en el centro de una reflexión sobre la relevancia del medio y su capacidad para revelar o pensar lo real. Esto es que tanto para ambos teóricos, pese a la radicalidad de sus divergencias comparten, desde nuestro punto de vista, un gesto epistemológico fundamental: anclan la importancia estética y política del neorrealismo en una ontología de la imagen cinematográfica. Sin embargo, la obra de Jacques Rancière opera como un contrapunto de otro orden reflexivo. No se trata de buscar adherencias entre alguna de estas dos posiciones, ni de buscar una síntesis conciliadora o un eclecticismo contenedor; sino de introducir una dislocación que invita a reconsiderar los términos mismos del debate. Frente a estas dos perspectivas ontológicas proponemos una forma de abordaje que opera como una dislocación entre aquellas lecturas canónicas con la intervención reflexiva rancieriana.

Lo que Rancière pone en cuestión no es una lectura frente a la otra, sino que sus trabajos nos permiten advertir el gesto ontologizante que ambas comparten. Para trazar con precisión los contornos de esa dislocación, resulta necesario seguir el camino que el propio Rancière recorre. Antes de confrontar directamente las ontologías del cine, Rancière dirige su crítica contra Roland Barthes en *La cámara lúcida*, texto en el que el gesto ontologizante aparece en su formulación más pura: fundar la potencia afectiva de la imagen fotográfica en la inmediatez de la huella química. Barthes pretendía establecer “una relación directa entre la naturaleza indicial de la imagen fotográfica y el modo sensible mediante el cual nos afecta” (Rancière, 2011, p. 31); es decir, fundar la potencia de la fotografía en la inmediatez de la huella química. En el “*esto-ha-sido*” (2011, p. 31. *Cursivas del original*) que la convertiría en emanación directa del cuerpo expuesto. Frente a esta tentativa, Rancière objeta que en semejante operación:

Barthes borra la genealogía misma del *esto-ha-sido* [...] La eliminación de esta genealogía que hace que nuestras “imágenes” sean perceptibles y pensables, y la eliminación, con el fin de preservar a la fotografía pura de cualquier arte [...] elimina la historia entera de las relaciones entre tres

cosas: las imágenes del arte, las formas sociales de la imaginaria y los procesos teóricos de la crítica de la imaginaria” (Rancière, 2011, p. 36. *Cursivas y comillas del original*).

Barthes paga, así, el precio de querer “preservar a la fotografía pura de cualquier arte” (2011, p. 36), sacrificando la historicidad de las imágenes en aras de una supuesta esencia técnica. Desde el punto de vista de Rancière, esta pretensión de fundar un valor estético o político del cine en la naturaleza técnica del medio no es más que una ilusión. No porque el cine carezca de potencia, sino porque: “El cine no es un objeto al que me haya acercado como filósofo o como crítico. Mi relación con él es un juego de encuentros y distancias” (Rancière, 2012, p. 10). Es decir que el cine lejos de poder aislarse en una esencia del medio, no hay para Rancière ningún concepto que reúna todos esos cines, ninguna teoría que pueda unificar todos los problemas planteados por ellos (2012, p. 14). Lo que Barthes sacrificaba al postular la inmediatez de la huella fotográfica es, precisamente, ese entramado histórico, es decir que el cine no puede ser más que un movimiento entre las distancias y los encuentros que articula distintas instancias. La relación del cine con la literatura, quien le proporciona los modelos narrativos de los que luego busca desprenderse (Rancière, 2012, p. 18) Pero además de la relación con el componente literario, el cine tiene necesidad de los cuerpos en movimientos, esos cuerpos que actualizan el componente literario a través de las palabras; es la relación con el componente teatral. Cine y teatro rompen sus respectivos moldes específicos para fundirse en “figuras estéticas, relaciones entre el poder de las palabras y el de lo visible, entre los encadenamientos de las historias y los movimientos de los cuerpos” (Rancière, 2012, p. 20) como también la ilusión de derribar las distancias entre arte, vida y política.

Esta ilusión, sin embargo, no es para Rancière un fracaso del cine, sino más bien su potencia específica. Porque el cine no es el arte que finalmente habría de suprimir las distancias entre las distintas esferas de la experiencia, sino aquel que conjuga a su manera el mutismo de los hechos con el encadenamiento de las acciones, la razón de lo visible con su mera identidad consigo mismo (Rancière, 2012, p. 21). Lejos de realizar una esencia técnica que resolvería de una vez por todas la tensión entre el arte y la vida, el cine es,

por el contrario, el lugar de un juego de distancias e impropiedades (2012, p. 18). Es decir que no existe un medio propio al cual el cine deba conquistar o restaurar; sino que el mismo vive precisamente en el movimiento que lo separa de la literatura, del teatro y de las artes plásticas, y al mismo tiempo los reconfigura. Si trasladamos esta reflexión al neorrealismo italiano, las consecuencias son decisivas. Desde la perspectiva rancieriana, lo que caracteriza al movimiento no es una nueva relación ontológica con lo real, es decir que no se trata de que el cine haya descubierto por fin su esencia de registro o su capacidad para hacer visible el tiempo puro, sino más bien que lleva adelante una reconfiguración de las operaciones estéticas que definen lo que se puede ver, decir y pensar en un momento histórico determinado. Desde nuestro punto de vista, Rancière no está ofreciendo una teoría general del cine, sino que nos invita a atender a las figuras singulares en las que los cineastas articulan dos sentidos de la política: por un lado, aquello de lo que habla un filme (la guerra, la resistencia, la pobreza); por otro lado, la estrategia propia de un rumbo artístico, es decir, una manera de acelerar o lentificar el tiempo, de encadenar o desencadenar el antes y el después: “Podríamos decir, la relación entre una cuestión de justicia y una práctica de justeza” (Rancière, 2012, p. 105).

El neorrealismo, desde este ángulo, no es la culminación de una vocación ontológica del medio, sino que construye una figura singular que articula la urgencia de la posguerra con ciertas estrategias formales, esto es, la cuestión de la justicia con la práctica de la justeza. De esta manera el plano-secuencia, la profundidad de campo, las locaciones reales, los actores no profesionales no valen por sí mismos como prueba de una esencia de lo real; valen en la medida en que ponen en escena una relación entre lo decible y lo visible, una relación que juega al mismo tiempo con su analogía y con su diferencia:

(...) el arte está hecho de imágenes, ya sean figurativas o no, ya sea que se reconozca o no la forma de los personajes y espectáculos identificables. Las imágenes del arte son operaciones que producen un distanciamiento, una desemejanza. Las palabras describen lo que el ojo podría ver o expresan lo que no verá jamás, adrede aclaran u oscurecen una idea. Algunas formas visibles proponen una significación que habrá que comprender, o la sustraen (Rancière, 2011, p. 28).

En esto radica para Rancière la politicidad del cine: no en una supuesta transparencia ontológica, sino en la capacidad de inventar miradas, disponer cuerpos en lugares y hacerlos transformar los espacios que recorren, son modos de proponer formas de significación, de comprensión. De allí que, lejos de debilitar la potencia del neorrealismo, la desontologización propuesta por Rancière permita comprender su grandeza de otro modo alternativo a los análisis de Deleuze y Bazin. El neorrealismo no fue grande porque finalmente ajustó el cine a su verdadero ser –como si el cine hubiera estado esperando, desde su origen fotográfico, ser realizado por Rossellini, De Sica o Visconti–, sino porque supo inventar, en un contexto de catástrofe y recomposición, una manera de “hacer sensible el pensamiento” (Rancière, 2012, p. 87). Esto es el pensamiento de una sociedad que debía reencontrarse a sí misma a través de las ruinas, el pensamiento de una nueva relación entre las palabras, los cuerpos y las cosas.

La singularidad del neorrealismo no reside, entonces, en haber descubierto la esencia del cine en un régimen ontológico, sino en haber redistribuido los contornos de lo común sensible mediante operaciones estéticas que aún hoy nos interpelan como espectadores y como críticos. Como Rancière escribe al final del prólogo de *Las distancias del cine* (2012), a propósito de la última panorámica de *El intendente Sansho* (1954) de Mizoguchi, todas las distancias del cine se resumen en ese movimiento en el que el filme, tras haber puesto en escena el gran combate por la libertad, señala sus propios límites y le cede el paso al espectador: “El resto les corresponde a ustedes” (Rancière, 2012, p. 22). Desde este punto de vista el cine no puede dar la libertad como tampoco mostrar la esencia de lo real; lo que sí puede hacer es trazar distancias, disponer encuentros, reconfigurar lo visible. El resto –la política, la emancipación– no es tarea del cine sino de quienes lo miran.

Conclusión

El recorrido que hemos propuesto tuvo como objetivo poner en tensión las lecturas ontológicas del neorrealismo italiano a partir de la intervención de Jacques Rancière. Hemos mostrado que tanto Bazin como Deleuze, a pesar de sus divergencias, anclan el valor del movimiento en una esencia del medio, la huella fotográfica o el signo cinematográfico, incurriendo así en la omisión de la historicidad de las relaciones entre las imágenes, los discursos y las formas de

la imaginería social. Frente a este gesto, la obra de Rancière nos invita a una desontologización: el cine no es un objeto al que se pueda aproximar una teoría unificadora, sino un juego de distancias e impropiedades. Su potencia política y estética no reside en una supuesta transparencia ontológica, sino en la capacidad de sus *operaciones*, esto es modos de encadenar planos, de articular lo visible y lo decible, de disponer cuerpos en el espacio, para reconfigurar lo sensible.

En el caso del neorrealismo, esto significa que su singularidad no consiste en haber finalmente ajustado el cine a su verdadera esencia (como si el medio hubiera estado esperando a Rossellini para cumplir su destino), sino en haber inventado, en un contexto de catástrofe y recomposición, una manera de hacer sensible el pensamiento de una sociedad que debía reencontrarse a sí misma a través de las ruinas de la posguerra. Criterios formales como el plano-secuencia, la profundidad de campo, los actores no profesionales no valen por sí mismos como prueba de una ontología de lo real; en todo caso valen en la medida en que constituyen operaciones que redistribuyen los contornos de lo común. En este sentido, pensamos que la lección final de Rancière, ejemplificada en la última panorámica de *El intendente Sansho*, es que el cine no puede dar la libertad ni mostrar la esencia de lo real. Lo que sí puede hacer es trazar distancias, disponer encuentros, reconfigurar lo visible. El resto es una tarea que en todo caso nos involucra directamente a cada uno de nosotros.

Referencias

- Bazin, A. (1966). *¿Qué es el cine?* (J. L. López Muñoz, trad.). Rialp.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma II. L'image-temps*. Minuit.
- Rancière, J. (2011). *El destino de las imágenes* (M. Gajdowski, trad.; L. Vogelfang, supervisión). Prometeo.
- Rancière, J. (2012). *Las distancias del cine* (H. Pons, trad.). Manantial.

Fundamentos filosóficos y metodológicos en el estudio de la gestión del talento humano mediado por inteligencia artificial

Philosophical and methodological foundations in the study of human talent management mediated by artificial intelligence

Mendez, Yoalcriz¹

Universidad de Carabobo

Valencia, Venezuela

Yoalcrizm@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad Identificar los fundamentos ontológicos, epistemológicos y axiológicos que sustentan el método cualitativo fenomenológico-hermenéutico que se prevé aplicar en mi investigación doctoral orientada a proporcionar un constructo metodológico ético para la gestión del talento humano en entornos organizacionales mediados por inteligencia artificial (IA). La investigación doctoral tomando como punto de partida la noción aristotélica de episteme y phronesis se profundiza en la ontología del ser-en-el-mundo de Martin Heidegger, la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, así como la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Se sostiene que la aparición de IA dentro de las organizaciones no representa un simple fenómeno técnico, sino una reconfiguración ontológica de la experiencia laboral, por lo que una perspectiva metodológica que entrelaza comprensión, interpretación y racionalidad práctica resulta necesaria; la sensación laboral se ha visto alterada por la problemática de IA en las organizaciones.

Abstract

This report is to identify the ontological, epistemological, and axiological foundations underpinning the phenomenological-hermeneutic qualitative method that I intend to apply in my doctoral research, which aims to provide an ethical

¹ Abogada, Msc en Gestión del Talento Humano. Doctorando en Cs. Administrativas y Gerenciales. Universidad de Carabobo. Venezuela. <https://orcid.org/0009-0002-5867-8079>

methodological framework for human talent management in organizational settings mediated by artificial intelligence (AI). Taking Aristotle's notions of episteme and phronesis as its starting point, this doctoral research delves into Martin Heidegger's ontology of being-in-the-world, Edmund Husserl's transcendental phenomenology, and Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics. It is argued that the emergence of AI within organizations does not represent a mere technical phenomenon, but rather an ontological reconfiguration of the work experience; therefore, a methodological perspective that intertwines understanding, interpretation, and practical rationality is necessary; the work experience has been altered by the issue of AI in organizations.

Palabras clave

Fenomenología. Gestión del talento humano. Inteligencia artificial. Ontología del ser-en-el-mundo. Transhumanismo.

Introducción

La inteligencia artificial en la gestión organizacional, en el panorama actual de transformación digital, más que un fenómeno técnico es un proceso ontológico y social que vuelve a articular la misma noción de trabajo, del talento humano y de la concepción de que la toma de decisiones que tienen algún tipo de razonabilidad. Por tanto, su estudio debe seguir un método que vaya más allá de la medición empírica instrumental y que permita analizar más bien la estructura de sentido que está en la base de las mismas transformaciones.

En este sentido, la gestión del talento humano de las pequeñas y medianas empresas, en Venezuela presenta una doble tensión, en primer lugar, la adaptación tecnológica ética concedente a entornos complejos y contingentes. En segundo lugar, la preservación de la dignidad, la autonomía y la racionalidad práctica del trabajador.

Tal tensión supone una aproximación investigativa que trascienda el positivismo metodológico pero que pueda acceder a la estructura profunda del fenómeno. Desde un marco de referencia clásico, la idea de la episteme desarrollada por Aristóteles es la búsqueda de las causas y de los principios que fundamentan la realidad. La ciencia, en el sentido aristotélico, no se limita a

describir los hechos, sino que pretende entender por qué son hechos y a qué fin se orientan.

Por lo tanto, estudiar la IA en la gestión del talento humano no puede limitarse a constatar su repercusión en los indicadores de productividad, sino que ha de ir a buscar las razones ontológicas y éticas que fundamentan la incorporación de esta tecnología. Las decisiones organizacionales mediatizadas por algoritmos no son meros cálculos técnicos, son también en decisiones de juicio, informes de bien, justicia y finalidad del trabajador. Por tales motivos, la presente investigación toma un método cualitativo de tipo fenomenológico-hermenéutico, sustentado en toda una tradición filosófica que se remonta a Aristóteles y que queda enraizada en la hermenéutica y en la fenomenología contemporáneas.

1. Problematicación: Inteligencia artificial y la experiencia laboral en pymes

El mundo contemporáneo atraviesa una transformación estructural caracterizada por la convergencia de tecnologías digitales, biotecnológicas y algorítmicas que reconfiguran no solo los sistemas productivos, sino también las dinámicas sociales, culturales y organizacionales. Esta etapa histórica, identificada como cuarta revolución industrial, se distingue por la integración de inteligencia artificial, automatización avanzada, análisis masivo de datos, computación en la nube y sistemas ciber físicos, que introducen nuevas formas de gestión, control y toma de decisiones en los entornos empresariales. No se trata únicamente de una evolución tecnológica incremental, sino de una reconfiguración profunda del modo en que se produce valor, se organiza el trabajo y se construyen relaciones laborales en el siglo XXI.

Como sostiene Schwab (2016), la cuarta revolución industrial no solo modifica la estructura de los mercados, sino que transforma la manera en que los individuos viven, trabajan y se relacionan. En este escenario, las organizaciones adoptan progresivamente sistemas inteligentes que optimizan procesos, reducen incertidumbre y mejoran la eficiencia operativa. Sin embargo, esta transformación no es neutral ni meramente técnica; implica una mutación en la racionalidad organizacional, desplazando decisiones tradicionalmente humanas hacia modelos predictivos basados en algoritmos.

En el ámbito de la gestión del talento humano, esta transición resulta especialmente significativa. Procesos como reclutamiento, selección, evaluación del desempeño, promoción interna y planificación estratégica comienzan a estar mediados por sistemas algorítmicos capaces de procesar grandes volúmenes de información y generar recomendaciones automatizadas. La promesa de objetividad, rapidez y eficiencia ha impulsado la adopción de estas herramientas en múltiples sectores económicos. No obstante, la creciente dependencia de la inteligencia artificial en decisiones laborales ha generado interrogantes éticos, epistemológicos y metodológicos que aún no han sido resueltos de manera estructural.

Diversas investigaciones han demostrado que los sistemas de inteligencia artificial no operan en condiciones de neutralidad absoluta. O'Neil (2016) advierte que los algoritmos pueden reproducir y amplificar desigualdades existentes cuando se entrenan con datos históricos sesgados, generando discriminaciones indirectas bajo la apariencia de precisión matemática. De manera complementaria, Bostrom (2014), subraya la necesidad de marcos normativos que orienten el desarrollo y la implementación de sistemas inteligentes hacia fines socialmente responsables. Estas perspectivas evidencian que la incorporación de inteligencia artificial en la gestión organizacional no puede abordarse exclusivamente desde una lógica instrumental, sino que exige una reflexión ética y filosófica que interroge sus implicaciones sobre la dignidad humana y la justicia organizacional.

En el contexto latinoamericano, la transformación digital ocurre en medio de profundas brechas estructurales. El Banco Interamericano de Desarrollo (2020) ha señalado que la digitalización empresarial requiere no solo infraestructura tecnológica, sino también gobernanza, capacitación y regulación ética. Sin embargo, la adopción de tecnologías avanzadas en la región tiende a producirse de manera desigual y fragmentaria, reproduciendo modelos importados sin adecuada contextualización cultural y organizacional. En consecuencia, la inteligencia artificial es incorporada con frecuencia como herramienta de eficiencia operativa, sin que exista un modelo metodológico que articule innovación tecnológica, responsabilidad social y sostenibilidad organizacional.

En Venezuela, esta problemática adquiere características particulares. Las pequeñas y medianas empresas (PYMES) operan en un entorno marcado por volatilidad económica, restricciones financieras, inestabilidad institucional y limitaciones tecnológicas. En este contexto, la inteligencia artificial se percibe como alternativa estratégica para mejorar competitividad y optimizar recursos. No obstante, su implementación suele centrarse en la reducción de costos y la automatización de procesos administrativos, sin una reflexión estructural sobre sus implicaciones éticas, ontológicas y organizacionales.

La mediación algorítmica en procesos de gestión del talento humano introduce riesgos concretos: sesgos de selección basados en patrones históricos de exclusión, evaluación automatizada sin consideración de variables cualitativas, priorización de métricas de productividad sobre bienestar laboral y despersonalización progresiva de las relaciones organizacionales. Estos fenómenos responden a racionalidades implícitas tecnocráticas, instrumentales y economicistas que asumen la tecnología como solución neutral y objetiva, desplazando la deliberación prudencial en la toma de decisiones humanas.

Asimismo, la propuesta de Morales (2022) enriquece el fundamento ontológico de la investigación, ya que, da cuenta del propio estatuto de la condición humana en un contexto cada vez más mediatizado por los sistemas digitales inteligentes. El autor sostiene que la época digital no es, únicamente, un cambio de instrumento sino un cambio profundo del modo de ser-en-el-mundo, de modo que deja de ser la tecnología la herramienta para casarse con la condición de posibilidad de la experiencia.

Si bien en el ámbito normativo venezolano han surgido iniciativas como el Código de Ética para el Desarrollo y Aplicación Responsable de la Inteligencia Artificial, así como disposiciones constitucionales que garantizan la protección de la vida privada y la información personal (artículo 60 de la CRBV), tales instrumentos no se traducen automáticamente en orientaciones metodológicas específicas para la gestión organizacional. Existe, por tanto, una brecha entre la regulación macro y la práctica microempresarial.

En consecuencia, se identifica un vacío estructural en el campo de las ciencias administrativas: la inexistencia de un constructo metodológico que articule de manera coherente la inteligencia artificial, la gestión del talento humano, la perspectiva transhumanista y la racionalidad ética en el contexto

específico de las PYMES venezolanas. Esta carencia genera riesgos de deshumanización progresiva, debilitamiento de la responsabilidad organizacional y pérdida de legitimidad empresarial en entornos digitalizados.

Objetivo general

Configurar un constructo metodológico para la gestión del talento humano en PYMES venezolanas mediadas por inteligencia artificial desde una perspectiva transhumanista y ética.

2. Fundamentación ontológica: Del ser sustancial al ser-en-el-mundo

Se debe indicar que este trabajo científico tiene como meta formular un conocimiento, que tal, como indica la doctrina filosófica, tiene su posicionamiento en todo lo que es en sí misma la filosofía (López, 2024). Siguiendo con este orden de ideas, este conocimiento, tal como indica Heidegger (2003), se relaciona con las cosas para buscar una concepción racional del universo.

2.1 Aristóteles y la estructura ontológica de la realidad

Como punto de partida Aristóteles indica que la función de la filosofía busca la investigación de las causas, asimismo en la metafísica, este autor es capaz de diferenciar entre sustancia y accidentes, planteando incluso que el conocimiento científico, es solamente aquel que sabe las causas últimas y los principios que constituyen a los entes (Aristóteles, 2007). La ciencia no sólo pretende describir los hechos, sino que intenta tener una comprensión acerca de su fundamento.

En este sentido, La episteme, comprendida por Moreno (2008), como el modo general de conocer, y evidenciada en la presente investigación, es aquella que se circunscribe en el marco aristotélico de carácter práctico-deliberativo fundamentada en entender. Interpretando el conocimiento como episteme orientado por causas, fines y principios, pero plenamente articula orgánicamente con la phronesis como racionalidad prudencial pertinente a la acción.

Desde la óptica de Aristóteles (2007), conocer es explicitar las causas de un fenómeno y entender su finalidad en el orden racional y ético. De este modo, la gestión del talento humano mediatizada por inteligencia artificial no se entiende como un objeto técnico tal cual, sino como una praxis situada cuyo

sentido emerge de su finalidad organizacional, de su relación con las dimensiones éticas y de su efecto en la realización humana en el trabajo.

En esta línea, la episteme aristotélica se sitúa sobre tres soportes, primero, un soporte ontológico, que entiende la organización como sustancia relacional compuesta de acto y potencia en el que la tecnología puede ser causa instrumental, pero no causa final. Segundo, un soporte epistemológico, que entiende la necesidad de un conocimiento demostrativo cuando se analizan estructuras formales, pero que le da más importancia a la comprensión prudencial cuando se tratan de decisiones humanas y organizacionales. Por último, un soporte ético-político, en el que la investigación se llegaría a ver en el marco de una multiplicidad de finalidades y de lugar a la deliberación pública.

2.2 Heidegger y la ontología del ser-en-el-mundo.

La modernidad influyó en que el camino de la pregunta por el ser fuese sustituido por el camino de la pregunta por el método. En este sentido, Heidegger (2003), aborda la pregunta ontológica, introduciendo la categoría de Dasein como ser-en-el-mundo. El ser humano no es el sujeto aislado que observa objetos, sino la existencia situada, relacional y proyectiva. Aplicado al contexto organizacional se entiende que el trabajador no es un recurso, asimismo se comprende que la tecnología no es objeto neutro, por último, que la IA no es una simple herramienta.

Es por tales motivos, que abordar el estudio de la ontología del ser en el mundo conlleva saber que la investigación tampoco se desarrolla de manera no objetivista, sino que se delimita por la existencia situada del Dasein, arrojado en un mundo significado (Heidegger, 2003). Las organizaciones resultan ser los lugares también de la práctica y la contextualidad, donde los entes, incluida la inteligencia artificial, configuran horizontes de sentido y modos de habitar el espacio de trabajo. La estructura del cuidado acentúa la dirección hacia el futuro y la interpretación del pasado, lo que hace que la investigación cualitativa no sólo tenga como objetivo la descripción de prácticas, sino que se convierta en una interpretación de las expectativas, los temores y las posibilidades de los agentes.

La noción de ser con otros acentúa la intersubjetividad, donde la gestión del talento humano mediada por Inteligencia Artificial se articula en la trama relacional del trabajo y sus vinculaciones con la autoridad y la responsabilidad

ética. Así pues, el ser en el mundo legitima una forma interpretativa en que el método cualitativo pueda acceder al sentido vivido, el modo en que la tecnología configura la experiencia del trabajo, la identidad profesional y la racionalidad práctica en las organizaciones.

2.3 El lenguaje como modo del ser.

Desde la mirada ontológica, el lenguaje no es un mero medio expresivo, sino que es la propia condición de posibilidad para que el ser se dé. Desde esta perspectiva de Heidegger (2000), el lenguaje es la casa del ser, en otras palabras, que la realidad organizacional no se da como un objeto neutro, sino como red de significados que surgen discursivamente. Así, investigar cualitativamente supone acceder al fenómeno a través de las formas lingüísticas con las que los actores lo comparten e interpretan.

También, en la misma línea que Aristóteles, el logos expresa la capacidad que tiene la humanidad de deliberar sobre lo justo y lo conveniente, fundamento de la racionalidad práctica. Esto quiere decir, que las decisiones organizacionales, mismas que pueden estar mediadas por inteligencia artificial, requieren argumentación ética y no pueden ser el resultado de un mero cálculo técnico.

Por su parte, el lenguaje tiene un carácter constitutivo (Husserl, 2002), en cuanto en él los participantes pueden describir y desvelar la intencionalidad de su experiencia, señalando gustosamente no lo que hacen, sino cómo comprenden, evalúan y proyectan su acción en la coyuntura de la gestión del talento humano mediado por la inteligencia artificial.

Por consiguiente, la fenomenología del lenguaje permite tener acceso a la estructura viva del fenómeno, desvelando los sentidos, expectativas y temores que aparecen en la interacción con la tecnología. En síntesis, el lenguaje constituye simultáneamente el fundamento ontológico del fenómeno y el método de acceso a su comprensión: es el espacio donde el ser se articula, donde la experiencia se narra y donde la racionalidad práctica se ejerce.

3. Fundamentación epistemológica: De la intencionalidad a la comprensión

3.1 Fenomenología trascendental y reducción eidética

Se debe partir del postulado de Husserl (2002), quien plantea volver a las cosas mismas, a través de la reducción fenomenológica, es decir, suspendiendo los supuestos naturalistas para captar la esencia del fenómeno (Husserl, 2002). En el caso de las PYMES, la IA no se estudia como una categoría externa, sino como fenómeno intencionalmente vivido en la acción misma, por lo que la investigación propone recabar significados atribuidos, conocer estructuras de la conciencia y conocer esencias de la experiencia. Así, la fenomenología posibilita entender la forma en que la IA resulta en la reconfiguración de la experiencia de autonomía, control y agencia.

3.2 Hermenéutica y círculo interpretativo

La comprensión, sin embargo, no es pura descripción fenomenológica. Según Gadamer, toda comprensión está mediada por la historicidad y el lenguaje (Gadamer, 2004). El investigador participa en un círculo hermenéutico donde precomprensiones y contexto dialogan con el fenómeno. En consecuencia, la interpretación no es subjetivismo, es fusión de horizontes, y es construcción dialógica de sentido. La investigación doctoral, entonces, se sitúa en una episteme interpretativa crítica que reconoce la historicidad del contexto venezolano y la mediación cultural en la adopción de IA.

4. Estrategia metodológica

La estrategia metodológica adoptada se fundamenta en la teoría fundamentada (Grounded Theory), originalmente desarrollada por Glaser y Strauss (1967) y posteriormente sistematizada por Strauss y Corbin (1990). Esta estrategia permite generar teoría emergente a partir del análisis sistemático de datos empíricos, evitando la imposición rígida de marcos conceptuales previos.

En su vertiente constructivista, Charmaz (2006) sostiene que la teoría fundamentada reconoce la interacción entre investigador y datos, entendiendo que la teoría es construida interpretativamente. Esta postura resulta coherente con la orientación transhumanista crítica de la investigación, que reconoce la complejidad del fenómeno organizacional mediado por la tecnología.

La investigación se desarrollará en tres fases articuladas:

1. Fase exploratoria-documental: análisis crítico de literatura científica, marcos normativos y antecedentes relevantes.

2. Fase empírica: recopilación de información mediante entrevistas semiestructuradas a actores clave de PYMES venezolanas.

3. Fase de construcción teórica: integración de categorías emergentes y articulación con fundamentos teóricos para configurar el modelo teórico-gerencial.

Estas estrategias permiten articular evidencia empírica con fundamentación conceptual, evitando tanto el empirismo descriptivo como la especulación abstracta

4.1 Técnicas e instrumentos de recolección de información.

Para la obtención de información se emplearon las siguientes técnicas:

a) Entrevista semiestructurada en profundidad, la entrevista semiestructurada permite explorar percepciones, prácticas y experiencias de gerentes, responsables de talento humano y especialistas tecnológicos en PYMES venezolanas. Este instrumento se diseñará con base en ejes temáticos derivados del marco teórico: adopción de IA, toma de decisiones automatizadas, dilemas éticos y contexto organizacional. La guía de entrevista será validada por juicio de expertos en gerencia, metodología cualitativa y ética tecnológica.

b) Revisión documental crítica, se prevé realizar un análisis de documentos institucionales, políticas organizacionales y normativas vigentes relacionadas con gestión de talento humano y adopción tecnológica. La triangulación entre entrevistas y documentos permitirá fortalecer la consistencia interpretativa.

4.2 Informantes claves.

En estudios cualitativos, los informantes claves no responden a criterios estadísticos de representatividad, sino a principios de pertinencia teórica. Patton (2002) define el muestreo intencional como la selección deliberada de participantes que posean información rica y relevante sobre el fenómeno.

Siguiendo los lineamientos de Strauss y Corbin (1990), se adoptó el muestreo teórico, el cual implica seleccionar participantes conforme emergen categorías analíticas que requieren mayor profundización. El proceso de recolección se extendió hasta alcanzar la saturación teórica, entendida como el punto en el cual la incorporación de nuevos datos no aporta variaciones significativas a las categorías existentes (Charmaz, 2006).

Así mismo los informantes claves se conforman por PYMES venezolanas en proceso de digitalización de sus prácticas de gestión del talento humano, seleccionando informantes clave con capacidad decisional y experiencia directa en adopción tecnológica.

La selección de informantes se realizará bajo criterios de pertinencia teórica, considerando: Responsables de gestión del talento humano, los Directivos con capacidad de decisión estratégica, y los Actores vinculados a procesos de digitalización organizacional.

Siguiendo a Strauss y Corbin (1990), los informantes se ampliarán progresivamente conforme emerjan categorías relevantes, hasta alcanzar el punto de saturación teórica, entendido como el momento en que la incorporación de nuevos datos no aporta dimensiones conceptuales adicionales al fenómeno analizado. Este criterio garantiza rigor interpretativo y coherencia con la lógica inductivo-constructiva de la investigación. De este modo, la muestra no se define por cantidad, sino por densidad conceptual y capacidad explicativa.

4.3 Procedimiento de análisis de la información.

El análisis de la información se desarrollará mediante el método comparativo constante, propuesto por Glaser y Strauss (1967), el cual consiste en comparar sistemáticamente incidentes, códigos y categorías para identificar patrones conceptuales.

El proceso incluirá tres niveles de codificación, conforme a Strauss y Corbin (1990): abierta, axial y selectiva. En la codificación abierta se fragmentaron los datos en unidades significativas; en la axial se establecieron relaciones entre categorías; y en la selectiva se integró una categoría central articuladora del fenómeno.

1. Codificación abierta: identificación inicial de conceptos relevantes en las entrevistas y documentos.
2. Codificación axial: establecimiento de relaciones entre categorías y subcategorías.
3. Codificación selectiva: integración de categorías centrales en torno al fenómeno de estudio.

Se aplicará el método de comparación constante para contrastar datos, identificar patrones y refinar categorías. El análisis fue apoyado por matrices de categorización y esquemas de integración conceptual.

4.4 Validación de los hallazgos

El rigor metodológico se aborda desde los criterios de calidad cualitativa propuestos por Lincoln y Guba (1985): credibilidad, transferibilidad, dependencia y confirmabilidad. La credibilidad se fortaleció mediante triangulación de fuentes y revisión por expertos; la transferibilidad se garantiza mediante descripción densa del contexto (Geertz, 1973); la dependencia se aseguró mediante registro sistemático del proceso analítico; y la confirmabilidad se respaldó mediante auditoría conceptual externa.

4.5 Construcción del modelo teórico-gerencial

La construcción del modelo se realizará mediante integración abductiva entre categorías emergentes y fundamentos teóricos, en coherencia con la lógica de generación teórica de la teoría fundamentada. El modelo se configura como un sistema estructural compuesto por principios axiológicos, lineamientos procedimentales y mecanismos de gobernanza, articulados bajo una perspectiva transhumanista crítica.

Conclusión

Atendiendo al precedente, el método cualitativo hermenéutico fenomenológico con el que se efectuará la indagación doctoral no es una opción instrumental ni una mera opción metodológica, sino que es la consecuencia coherente de una toma de posición ontológica y epistemológica sin lagunas. En efecto, si se entiende que la gestión del talento humano mediada por inteligencia artificial en las Pequeñas y Mediana empresas venezolanas conlleva, a su vez, una reconfiguración del horizonte de sentido del trabajo, esto implica que el fenómeno sobrepasa cualquier aproximación cuantitativa que se centra solamente en la medida de la eficiencia o de la eficacia o de la productividad.

La investigación, desde el punto de vista de Aristotelico, persigue las causas formales y finales que determinan la racionalidad de las organizaciones contemporáneas. No se trata, entonces, de saber cómo se lleva a cabo la implementación de la IA, sino de saber qué tipo de concepción del ser humano,

del trabajo y de la propia decisión está detrás de la misma. En este sentido, resulta preciso recuperar la phronesis aristotélica, la gestión del talento humano de entornos mediados con algoritmos requiere de deliberación prudencial, de juicio, de contexto y de ética orientada al bien organizacional y al bien humano.

Y también, mediante la actitud de incorporación de la tecnología del ser-en-el-mundo, que desarrolló Heidegger, la tesis concibe al trabajador no como un objeto que se puede administrar sino como una existencia situada cuya comprensión se modifica cuando la altera sus maneras de ser posible, es decir, la inteligencia artificial no es una herramienta neutral, sino que modifica el entramado de significaciones, de tal modo que el sujeto organizacional se comprende y se proyecta. Así, esta investigación no es sobre un sistema técnico sino sobre una transformación ontológica de la forma de ser en la organización.

En coherencia con ello, la fenomenología trascendental de Husserl permite el acceso a la experiencia vivida de esta transformación, identificando las estructuras intencionales que son constitutivas de la relación humano-IA. Además, la hermenéutica filosófica de Gadamer permite interpretar estas experiencias en su historicidad, mostrando que toda comprensión tiene lugar en el horizonte de una experiencia cultural situada, como es el caso del contexto socioeconómico venezolano.

Justo a partir de esta articulación filosófica surge el núcleo principal de la tesis doctoral donde se necesita generar un constructo metodológico que no trate una inteligencia artificial como un dispositivo de optimización funcional, sino dentro de un bastidor ético y transhumanista al desarrollo humano. El constructo propuesto persigue reconocer la dimensión ontológica del trabajo en entornos digitalizados. Atraer la racionalidad práctica como criterio rector de la decisión gerencial. Sistematizar los principios éticos que permiten la implementación responsable de la IA. Contextualizar la propuesta en la realidad compleja y contingente de las PYMES venezolanas.

Referencias

- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2007). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Banco Interamericano de Desarrollo. (2020). *La revolución digital en América Latina*. <https://publicaciones.iadb.org/>

- Bostrom, N. (2014). *Superinteligencia: Caminos, peligros, estrategias*. Oxford University Press.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (1999). Gaceta Oficial N.º 36.860. <https://www.tsj.gob.ve/legislacion/constitucion1999>
- Couldry, N. y Mejias, UA (2019). *Los costos de la conexión: Cómo los datos están colonizando la vida humana y apropiándose de ella para el capitalismo*. Stanford University Press. <https://www.sup.org/books/title?id=29053>
- Gadamer, H.-G. (2004). *Verdad y método* (A. Agud Aparicio & R. de Agapito, Trads.). Sígueme. (Trabajo original publicado en 1975).
- Heidegger, M., & Girardot, R. G. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1927).
- Husserl, E. (2002). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1913).
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Sage. <https://ethnographyworkshop.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/11/lincoln-guba-1985-establishing-trustworthiness-naturalistic-inquiry.pdf>
- López E. (2024). *Así hice mi tesis doctoral*.
- Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología. (2023). *Código de ética para el desarrollo y aplicación responsable de la inteligencia artificial*. Gaceta Oficial.
- Morales Carrillo, J.T. (2023). Filosofía e Inteligencia Artificial, una perspectiva ética/teleológica. Revista Eduweb, 17(4), 117-125. <https://revistaeduweb.org/check/17-4/12-117-125.pdf>
- Moreno, A. (2008). *El aro y la trama*. Editorial Episteme.
- O'Neil, C. (2016). *Armas de destrucción matemática: Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Crown Publishing Group. <https://www.penguinrandomhouse.com/books/238341/weapons-of-math-destruction-by-cathy-oneil/>

- Savulescu, J. (2009). Beneficencia procreativa: Por qué deberíamos seleccionar a los mejores hijos. *Bioética*, 15 (5-6), 413-426.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2001.tb00337.x>
- Schwab, K. (2016). *La cuarta revolución industrial*. Foro Económico Mundial.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Sage.
<https://library.atu.edu.kz/files/50909.pdf>
- Vignoli, G. (2022). Medición de la cuarta revolución industrial en países de Sudamérica: Análisis de variables institucionales, económicas y empresariales. *Revista de negocios de Palermo*, 25, 107–127.

Análisis crítico: positivismo, utilitarismo, valor razonable y transparencia financiera*

Critical analysis: positivism, utilitarianism, fair value, and financial transparency

Padrón Hernández, Yojan Luis¹

Universidad de Carabobo

Bárbula, Venezuela

Yojanpadronh@gmail.com

Resumen

Este informe examina la influencia y las limitaciones del positivismo y el utilitarismo en la contabilidad moderna, específicamente en relación con el valor razonable y la transparencia financiera. El positivismo, con su énfasis en la objetividad y la medición empírica, provee el fundamento para la búsqueda de la verificabilidad en los estados financieros y la estandarización normativa. No obstante, la aplicación del ideal positivista colisiona con la subjetividad inherente y los juicios de valor que exigen las valoraciones complejas, particularmente en los Niveles 2 y 3 del valor razonable. Por otro lado, el utilitarismo, que busca el mayor bien para el mayor número, justifica la transparencia como un medio para mejorar la eficiencia del mercado, pero su aplicación es problemática debido a la dificultad de medir la utilidad y el riesgo de justificar acciones que perjudican a una minoría. El análisis concluye que un marco filosófico singular es insuficiente. Se propone la deontología, basada en el deber profesional y los principios éticos, como un complemento necesario para abordar los dilemas morales en la contabilidad y garantizar que la búsqueda de la objetividad y la utilidad no comprometa la justicia y la integridad.

* Vinculación del texto con tesis doctoral propia.

¹ Licenciado en Contaduría Pública. Magister en Gerencia, Mención Finanzas. Doctorando en Ciencias Económicas y Sociales. <https://orcid.org/0000-0003-0050-5132>

Abstract

This report examines the influence and limitations of positivism and utilitarianism in modern accounting, specifically in relation to fair value and financial transparency. Positivism, with its emphasis on objectivity and empirical measurement, provides the foundation for the pursuit of verifiability in financial statements and normative standardization. However, its application faces the inherent subjectivity and value judgments required by complex valuations, such as those at Fair Value Levels 2 and 3. Utilitarianism, which seeks the greatest good for the greatest number, justifies transparency as a means to improve market efficiency, but its application is problematic due to the difficulty of measuring "utility" and the risk of justifying actions that harm a minority. The analysis concludes that a single philosophical framework is insufficient. Deontology, based on professional duty and ethical principles, is proposed as a necessary complement to address moral dilemmas in accounting and ensure that the pursuit of objectivity and utility does not compromise justice and integrity.

Palabras clave

Positivismo. Utilitarismo. Valor Razonable. Transparencia Financiera. Deontología.

Introducción

La contabilidad moderna, en su evolución, ha buscado consistentemente la objetividad y la relevancia para servir como un lenguaje universal en el ámbito económico. Esta búsqueda no ha sido ajena a las influencias de diversas corrientes filosóficas que, de manera consciente o inconsciente, han moldeado sus principios y prácticas. Este informe examina la profunda interacción entre dos de estas filosofías, el positivismo y el utilitarismo, y dos conceptos centrales en la contabilidad contemporánea: el valor razonable y la transparencia financiera. La naturaleza de este análisis es inherentemente crítica, yendo más allá de la mera descripción para explorar las tensiones, dilemas y limitaciones inherentes a la aplicación de estas filosofías en un entorno financiero cada vez más complejo y dinámico.

Para establecer las bases del análisis, es crucial definir con precisión los conceptos centrales. El positivismo es una filosofía que postula que el conocimiento científico es el único conocimiento válido, basándose en la observación, la experimentación y el rechazo de los juicios de valor (González, 1950). Por su parte, el utilitarismo es una teoría ética consecuencialista que juzga la moralidad de una acción por sus resultados, buscando el mayor bien para el mayor número de personas. En el ámbito contable, se aborda el valor razonable, definido por la NIIF 13 como el precio que se recibiría o pagaría en una transacción ordenada entre participantes del mercado (IFRS Foundation, 2023), y la transparencia financiera, entendida como un pilar fundamental para generar confianza y permitir la toma de decisiones informadas por parte de los inversores.

Fundamentos del positivismo y su aplicación a la contabilidad

El positivismo, una concepción moderna del mundo, emergió en el siglo XIX, con figuras como Auguste Comte, con la audaz pretensión de aplicar el método de las ciencias físico-naturales a la sociedad. Esta corriente, influenciada por el empirismo, sostiene que la única realidad son los fenómenos observables y las cosas en sí, y que el conocimiento válido se obtiene a través de la aprehensión de objetos mediante los sentidos (González, 1950; Mardones y Ursúa, 1991). Desde esta perspectiva, la ciencia se limita a conocer el fenómeno y la causa, renunciando a los problemas metafísicos y, crucialmente, a los juicios de valor. El principio fundamental del positivismo es describir lo que es y no lo que debe ser.

Auguste Comte, el padre del positivismo, ilustró esta progresión del pensamiento humano a través de su Ley de los Tres Estados. El primer estado, el teológico, explica los fenómenos a través de deidades o seres sobrenaturales. El segundo, el metafísico, reemplaza a los dioses con conceptos abstractos impersonales. Finalmente, el estado científico o positivo es el más elevado y evolucionado, donde las explicaciones se basan en la observación, la experimentación y el método científico. La aplicación de este pensamiento a diversas ciencias dio lugar a lo que se conoce como monismo metodológico, la teoría que postula que hay un solo método científico aplicable a todas las ciencias, incluyendo las sociales.

La contabilidad, como disciplina intelectual, experimentó una transformación significativa con la adopción de las ideas positivistas. Esta transición marcó un paso del normativismo, que se centraba en prescribir lo que los contadores deben hacer para generar información útil (Setijaningsih, 2012) a la Teoría Positiva de la Contabilidad (PAT). La PAT, por el contrario, se enfoca en explicar y predecir los fenómenos contables y el comportamiento de quienes generan y usan la información financiera (Tri, 2022). Su meta es ser una disciplina rigurosa, lógica y con correspondencia empírica, enfatizando la neutralidad en los acontecimientos contables.

Fundamentos del utilitarismo y su aplicación a las finanzas

El utilitarismo es una teoría ética que identifica el bien con aquello que es útil para un mayor número de personas. Es una ética teleológica o consecuencialista, lo que significa que la moralidad de una acción se juzga exclusivamente por sus resultados o consecuencias. Jeremy Bentham, uno de sus padres fundadores, sostenía que la naturaleza ha puesto a la humanidad bajo el dominio de dos amos soberanos: el placer y el dolor, y que solo ellos deben indicar lo que debemos hacer. John Stuart Mill, su sucesor, expandió esta teoría al introducir el concepto de la calidad de los placeres, argumentando que no todos los placeres son iguales y que los espirituales o intelectuales son superiores a los corporales.

El utilitarismo se aplica ampliamente en el mundo de los negocios y la economía, a menudo en términos puramente económicos, como la comparación de beneficios monetarios frente a costos. Las empresas, por ejemplo, pueden utilizar el cálculo utilitarista para justificar una inversión en un proyecto público o la aprobación de un nuevo producto, sopesando los beneficios y los daños resultantes para la sociedad. Un concepto fuertemente asociado con el utilitarismo en el ámbito empresarial es la Responsabilidad Social Empresarial (RSE) (Montoya Rendón y Montaña Hurtado, 2013). La RSE se presenta como una opción para buscar el bien y el beneficio para todos los grupos de interés organizacional.

El valor razonable y la transparencia financiera como conceptos clave

El valor razonable es un concepto clave en la contabilidad moderna, especialmente bajo las Normas Internacionales de Información Financiera

(IFRS). La NIIF 13 lo define como “el precio que se recibiría por la venta de un activo o se pagaría para transferir un pasivo mediante una transacción ordenada entre participantes en el mercado en la fecha de valoración” (IFRS, 2023). Esta definición enfatiza que el valor razonable es un precio de salida (exit price) que refleja los supuestos que los participantes del mercado usarían para fijar un precio. Para estimar este valor, la NIIF 13 establece una jerarquía de tres niveles.

La transparencia financiera es un pilar fundamental para generar confianza entre las empresas y sus inversores. Facilita la evaluación de la situación económica de una empresa, permite tomar decisiones informadas y refuerza la reputación corporativa. Los beneficios de la transparencia son amplios y se consideran esenciales para un mercado sano. La adopción de las Normas Internacionales de Contabilidad (IFRS) se considera una estrategia clave para lograr la transparencia, ya que estandariza la presentación de la información financiera a nivel global, facilitando su comprensión por los inversores.

Marco metodológico

El presente estudio se enmarca dentro de un enfoque de análisis crítico y conceptual. No se basa en un método empírico o cuantitativo, sino que utiliza una aproximación filosófica para examinar la intersección entre las corrientes de pensamiento positivista y utilitarista y dos pilares de la contabilidad contemporánea: el valor razonable y la transparencia financiera. La metodología implica una revisión exhaustiva de la literatura académica y profesional para identificar los fundamentos teóricos de cada concepto y, posteriormente, un ejercicio de crítica y confrontación de estos marcos filosóficos con las realidades y los dilemas éticos de la práctica contable. El análisis se realiza a través de la interpretación de conceptos y la identificación de tensiones inherentes, con el fin de proponer un marco ético más robusto y pluralista que trascienda las limitaciones de los enfoques singulares.

Crítica al positivismo: la tensión entre la verificabilidad y la realidad económica

El concepto de valor razonable, en una primera aproximación, parece ser la perfecta materialización del ideal positivista. Un valor de Nivel 1, basado en precios cotizados en un mercado activo, representa un hecho objetivo y

observable, susceptible de ser medido y verificado empíricamente. Esta aparente objetividad y neutralidad se alinea con la pretensión positivista de describir la realidad tal como es, sin la intervención de juicios de valor, no obstante, esta alineación se desmorona al analizar la aplicación del valor razonable más allá de los precios de mercado fácilmente observables. El valor razonable, especialmente en los Niveles 2 y 3, es la antítesis de este principio. Estos niveles no se basan en un hecho verificable, sino en supuestos, técnicas de valoración y estimaciones. Estas valoraciones requieren un juicio profesional sustancial, una actividad que va directamente en contra de la premisa positivista de objetividad absoluta. Al respecto, Kejriwal (2022) sostiene que la teoría contable positiva ha redefinido la naturaleza de la contabilidad al integrar modelos cuantitativos y análisis empíricos para predecir las prácticas contables

La aspiración positivista de objetividad, neutralidad y rigor metodológico encuentra un punto de convergencia con la meta de la transparencia financiera. La estandarización a través de las IFRS, que busca la uniformidad y coherencia en la presentación de la información, es un reflejo del monismo metodológico positivista (Mardones y Ursúa, 1991). No obstante, este marco se queda corto al no poder abordar las motivaciones subyacentes ni las implicaciones éticas de la transparencia. El positivismo, al renunciar a los juicios de valor, carece de la capacidad para ofrecer respuestas aceptables a los más exigentes problemas ético-sociales.

Crítica al Utilitarismo: ¿Es la contabilidad un camino hacia el mayor bien?

La adopción del valor razonable podría interpretarse como una herramienta utilitarista. Al reflejar los precios de mercado, se asume que la información financiera se vuelve más relevante y útil para los inversores. Esto, a su vez, permitiría una asignación de capital más eficiente y una mejor toma de decisiones, lo que en teoría conduciría al mayor bien económico para la sociedad en su conjunto. Al respecto, Montoya Rendón y Montaña Hurtado (2013) sostienen que el utilitarismo, entendido como el mayor bien para el mayor número de personas, ha sido relegado en los modelos económicos actuales por una búsqueda de riqueza individual.

Sin embargo, la aplicación del valor razonable genera dilemas que desafían una visión utilitarista simplista. Si el valor razonable se basa en la

utilidad, la pregunta crítica es: ¿quién define esa utilidad? La dependencia de modelos de valoración en los Niveles 2 y 3 del valor razonable puede proyectar una falsa apariencia de precisión; esto conlleva el riesgo de inducir a una presunción de falsedad intencionada o de generar una volatilidad artificial que distorsiona la realidad económica subyacente de la entidad. La pregunta utilitarista surge inevitablemente: ¿el mayor bien para los inversores a corto plazo, facilitado por la contabilidad a valor razonable, compensa el riesgo para la estabilidad económica general, el mayor número?

La transparencia financiera es a menudo defendida como una herramienta utilitarista por excelencia. Al facilitar la toma de decisiones informada, se mejora la eficiencia del mercado, se fortalece la reputación corporativa y, en teoría, se atrae capital para el crecimiento sostenible. Sin embargo, la transparencia, en el marco del utilitarismo, no es un bien absoluto. La divulgación completa de una situación crítica, si bien es un acto de transparencia, podría en un escenario de utilitarismo de acto, causar pánico en el mercado, la pérdida de empleos o el colapso de proveedores, generando un daño mayor.

Más allá del binomio: La Deontología como complemento crítico

La contabilidad, al ser una profesión que sirve al interés público, no puede depender exclusivamente de marcos filosóficos que tienen limitaciones intrínsecas. El positivismo carece de la capacidad para juzgar el valor y el utilitarismo puede justificar acciones moralmente dudosas. Es aquí donde la deontología ofrece un complemento crítico esencial.

La deontología es una ética basada en el deber, las reglas y los principios. A diferencia del utilitarismo que se centra en las consecuencias, la deontología juzga las acciones por su corrección inherente, independientemente de sus resultados. En la contabilidad, este enfoque ya está profundamente arraigado a través de los códigos de ética y los estándares contables, como las IFRS. Estos actúan como un conjunto de reglas universales que los contadores tienen el deber de seguir.

El Código de Conducta Profesional del Instituto Americano de Contadores Públicos (AICPA), por ejemplo, establece seis principios para servir al interés público y proteger a la sociedad del fraude. La integridad, la transparencia y la equidad no son solo medios para un fin, sino deberes inherentes a la profesión.

La deontología exige a los contadores que sigan estas reglas de conducta, incluso cuando la presión externa o un cálculo utilitarista sugiera lo contrario.

La complejidad de la contabilidad moderna, con sus dilemas éticos y sus desafíos de valoración, demuestra la insuficiencia de cualquier marco filosófico único. El positivismo aporta la búsqueda de la verificabilidad y la objetividad, lo que es fundamental para la credibilidad de los estados financieros. El utilitarismo, por su parte, introduce la consideración de las consecuencias y el impacto en los *stakeholders*, fomentando una visión de la contabilidad como una fuerza para el bienestar económico. Sin embargo, ambos son insuficientes por sí solos. El positivismo carece de un marco para los juicios de valor inevitables, especialmente en el contexto del valor razonable, y el utilitarismo puede justificar acciones que violan principios fundamentales de justicia o equidad.

Para comprender cómo estos enfoques éticos ofrecen respuestas diferentes a los desafíos de la práctica. La siguiente tabla ilustra la aplicación de los marcos utilitarista y deontológico a dos dilemas comunes en la contabilidad:

Tabla 1

Comparación de los enfoques éticos ante dilemas contables

Dilema ético en contabilidad	análisis utilitarista	análisis deontológico
Ajustar una estimación del valor razonable para evitar un resultado trimestral negativo	Un utilitarista de acto podría argumentar que si ajustar la estimación evita una caída brusca en el precio de la acción y el pánico del mercado, el "mayor bien" se logra al proteger a un gran número de inversores y empleados	Un deontólogo se centraría en el deber de la honestidad e integridad. La regla universal es que la información financiera debe ser precisa y no engañosa, independientemente de las consecuencias. Ajustar la estimación sería una violación de este deber
Divulgar información	Un utilitarista de acto	Un deontólogo

negativa que podría llevar a la quiebra de la empresa.	podría argumentar que retener la información es la mejor opción si evita el colapso inmediato, la pérdida de empleos y el impacto en la economía local. El utilitarismo de regla, sin embargo, diría que la regla de la transparencia siempre debe ser seguida.	sostendría que los contadores tienen el deber fiduciario de ser transparentes con los <i>stakeholders</i> . Ocultar información, incluso por una buena causa, viola los principios de honestidad y rendición de cuentas, que son deberes inquebrantables
--	---	--

Fuente: Elaboración propia

El análisis comparativo de la tabla resalta la principal tensión entre las dos filosofías. El utilitarismo, al ser consecuencialista, evalúa la moralidad de una acción en función de sus resultados, lo que puede llevar a justificar acciones moralmente ambiguas (como el engaño o la omisión) si estas resultan en el mayor bien para la mayoría. En contraste, la deontología se centra en el deber inherente de la acción en sí misma, independientemente del resultado. Para un deontólogo, el acto de ser honesto y transparente es un deber moral absoluto, que no está sujeto a un cálculo de costos y beneficios.

Este enfoque de la deontología es fundamental para la contabilidad, ya que proporciona un ancla ética que protege a la profesión de la lógica utilitarista que podría erosionar la confianza pública. Los códigos de conducta profesional, como el del AICPA, son la manifestación de este principio, exigiendo a los contadores que prioricen la integridad y la transparencia sobre cualquier beneficio personal o de la organización. Como señala Whitley (2012), la diversidad de las organizaciones de investigación y los tipos de conocimiento generados han crecido sustancialmente como resultado del contexto cambiante de la ciencia.

Conclusiones

El análisis detallado de la intersección del positivismo y el utilitarismo con el valor razonable y la transparencia financiera revela que, si bien estas filosofías

han influido profundamente en la contabilidad, son insuficientes por sí solas para abordar la complejidad de los dilemas éticos contemporáneos.

El positivismo, con su noble aspiración de objetividad y verificabilidad, ha sentado las bases para la credibilidad de los estados financieros. Sin embargo, su incapacidad para integrar los juicios de valor necesarios en valoraciones como el valor razonable, y su falta de un marco ético para evaluar las motivaciones subyacentes, lo convierten en una base incompleta.

El utilitarismo, por su parte, ofrece un marco para la toma de decisiones orientado a las consecuencias, que en teoría podría beneficiar al mayor número de personas. No obstante, su aplicación en las finanzas ha sido a menudo cooptada para la acumulación de riqueza, lo que desvirtúa su propósito original. La dificultad de medir los beneficios y los daños y su tendencia a justificar acciones moralmente ambiguas hacen que sea un marco ético riesgoso si se utiliza de forma exclusiva.

La deontología, basada en el deber y los principios, emerge como el pilar ético fundamental de la profesión contable. Los estándares contables y los códigos de ética son, en esencia, manifestaciones deontológicas que proporcionan un contrapeso necesario al consecuencialismo utilitarista. La integridad y la transparencia no son simplemente herramientas para lograr un fin, sino deberes inherentes a la profesión.

Para una práctica contable futura más robusta y éticamente consciente, se proponen las siguientes recomendaciones:

- La transparencia debe ir más allá de la mera presentación de cifras. Es crucial que los informes financieros, especialmente en las valoraciones de Nivel 2 y 3 del valor razonable, divulguen de manera clara los juicios y supuestos subyacentes.
- La profesión contable debe reforzar sus principios deontológicos, recordándose a sí misma su deber de servir al interés público. Es imperativo proteger a la sociedad de prácticas que, aunque rentables y quizás justificables desde una perspectiva utilitarista estrecha, puedan ser éticamente cuestionables. La ética en la contabilidad es, en última instancia, como el oxígeno, y su importancia se hace evidente cuando falta.

Es necesario fomentar una revisión de los objetivos de la contabilidad que equilibre la relevancia del mercado con la responsabilidad social. La contabilidad debe reconocer que la maximización de la riqueza financiera, si bien es un fin relevante, no siempre se traduce en el mayor bienestar social. Un marco ético pluralista, que incorpore la objetividad positivista, la consideración de las consecuencias utilitaristas y el firme apego a los principios deontológicos, es el camino más prometedor para asegurar la integridad y la utilidad de la contabilidad en el futuro.

Referencias

- González Vicén, F. (1950). El positivismo en la filosofía del derecho contemporánea. *Revista de Estudios Políticos*, (52), 121-142.
- IFRS Foundation. (2023). *Norma Internacional de Información Financiera 13: Valoración del Valor Razonable*.
- Kejriwal, A. (2022). Positive accounting theory: A critical evaluation. *International Journal of Health Sciences*, 6(S3), 4500-4509.
<https://doi.org/10.53730/ijhs.v6nS3.6886>
- Mardones, J. M., y Ursúa, N. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Editorial Fontamara.
- Montoya Rendón, J. C., y Montaña Hurtado, J. L. (2013). Del utilitarismo a la ética y los principios: Indispensables en los modelos económicos. *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, 21(2), 21-31.
- Setijaningsih, H. T. (2012). Teori Akuntansi Positif dan Konsekuensi Ekonomi. *Jurnal Akuntansi*, 16(3), 427-438.
- Tri Andinie, C. (2022). *Implementasi Konsep Definitif dan Peran Teori Akuntansi Pada PT. Eskimo Wieraperdana*. Tesis de Grado. Universitas Mercu Buana.
- Whitley, R. (2012). *La organización intelectual y social de las ciencias* (L. Gándara, Trad.). Universidad Nacional de Quilmes. (Obra original publicada en 1984).

El personaje de Clitemnestra de Esquilo, entre la androginia y la virilidad*

Aeschylus's character of Clytemnestra, between androgyny and virility

Radosta, Paula Elisa¹

Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)

Buenos Aires, Argentina

paueliracos@gmail.com

Resumen

El personaje de Clitemnestra que nos presenta Esquilo en su obra *Agamenón*, ha suscitado diversas interpretaciones. Estas lecturas oscilan entre una mujer virilizada, llena de audacia, como la presenta Loraux (2004, p. 494) o un “sujeto mujer masculino” en Crespo (2000, p. 73), y otras perspectivas más ambivalentes y ambiguas, como la de Gallego (2000, p. 72) quien fluctúa permanentemente sobre rasgos femeninos y masculinos, presentando así un “travestimiento de género”, o la de Perczyk y Seijas (2020, p. 81) quienes configuran al personaje de Clitemnestra como un andrógino. El personaje de Clitemnestra se sitúa así entre una androginia o ambivalencia y una masculinidad virilizada.

Estas posturas presentan algunos problemas a la hora de analizarlas, ya que tienen algunas incongruencias y son contradictorias entre sí y con la misma obra esquilea. Esto marca la complejidad que encierra el personaje de Clitemnestra de Esquilo. El presente artículo se centra en esas complejidades, partiendo del análisis que hacen los autores presentados, me propondré por un lado enfrentar el personaje de Clitemnestra con la categoría “virilidad”, y por el otro a la categoría de “ambigüedad”, y desarrollar los problemas que se presentaron al ampliar ambas lecturas.

* Este artículo se desprende de mi Trabajo Final de Egreso para la licenciatura de Filosofía de la UNSAM titulada: *La representación de lo excluido en el personaje de Clitemnestra en Agamenón de Esquilo*.

¹ Licenciada en Filosofía y estudiante avanzada del Profesorado de Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Abstract

The character of Clytemnestra as presented by Aeschylus in his play *Agamemnon* has prompted a wide range of scholarly interpretations. These interpretations range from the representation of a virilized woman, endowed with audacity, as proposed by Loraux (2004, p. 494), to that of a “masculine female subject,” as formulated by Crespo (2000, p. 73). Other approaches stress the character’s ambivalent and ambiguous nature, such as Gallego’s interpretation (2000, p. 72), according to which Clytemnestra continuously oscillates between feminine and masculine attributes, thereby enacting a form of “gender transvestism,” or that of Perczyk and Seijas (2020, p. 81), who conceptualize Clytemnestra as an androgynous figure. Clytemnestra thus emerges as a character situated between androgyny or ambivalence and a virilized form of masculinity.

These interpretations present certain difficulties when examined closely, since they contain inconsistencies and are contradictory both with one another and with the Aeschylean text itself. This reveals the complexity inherent in Aeschylus’ Clytemnestra. The present study focuses on these complexities. Drawing on the analyses proposed by the aforementioned authors, I will, on the one hand, examine the character of Clytemnestra through the category of “virility,” and, on the other, through the category of “ambiguity,” while also developing the problems that arise when both readings are expanded. This approach will allow for a deeper examination of the character of Clytemnestra and of Aeschylus’ *Agamemnon*, making it possible to address their complexities and contradictions from a more productive perspective.

Palabras clave

Esquilo. Clitemnestra. Androginia. Virilidad. Ambigüedad.

Introducción

El personaje de Clitemnestra que nos presenta Esquilo en su obra *Agamenón*, ha suscitado diversas lecturas por parte de los investigadores, que oscilan entre una masculinidad virilizada (Loraux, 2004, p. 494; Crespo, 2000, p. 73) y una ambigüedad que lleva al travestismo (Gallego, 2000, p. 72) o la

androginia (Perczyk y Seijas, 2020, p. 81). Es una mujer asesina de su esposo, el rey de Argos, y las interpretaciones sobre las motivaciones de este asesinato también difieren según los autores. Por un lado, aparece la venganza de una madre por la inmolación de su hija a manos de Agamenón; por el otro una mujer deseosa de un poder que no le corresponde. La complejidad del personaje hace que estas posturas presenten algunas dificultades, incluso cuando nos adentramos en la obra *Agamenón*. Todas estas categorías asignadas a Clitemnestra constituyen transgresiones del lugar de las mujeres en la *pólis* griega; dichas transgresiones suponen un peligro para la democracia ateniense, lo cual convierte a Clitemnestra en un ejemplo de lo que las mujeres no deben hacer.

Enfrentada a las categorías que los investigadores le han atribuido, pretendo en el presente trabajo analizarlas e introducir los problemas o contradicciones que algunas de ellas pudieran presentar y, finalmente, adentrarse en la obra y analizar el personaje desde allí. Esto permitirá ahondar más en el personaje de Clitemnestra y en la obra *Agamenón* de Esquilo, poder abordar sus complejidades y contradicciones desde una mejor perspectiva,

Clitemnestra y la virilidad

El personaje de Clitemnestra de la obra *Agamenón* de Esquilo es una mujer que transgrede el lugar asignado a las mujeres en la *pólis* griega, aunque esto constituye una característica propia de la tragedia griega. Asesina de su esposo, pero también del rey de Argos; vengadora de su hija, pero asimismo deseosa de un poder que no le corresponde, los especialistas le han asignado distintas categorías debido a la complejidad del personaje. En *Las experiencias de Tiresias*, Loraux (2004, p. 494) describe a la Clitemnestra esquila como poseedora de *andreía*: una mujer llena de audacia, virilizada. La *andreía* hace que las mujeres se virilicen; Clitemnestra es presentada como una figura de propósitos masculinos, llena de audacia y orgullosa de haber matado a su esposo como en una batalla. Así lo expresa Casandra: “Tal es su audacia: una hembra asesina de un macho” (Esquilo, 2014, *Agamenón*, v. 1231). Estas mujeres viriles transgreden los lugares asignados a las mujeres en la sociedad ateniense y, por ello, resultan peligrosas, ya que su transgresión es un riesgo para la organización democrática de la *pólis*. Esto puede observarse cuando el

Coro pregunta a Clitemnestra si ha tramado el asesinato de Agamenón mientras le era infiel con Egisto, relación en la cual ella ocupa el lugar masculino y él el femenino, pues Egisto afirma haber urdido el plan, aunque el Coro le reprocha el hecho de no haberlo ejecutado él mismo (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 1624-1649).

Clitemnestra es entonces, una adúltera que transgrede su lugar de esposa y de reina, haciendo temblar a todos con su presencia de mujer viril. Sin embargo, si en lugar de atender a lo que los demás personajes dicen sobre Clitemnestra se observa lo que ella misma expresa, aparece otra interpretación. Para Loraux (2004, pp. 399-401), se trata de la cólera de una madre a quien le arrebataron a su hija para sacrificarla en nombre de una guerra ajena. La cólera de una madre es terrible y su violencia sólo puede ser soportada enmascarada tras el adulterio y la ginecocracia. En el fondo, para los hombres griegos, resulta más tranquilizador atribuir a las mujeres un deseo de poder, y por ello se afirma que Clitemnestra lo desea. Sin embargo, desde el comienzo de la obra, el Coro profetiza esa cólera maternal: es la “Ira memoriosa, que castiga a los hijos” (Esquilo, 2014, *Agamenón*, v. 155). La Ménis de Clitemnestra se manifiesta en el asesinato de su esposo y debe tener un final, puesto que nada resulta más terrible que la memoria implacable de las madres.

Las transgresiones de Clitemnestra la posicionan, para Loraux, como un personaje viril, aunque ello no implica excluirla de aquello considerado propio de las mujeres, sino únicamente de los rasgos valorados como positivos: ser buena esposa, fiel, buena madre, cuidadora de los hijos y los ancianos, callada y sumisa. En este sentido, Loraux (2004, pp. 385-395) sostiene que el mito funciona como un mecanismo de desdoblamiento de la feminidad entre, por un lado, una dimensión positiva asignada por los hombres para su propio beneficio (la reproducción y el apartamiento de las mujeres de los asuntos públicos), y, por otro, una dimensión temible vinculada con lo caótico y la desmesura, propio de la naturaleza de las mujeres. En Clitemnestra se condensan todos los rasgos negativos que los griegos atribuyen a las mujeres: la libertad sexual, la ambición de poder, el engaño, la seducción, la pereza y la dilapidación de todos los bienes. Su audacia es condenable porque conduce a la destrucción del orden establecido.

En contraposición a esta lectura, Crespo (2000, pp. 73-80) explica cómo Clitemnestra se ve privada de la totalidad de los rasgos femeninos. La autora toma la primera calificación de Clitemnestra realizada por el vigía en el prólogo, quien la describe como poseedora de *andróboyton kéar* “un corazón de mujer con decisión de varón...” (Esquilo, 2014, *Agamenón*, v. 9). Según Crespo, esta masculinidad atribuida a Clitemnestra apunta a describir su deseo de ocupar el lugar del varón. La primera pérdida propia de lo femenino que analiza la autora es, entonces, el sometimiento a la legalidad masculina, siendo el deseo de poder el rasgo fundamental en el que se expresa la voluntad viril de Clitemnestra. A diferencia de Loraux, Crespo sostiene no solo que Clitemnestra desea el poder, si no también que lo ejerce junto a Egisto. De este modo, el personaje rechaza aquellas características que el imaginario griego marca como propias del género femenino. Por ello, que para Crespo (2000, p. 91), el sacrificio de Ifigenia no constituye el verdadero motivo del asesinato de Agamenón. Clitemnestra simula y utiliza como excusa la inmolación de su hija, ya que la maternidad entendida como instinto y función primordial es otro de los rasgos femeninos que rechaza o trasciende. No posee dicho instinto porque, aunque venga a Ifigenia, abandona a Orestes y relega a Electra a la servidumbre. Clitemnestra es madre y mujer “desnaturalizada”, pues no responde a los rasgos genéricos esperados y elige a quien amar (a su amante y a su hija) del mismo modo que un varón.

A continuación, Crespo (2000, p. 91) sostiene que el discurso de Clitemnestra es mentiroso, ya que el personaje se describe a sí mismo de una manera que no se corresponde con su verdadera naturaleza. Al simular aquellos rasgos impuestos a las mujeres por la sociedad griega, Clitemnestra realiza una acción propiamente femenina, engañar mediante el discurso, discurso particular, incomprensible a veces para los hombres. Sin embargo, aunque Crespo atribuye al personaje una naturaleza varonil, aquí Clitemnestra encarna uno de los rasgos que el imaginario griego adjudica a las mujeres, lo que vuelve contradictorio el análisis de la autora. Si desde el comienzo Clitemnestra es presentada como un “sujeto mujer masculino” (Crespo, 2000, p. 73) porque no reúne ninguno de los rasgos que los griegos atribuían por naturaleza a las mujeres, y si además es una mujer y madre “desnaturalizada”, lo mismo debería ocurrir con su discurso. Aunque en ciertos pasajes pareciera hablar como un hombre o tener la prudencia de un varón, esta caracterización no se sostiene a lo largo de la obra y, como

afirma la propia Clitemnestra, su discurso ha sido utilizado para engañar: “No me avergonzaré de decir lo contrario de lo que antes dije porque lo requería la circunstancia...” (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 1372-1373). Sostener que Clitemnestra actúa como un varón únicamente porque transgrede las leyes o no cumple con los requisitos asignados a las mujeres en la *pólis*, es una lectura simplista del personaje. Si bien Crespo reconoce que estos discursos sobre las mujeres son construcciones de lo masculino, no distingue entre los rasgos apropiados para una mujer (es decir, positivos), y aquellos vinculados con una naturaleza destructiva (negativos), como sí lo hace Loraux. En este sentido, Esquilo desdobra la feminidad en una dimensión positiva y en otra negativa para invocar el temor que las mujeres inspiran.

Clitemnestra y la ambigüedad

Otras lecturas sostienen una ambigüedad en el personaje de Clitemnestra, que fluctúa entre lo femenino y lo masculino. Gallego (2000, p. 66), por ejemplo, sitúa a Clitemnestra como una figura tiránica frente al héroe trágico. Esta tiranía se establece en relación con el modo en que en la obra se constituye lo femenino y lo masculino. El carácter ambiguo y ambivalente del personaje, que oscila permanentemente entre rasgos femeninos y masculinos, nos coloca ante un “travestimiento de género” (Gallego, 2000, p. 72). En este travestimiento Gallego analiza, en primer lugar, la relación entre Clitemnestra y su amante Egisto, donde ella ocupa el lugar masculino y él el femenino. Frente al Coro de ancianos, Clitemnestra intenta mostrarse estable y reflexiva, como una persona capaz de urdir un plan en función de su venganza (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 1409-1411).

A pesar de este comportamiento transgresor de Clitemnestra, el personaje retorna en determinados momentos de la obra al rol asignado a su género. Sin embargo, esto no resulta suficiente para evitar la tiranía, ya que será Egisto quien asuma entonces ese papel, produciéndose nuevamente una inversión de roles. Este contrapunto entre los personajes es también un elemento propio de la tragedia, donde, si uno de los personajes asume el rol masculino, el otro debe asumir el rol femenino y viceversa. De esta manera, la virilidad de Clitemnestra no es estática en la propuesta de Gallego (2000), sino que se configura como un movimiento constante de oposiciones binarias entre lo

masculino y lo femenino en su relación con Egisto. El otro contrapunto se establece con Agamenón, tanto en su vínculo de esposo y esposa como en el de rey y reina, soberano legítimo y tirana. En esta relación puede observarse, según la lectura de Perczyk y Seijas (2020, pp. 80-95), una androginia del personaje de Clitemnestra, visible en las inversiones, ambigüedades y resignificaciones que atraviesan la obra.

Esta androginia se materializa cuando la tarea femenina del tejido adquiere una nueva significación, pues los tejidos que Clitemnestra manipula son las redes con las que atraparé a su marido para asesinarlo. Dicha resignificación se vincula para Perczyk y Seijas (2020, p. 81), con su voluntad de poder y con el poder que ella posee desde que el rey de Argos partió hacia la guerra, y no con la venganza por el sacrificio de Ifigenia a manos de Agamenón. En cuanto al discurso, la androginia del personaje se manifiesta en la yuxtaposición de términos vinculados tanto a lo masculino como a lo femenino, dependiendo del interlocutor de la reina. El primer interlocutor es el Coro de ancianos, a quienes Clitemnestra intenta persuadir de haber actuado, en ausencia del rey, con el comportamiento debido para los intereses del *oĩkos* y de la *pólis* (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 858-865), presentando un discurso organizado y asociado a la dimensión masculina de la palabra. La inversión que muestra a este personaje femenino con atributos masculinos se expresa discursivamente mediante la presencia de vocabulario bélico, tanto en Clitemnestra como en Agamenón. Así, por ejemplo, Agamenón le advierte que no es propio de una mujer desear la disputa, a lo que Clitemnestra responde que a los prósperos les sienta bien ser vencidos (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 940-941), persuadiendo así a Agamenón de ceder vencido ante ella. El uso de esta terminología vinculada con la persuasión produce también una inversión del personaje, ya que la persuasión se empleaba en el ámbito público de Atenas, como el *ágora*, reservado exclusivamente a los hombres. Como parte de su estrategia persuasiva, en ese mismo discurso Clitemnestra asume la vulnerabilidad y dependencia atribuidas a las mujeres de la época, empleando el lenguaje del llanto y del sueño para convencer (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 887-894). Sin embargo, se trata de un discurso persuasivo que no apela a la comprensión racional ni a la aceptación argumentativa, sino a la anulación de toda contraargumentación posible (Crespo, 2000, p. 87), tal como ocurre cuando en su enfrentamiento con Agamenón.

Según Iriarte (1990, pp. 115-116), el hecho de que Clitemnestra le dé credibilidad a los signos de las antorchas que anuncian la caída de Troya y el regreso de Agamenón se transforma, paradójicamente, en paradigma del lenguaje femenino. La noticia del regreso de Agamenón es un rumor que recorre la *pólis* y sólo alguien ingenuo o loco lo creería antes de comprobarse la verdad. Es el caso de las mujeres que, por tener un corazón tan crédulo, creen en la inmediatez del rumor, mientras que del otro lado está el razonable *lógos*, propio de los varones y que puede desmentir o dar crédito a la noticia. Las mujeres emplean un lenguaje ambiguo, enigmático, que necesita ser descifrado y se opone al carácter unívoco y firme del *lógos* masculino, no solo por ello, sino también por su peligrosidad, por ser seductora. En el tercer episodio de la tragedia (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 810-974) Clitemnestra gana en su discurso con Agamenón no porque sea un discurso reflexivo o convincente, como lo sería un discurso masculino, sino porque Agamenón no interpreta el verdadero enigma del discurso al quedar fascinado por él. Queda envuelto en sus palabras falsas, nefastas y seductoras, al igual que quedó envuelto en la red que utiliza Clitemnestra para matarlo. La mentira y la adulación son elementos esenciales de la trampa, la oscuridad es el atributo de la mujer en el discurso. Para ser comprendidas por los hombres necesitan de un hábil intérprete, algo que Agamenón no pudo ser. Por ello es que las mujeres tienen la palabra vedada en los asuntos de varones.

Si seguimos a Crespo (2000, pp. 87-88), con lo que refiere al discurso, Clitemnestra realiza una usurpación del lenguaje masculino solo superficial, aparente, lo que hace con esto es ocultar temporalmente la realidad del lenguaje de la reina, es decir, el lenguaje velado propiamente femenino. Tras su papel de mujer viril, Clitemnestra se revela esencialmente femenina para Iriarte (1990, p. 122), lo cual trae algunos problemas con la androginia que proponen Perczyk y Seijas. Si desde el comienzo el propósito de Clitemnestra es engañar con su discurso, con su accionar, el discurso es propio de una mujer y solo utiliza el lenguaje o la dimensión discursiva masculina para su cometido, entonces no estaríamos hablando de una mujer con características masculinas, sino que, intencionalmente, toma algo propio de lo masculino para lograr lo que pretende, y Clitemnestra es consciente de esto.

Otra cuestión que presenta la categoría de androginia es que este término era utilizado por los griegos para describir a un hombre con características femeninas, es decir, un hombre-mujer (del griego *άνήρ*, “hombre”, y *γυνή*, “mujer”), como señala Loraux (2004, p. 17). En el *Banquete* de Platón, por ejemplo, en el pasaje en que Aristófanes expone su concepción del amor (Platón, 2004, *Banquete*, 189c–193d), se desarrolla el mito del andrógino y de la “otra mitad” para explicar el origen del deseo de unión entre los seres humanos. Allí se describe una antigua naturaleza humana en la que existían, además de lo masculino y lo femenino, un tercer sexo común a ambos denominado “andrógino”, que en el presente ha desaparecido y subsiste únicamente como un nombre asociado a la infamia. El andrógino constituía un ser unitario tanto por su forma como por su denominación, con rasgos compartidos de varón y de mujer. Dotados de gran vigor y fuerza, estos seres desarrollaron actitudes arrogantes y llegaron a enfrentarse con las divinidades; debido a ello, Zeus los condenó a ser divididos en dos mitades. A partir de entonces, los cuerpos separados comenzaron a añorar su antigua unidad hasta el punto de dejarse morir de tristeza. Como solución, Zeus trasladó sus órganos sexuales hacia la parte delantera del cuerpo para permitir la procreación. De este modo, el amor o Eros aparece como una fuerza innata en los seres humanos, orientada a restaurar aquella naturaleza originaria y a intentar recomponer la unidad perdida, aunque el retorno a esa condición primera resulta imposible, ya que la ruptura es irreversible.

Incluso, para Raposo Villar (2023, p. 20), el propio Esquilo no utiliza el término “andrógino” para referirse a un posible tercer sexo en *Siete contra Tebas*, obra anterior al *Banquete* platónico. En el contexto de una réplica de Eteocles al Coro de mujeres que no cesa en su llanto (Esquilo, 1986, *Siete contra Tebas*, vv. 195–199), Esquilo emplea literalmente la expresión *τῶν μεταίχμιον*, “lo que haya entre ellos”. A partir de ello, Raposo Villar (2023, p. 21) sostiene que puede inferirse que hasta ese momento el término “andrógino” todavía no era utilizado para designar a ese tercer sexo, ya que, de haber sido así, Esquilo habría recurrido a él por tratarse de una denominación más precisa.

En consecuencia, la androginia propuesta por Perczyk y Seijas no parece vincularse con una dimensión física ni con la existencia de un tercer sexo o de una condición intermedia entre lo masculino y lo femenino. De hecho, en la obra

de Esquilo Clitemnestra nunca es designada explícitamente como “andrógino”. Por ello, resulta más adecuado pensar al personaje como una mujer viril u osada, capaz de quebrantar la ley de sumisión al hombre y de transgredir las condiciones esperadas para una mujer respetable dentro de la *pólis*. Clitemnestra se muestra capaz de engañar y de utilizar todos los recursos necesarios para alcanzar sus objetivos, en contraste con la pasividad tradicionalmente atribuida a las mujeres en la sociedad griega. Asimismo, la categoría de androginia tampoco parece ajustarse plenamente a una de las características propias de la tragedia: la inversión de roles. Si se atribuyera a Clitemnestra una androginia permanente, desaparecería la necesidad de un personaje contrapuesto, ya que ella reuniría de manera continua tanto lo masculino como lo femenino. En ese caso, cabría preguntarse qué lugar ocuparía Egisto dentro de esa dinámica de oposiciones.

Egisto es, en realidad, quien planea la venganza contra Agamenón. Se trata de su propia venganza, ya que Atreo, padre de Agamenón, había servido en un banquete a Tiestes (padre de Egisto) la carne de sus propios hijos. Es Egisto quien persuade a Clitemnestra y la utiliza tal cual un instrumento para su propio beneficio. y, al finalizar la obra, le anuncia al Coro ser quien fue el que tramó con justicia el asesinato y sus verdaderas intenciones, dilapidar los bienes e imponer el poder sobre los ciudadanos (Esquilo, 2014, *Agamenón*, vv. 1605-1640).

Conclusiones

Las diversas lecturas sobre el personaje de Clitemnestra propuestas por los especialistas permiten observar la complejidad y ambigüedad que atraviesan a la figura construida por Esquilo. Sin embargo, todas estas lecturas expuestas sí concluyen en algo en común y es que el personaje de Clitemnestra es un personaje ambiguo y complejo, por ello es que suscita la diversidad de opiniones al respecto y es difícil encasillarla en una sola categoría. Aunque parece un personaje fluctuante, y eso es a lo largo de toda la trilogía de *Orestía*, a mi parecer es una mujer que lleva encima toda la naturaleza femenina del imaginario griego. Caótica, vengativa, tan astuta que es capaz de pergeñar semejante plan para asesinar a su marido, y lo hace con todos los artilugios que lleva como mujer, engañando, simulando, asumiendo el lugar de un varón solo

para llevar adelante su propósito, ya que no lo hubiera podido hacer siendo una mujer. Lo que ella quizá no se percata, o quizá sí y lo hace a sabiendas, es que ella también a su vez es utilizada y engañada para llevar adelante la venganza de otro, de su amante Egisto, quien será el que tome las riendas de la tiranía y la violencia.

Asimismo, resulta significativo que las distintas explicaciones sobre el asesinato de Agamenón por parte de Clitemnestra, es decir, la venganza por la muerte de Ifigenia o el deseo de poder, condicionen las posiciones de las diferentes interpretaciones críticas. No obstante, estas lecturas no suelen considerar otra posibilidad: que Egisto utilice a Clitemnestra para alcanzar sus propios fines y que, al mismo tiempo, el asesinato de Agamenón resulte legítimo para ella como venganza por la inmolación de su hija. La obra parece estructurarse a partir de un contrapunto entre ambos personajes y de una inversión de roles característica de la tragedia griega. Primero Clitemnestra asume el papel masculino, y luego, una vez consumado el crimen, es Egisto quien tomará el mando, restableciendo el esquema tradicional de los roles de género. La riqueza y complejidad de estos personajes, así como de la obra en su conjunto, permiten abrir nuevas líneas de investigación. El presente trabajo constituye apenas un primer acercamiento a algunos de los problemas que podrían continuar desarrollándose en futuros estudios.

Referencias

- Crespo, M. I. (2000). La construcción de Clitemnestra como heroína trágica en el discurso dramático de la Orestíada. En E. Caballero, E. Huber, & B. Rabaza (Comps.), *El discurso femenino en la cultura grecolatina*, (pp. 67-108). Homo Sapiens.
- Esquilo. (1986). *Tragedias* (B. Perea Morales, Trad.). Gredos.
- Esquilo. (2014). *Orestía* (G. De Santis, Trad.). Losada.
- Gallego, J. (2000). Figuras de la tiranía. Lo femenino y lo masculino en la *Orestía* de Esquilo, *Studia Historica*, 18, 65-90.
- Iriarte, A. (1990). Entre el silencio y el discurso. En *Las redes del enigma: voces femeninas en el pensamiento griego* (pp. 115-130). Taurus Humanidades.
- Loraux, N. (2004). *Las experiencias de Tiresias*. Acantilado.

- Perczyk, C. J. & Seijas, L. (2020). Los ardides de Clitemnestra en el tercer episodio de *Agamenón* de Esquilo. *Telón de fondo. Revista de crítica y teoría teatral*, 32, 80-95.
- Platón. (2004). *Banquete* (V. Juliá, Trad.). Losada.
- Raposo Villar, N. (2023). *El mito del andrógino y de la “otra mitad”: orígenes y tradición estética* [Trabajo de final de grado, Universitat Autònoma de Barcelona], Dipòsit digital de documents de la UAB.
<https://ddd.uab.cat/record/280762>

Ser humano en la gravedad de la vida cotidiana*

Human beings in the gravity of everyday life

Tossutti, Natalia Elizabeth¹

Instituto Superior de Formación Docente "José Manuel Estrada"

Corrientes, Argentina

tossuttinatalia@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se basa en el texto de Simone Weil traducido por Carlos Ortega Bayón en 1994 con el nombre "La gravedad y la gracia."

La autora trata cuestiones como el sufrimiento, el odio, la desgracia, la violencia que generan la gravedad, materializado en la cosificación del sujeto. Aludiendo que el mayor mal está en vivir de la ilusión de un futuro mejor y en la creencia de figuras que suelen presentarse como falsos Dioses, que mediante promesas perpetúan la humillación y la miseria de los seres humanos.

Sin embargo, propone que la gracia lleva a identificarse con otros, al renunciar al yo egoísta, lo relaciona con un amor puro a la humanidad, para que se forje una verdadera armonía social al comprometerse con los más vulnerados, ya que la belleza de ser humano está en potenciar los valores de la unidad y el respeto, evitando el odio que divide y condena a sectores enteros a la degradación, generando males mayores como guerras.

Por lo tanto, el amor debe gestarse en medio del sufrimiento, es decir, de la gravedad, traducido en posibilidad de creación a través de la palabra, del respeto y del reconocimiento del otro.

Abstract

This paper is based on Simone Weil's text, translated by Carlos Ortega Bayón in 1994 under the title "Gravity and Grace".

* Este trabajo fue presentado en la III Jornada de Filosofía del Instituto Superior de Formación Docente José Manuel Estrada, Provincia de Corrientes.

¹ Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional de Misiones. Desempeña funciones en el Hogar de Ancianos Juana Costa de Chapo de Corrientes Capital. Profesora en Educación Secundaria en Filosofía.

The author addresses issues such as suffering, hatred, misfortune, and the violence generated by gravity, which manifests itself in the objectification of the subject. She suggests that the greatest evil lies in living under the illusion of a better future and in believing in figures who often present themselves as false gods, who, through their promises, perpetuate the humiliation and misery of human beings.

However, she proposes that grace leads to identifying with others by renouncing the selfish self, and relates this to a pure love for humanity, so that true social harmony may be forged by committing to the most vulnerable, since the beauty of the human being lies in fostering the values of unity and respect, avoiding the hatred that divides and condemns entire sectors to degradation, generating greater evils such as wars.

Therefore, love must take shape in the midst of suffering —that is, in the face of gravity— translated into the possibility of creation through the word, through respect, and through the recognition of the other.

Palabras clave

Ser humano. Sufrimiento. Gravedad. Humillación. Gracia.

Introducción

Antes de plantear el tema *ser humano en la gravedad de la vida cotidiana*, es necesario presentar a la autora quien “nace en París en 1909 fallece en 1943 en Ashford, cerca de Londres” (Weil, 1997, p. 4). La misma, reflexiona sobre las situaciones de su época, analiza el odio, la desgracia y el sufrimiento en la vida diaria de los trabajadores obreros y de los soldados de su país, sin embargo, considera que la guerra solo arrasa dejando sufrimiento y desolación.

Así, se aboca a reflexionar sobre los males que observa y se pregunta por el aporte de la ciencia, ya que observaba que estaba centrada en la creación de armamento que propiciaba la destrucción y maquinarias que rutinizaban la vida del obrero. Consecuentemente introduce en el texto, dos conceptos que en apariencia se presentan como opuestos, uno de ellos es la gravedad; ¿cómo se da cuenta de la gravedad?

La filósofa “experimenta por propia voluntad, en junio de 1934 abandona su vida docente consigue trabajo en una fábrica de productos eléctricos” (Weil,

1997, p. 15). Parafraseando experimenta el agotamiento físico y el dolor del obrero. Durante la estadía en la fábrica, enferma y le hace dar cuenta “que el trabajo obrero exilia del hombre la facultad de pensar” (Weil, 1997, p. 15). Resumiendo, “de su experiencia en las fábricas, obtiene una conciencia de esclava y en último término un modelo para pensar la sociedad entera” (Weil, 1997, p. 17).

Sin embargo, expresa que en medio del sufrimiento cotidiano “la gracia” es posible, pero no necesariamente como fe en Dios sino en la humanidad, propone el trato digno, basado en el amor desinteresado. Pero para ello, el ser humano, debería despojarse de su egoísmo, viviendo y pensando en ¿cómo generar el máximo bien para la humanidad más allá de las ideologías?

Para estructurar el presente documento se organizará en tres partes, cada uno de ellas abordará cuestiones específicas:

En la primera, “ser humano un yo despojado de egoísmo”; se parte de un interrogante ¿qué significa despojarse del yo? La autora expresa aspirar al verdadero bien implica despojarse de un yo centrado en sí mismo. No obstante, en la práctica se entiende al amor de un modo distinto, centrado en sí mismo, por ello, los sujetos no piensan en los males que generan porque se sienten “pseudo dioses”, incrementando el poder a expensas de la desgracia de otros.

En la segunda, se aborda “la gravedad como humillación y sufrimiento frente a la gracia traducido en el amor a la humanidad”. Pero ¿por qué es importante que se aborden las situaciones de humillaciones y violencia? Es del sufrimiento que surge el potencial para la gracia, para buscar el amor en la humanidad a partir del encuentro consigo mismo y con otros.

Por último, se presenta el “ser humano en la gravedad cotidiana”, la pregunta central es ¿cómo llega el ser humano a experimentar la gracia en medio de la gravedad? En este apartado se realiza una breve descripción de situaciones del tiempo actual observadas a modo de análisis.

Ser humano un yo despojado de egoísmo

La autora plantea la siguiente frase que más de un ser humano puede haberse preguntado ante situaciones límites de la vida “Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Weil, 1997, p. 44). A esto lo llama el “dolor redentor” parafraseando, es el sufrimiento que se puede soportar, lo plantea como una

prueba, así en la desgracia el ser humano se aferra a todo lo que le puede servir de apoyo (Weil, 1997, p. 44) incluso creencias, tradiciones, falsos dioses. Estas situaciones límites lo dejan “despojado de toda seguridad en sí mismo, en vacío” (Weil, 1997, p. 44).

Por otro lado, la autora plantea “la desgracia es horrible como lo es siempre la vida al descubierto” (Weil, 1997, p. 44). Sin embargo, ¿qué se descubre? en soledad con el pensamiento y el sufrimiento ante pérdida, muerte, abandono, violencia, aparece la posibilidad de la humillación al yo, porque está solo, no hay protección garantizada en una situación límite, solo frente al espejo revelando la desgracia, “el sentimiento de vacío, revela la debilidad del hombre ante la vida imponiendo una verdad, la finitud” (Weil, 1997, p. 24).

Así la gravedad tiene el límite de la finitud, en esa gravedad esta “la vida sin forma, cuando el único apego es sobrevivir, comienza la extrema desgracia, cuando los apegos se sustituyen por el de sobrevivir” (Weil, 1997, p.15). Vaya a un ejemplo cotidiano, una trabajadora trabaja de sol a sola pegada a una ilusión de un futuro mejor, pero ¿qué le garantiza que el futuro sea mejor? “el apego es forjador de ilusiones” (Weil, 1997, p. 38). Así incluso contradiciendo sus deseos naturales de compartir tiempo con aquellos que ama, se convierte en “objeto de un sistema que la degrada a objeto en la rutina” (Weil, 1997, p. 45), realizando casi sin pensarlas mismas actividades.

Así frente del “yo” carente de significación por el cansancio físico, nace la alegría de vivir, al pensar en sus hijos, despojada de un amor egoísta a cambio del amor de la realización de los suyos. Pero el futuro no deja de ser más que una ilusión. Consecuentemente “los beneficios imaginarios proporcionan energía para esfuerzos ilimitados” (Weil, 1997, p. 35).

No obstante, para que se transforme en objeto del sistema, requiere de un empleador que “con una especie de indiferencia beba sin el menor escrúpulo la energía de quienquiera que se ocupe de él” (Weil, 1997, p. 45). Creyéndose poseedor del bienestar frente al otro débil, cansado, al que humilla cotidianamente, la autora plantea “nada se puede hacer por aquellos cuyo yo, ha muerto, nada” (Weil, 1997, p. 45).

Por ende, es importante preguntarse como formadores ¿de qué lado sería conveniente estar, de un “yo” despojado de egoísmo o de un sujeto egoísta con poder? Ya que, en contextos como estos, en los que prolifera la competencia, la

avaricia, el docente ejerce poder en el micro espacio áulico, llegando a reproducir condiciones de exclusión del mismo sistema del que forma parte.

La autora plantea “hay que llegar a encontrar una realidad más plena aún en el sufrimiento que es nada y vacío, además de amar mucho la vida para amar todavía más la muerte” (Weil, 1997, p. 72). Vivir implica tiempo, que debe ser invertido para convertirse en más humanos, respetuosos con el prójimo, críticos sociales, políticos y compañeros para vivir en sociedad.

La gravedad como humillación y sufrimiento frente a la gracia traducido en el amor a la humanidad

En principio “una civilización que ignora los principios de la fuerza y de la miseria no podrá aspirar a la justicia, ni conocerá el amor” (Weil, 1997, p. 20) ¿por qué es importante que se aborde las situaciones de humillaciones y violencia? en el contexto de la gravedad ¿qué sentido tendría el amor?

En este sentido, “revelar significa hacer visible” (Weil, 1997, p. 22) Revelar, implica pensar sobre los grandes males que suceden en el mundo, comenzando por el contexto más próximo, también implica desnaturalizar lo aceptado como normalidad, sobre todo cuando ciertas acciones y decisiones dañan la vida de las personas.

En este sentido, resulta necesario establecer los nexos desde el amor que eviten la humillación y el sufrimiento del otro. Comenzando en la aceptación de lo diverso y de que el sufrimiento es inevitable a la vez a la condición humana por las situaciones límites de vida, a sabiendas que no todos los sujetos parten de las mismas condiciones de existencia, que no hay un Dios que pueda intervenir en auxilio. Revelar implica develar: ¿qué se puede hacer frente al sufrimiento? Luego de un proceso de silencio interior, conexión con uno mismo y conciencia de la realidad.

Desde la filosofía estos espacios pueden gestarse desde el momento que se investiga, se aprende, se enseña, ya que el fin, es ser humano. Así los espacios de reflexión sobre las situaciones límites se piensan desde la gravedad de lo cotidiano, lo observado, lo experimentado, posibilitando salidas sustentables. Donde las preguntas son la base inicial, para cualquier planteamiento, pensar implica preguntar, para trascender con amor desde la gravedad a la gracia; porque, por ejemplo, en la pobreza, cuando las familias no

cubren necesidades básicas, no solo aparecen los conflictos, sino que terminan descreyendo en su propio ser y su potencial creador. Por ello, si la pobreza es un problema social, la solución debe ser pensada de modo colectivo.

Una buena pregunta sería ¿qué cosa une al ser humano en la gravedad para trascender a la gracia? Podría ser la vida, el amor, la familia, entre otras. Pensar ¿cómo generar más unión, más humanidad desde los espacios disponibles?, ¿qué actos pueden contribuir a disminuir la violencia y el sufrimiento que se observa a diario? Así el sufrimiento puede ser potencial para la unión.

Asimismo, si “toda desgracia del hombre no es más que el efecto del despliegue de una fuerza, esta fuerza es contraria a su voluntad” (Weil, 1997, p. 19). Continúa expresando “la fuerza hace del hombre una cosa y el cadáver es la máxima expresión de esa cosificación, el efecto supremo de la fuerza, como la muerte física es el grado sumo de la desgracia” (Weil, 1997, p. 19). Estos dichos de la autora cobran sentido, ya que los medios masivos de comunicación, a través de las noticias, exponen la cosificación del ser humano; y no solo de personas, sino también de naciones caídas en desgracia contra su voluntad.

Ello, genera una intensificación en la división social, notándose el efecto supremo de la fuerza en la imposibilidad de vivir armónicamente, en la paz o simplemente en poder llegar a fin de mes con el ingreso percibido con el esfuerzo del trabajo. Por ello, la filósofa plantea que “esforzarse por llegar a ser de manera que podamos ser no-violentos también depende del adversario” (Weil, 1997, p. 73).

Entonces, en efecto ¿cómo construir un mundo para la paz en territorios en guerra? Cuando las familias, notan su no pertenencia al quedarsin hogar, sin sus seres queridos, en consecuencia, de la destrucción y la guerra ¿dónde está la gracia para ellos? Al fin y al cabo, en un mismo país atravesado por la desgracia de la pobreza, conformado por la mera idea de sobrevivir, no es más bendecido que el caso anterior.

No obstante, es crucial propiciar encuentros que revelen las causas de la desgracia, unidos el ideal de realización humana, de reconocer la dignidad del ser humano, es el comienzo. Allí es donde la formación educativa formal debe ser reivindicada por propiciar la reflexión, donde los jóvenes como Simone Weil en su época, se comprometían con las causas sociales, escribiendo, pensando y

proponiendo salidas. Donde el trabajador no sienta como carga el trabajar y el estudiante asistir a la escuela. Caso contrario, si no se generan espacios óptimos para pensar y actuar en lo social, las prácticas de humillación y sometimiento crecerán en formas y medidas, ya que “el odio de quienes viven en la miseria se dirige salvo en los períodos de inestabilidad social, contra sus semejantes, siendo éste un factor de estabilidad social” (Weil, 1997, p. 34).

Asimismo, “el deseo de venganza es un deseo de equilibrio esencial, allí se palpa el vacío” (Weil, 1997, p. 34), observándose violencia de todo tipo a nivel social. Ante ello, ¿cómo se puede aspirar a la gracia desde el sufrimiento en la complejidad de lo social?, Siguiendo lo planteado al inicio, el problema está en que “el yo pueda despojarse del egoísmo” (Weil, 1997, p. 32), para aspirar a la realización del bien de la humanidad.

Por todo ello, la Filosofía tiene todo el potencial para reflexionar sobre los males del mundo en espacios de diálogo e intercambio, porque el fin aún desde la gravedad es ser humano, poniendo en juego la reflexión, el sentimiento de cuidado y respeto por principios como la vida. “La alegría y el dolor son por igual preciosos dones que hay que saborear íntegramente uno y otro, mediante la alegría la belleza del mundo penetra en nuestra alma. Mediante el dolor, entra en nuestro cuerpo” (Weil, 1997, p. 24).

Consecuentemente, si se quiere aspirar a construir desde la gravedad hay que considerar la complejidad social, desde las costumbres, la indiferencia, la burocracia, el límite del tiempo. Sin embargo, es crucial revalorizar a las disciplinas de las Ciencias Sociales y en particular de la Filosofía, ya que abordan al ser humano en sus múltiples dimensiones, porque “el verdadero objeto de la ciencia debe ser el bien como lo fue en la ciencia antigua y no el poder, la eficiencia o la utilidad de la ciencia moderna” (Weil, 1997, p. 26).

Asimismo, dentro de las mismas profesiones hay que pensar por las acciones y decisiones que se toman, por lo que avala el mismo trabajador para poder pensar en cambios, ya que, si “la gracia no puede evitar los efectos de la gravedad y la fuerza, debe evitar que no corrompa el alma del otro” (Weil, 1997, p. 24).

Ser humano en la gravedad cotidiana

El sujeto para pasar de la gravedad a la gracia atraviesa situaciones de sufrimiento y humillaciones, así como “Jesús que cargo la cruz” (Weil, 1997, p. 48). Pero ¿cómo llega el ser humano a experimentar la gracia en medio de la gravedad?

En la actualidad los medios masivos retratan como la violencia está presente en las calles desde la represión a los manifestantes, criminales que asaltan y asesinan, entre otras formas manifiestas, simples mortales creyéndose dioses con poder sobrenatural. Pero esto revela la imperfección y limitación de la vida finita, despoja al ser de su humanidad, “el tiempo se transforma en un modo de violencia contra la elevación de la conciencia a la realidad cotidiana” (Weil, 1997, p. 58).

Consecuentemente para que la gravedad cobre sentido, se necesita de sujetos que en egoísmo puro sometan a otros a la humillación, mediante falsas creencias o promesas, sumando la precarización laboral, unos pocos dominan a la mayoría, humillada, herida, que se controlan incluso entre sí. Sumado a que se moralizan los actos y los pensamientos, definiendo a los sujetos como perfectamente buenos o malos, aunque el ser humano a sabiendas es imperfecto y limitado.

Consecuentemente en un contexto de exclusión, competencia y avaricia el sujeto carente de pensamiento, abatido por el cansancio del trabajo, “queda reducido a objeto, mera cosa material” (Weil, 1997, p. 45). “Así se imposibilita pensar en lo que sucede en el mundo y en lo que han hecho de él, sumergido a nada, ya es menos que un animal” (Weil, 1997, p. 48); solo respira, solo obedece, sumergido en la rutina diaria.

Este sujeto se enferma, pero no se centra en la enfermedad física, sino en la del alma. No es del todo consciente, pero sabe que es imposibilitado de ser humano. La autora expresa “nuestra vida es imposibilidad, absurdo. Cada cosa que queremos resulta contradictoria, somos contradicción” (Weil, 1997, p. 79). Sin embargo, “la conciencia de la imposibilidad obliga a desear apoderarse continuamente de lo inaprehensible a través de todo aquello que se desea, se conoce y se quiere” (Weil, 1997, p. 79).

De este modo, la autora plantea “esforzarse hasta el agotamiento degrada” (Weil, 1997, p. 79). El devenir de los días lo confirman, no es más un ser humano, sumergido en la agonía de sobrevivir no siente nada solo obedece, es cosa ya, abatido en la rutina.

Sin embargo ¿cuál es el arma más poderosa qué podría permitirle a esta cosa elevarse? el amor desinteresado, el amor de la amistad desinteresado. No es el único, son muchos sintiéndose nada, nadie, solos, abatidos en la vida cotidiana; ¿quién podrá salvarlos? No ya Dios, es el mismo hombre quien debe salvarse de su propia destrucción.

Agonía terrible pensar en los males de mundo, guerras, familias desplazadas, mujeres acalladas ¿acaso un solo ser humano podría transformar el mundo? Se trataría de un falso Dios si existiera. Es posible, recuperar aquello que hace al ser, en humano como si no existiera Dios, “explicar el sufrimiento es darle consuelo, por lo tanto, no hay que explicarlo, de costumbre nuestra imaginación pone palabras en los ruidos, pero solo unos pocos entregan el corazón al silencio” (Weil, 1997, p. 88). En el silencio cada uno puede encontrarse con lo limitado de la existencia humana, con la nada, con el propio pensamiento, con el bien y el mal.

Por lo tanto, para transformar la gravedad en gracia, se requiere la renuncia al yo egoísta, pero esto, debe hacerlo “imitando a Dios que haciendo el bien no dudo en ocultarse sin recibir nada a cambio” (Weil, 1997, p. 42). Asimismo, hay que pensar ¿cómo educar?, sin olvidar, la importancia de abordar los contrarios para una comprensión profunda. Ya que “el mal es la sombra del bien, todo bien real, dotado de solidez proyecta una parte de mal, únicamente el bien imaginario no la proyecta, entonces vivir de la ilusión es caer en desgracia” (Weil, 1997, p. 83).

Caer en desgracia es creer en falsos dioses o atribuir responsabilidad a otros, porque “el carácter irreductible del sufrimiento, hace que no se pueda sentir horror por el mismo mientras se le padece, tiene por objeto la detención de la voluntad, de la misma manera que el absurdo detiene la inteligencia” (Weil, 1997, p. 88). Por lo tanto, ser humano requiere corazón, reflexión y trabajo articulado de todas las ciencias, se necesita analizar los problemas que se observan en la vida cotidiana para considerar en lo que falla hoy el ser humano,

así tomar conciencia que lo que le pasa al otro no es cosa única, sino producto social, cultural, económico y político.

Por ello, en el encuentro con el otro, se recupera el sentimiento de empatía, se rompe prejuicios, se deconstruye el yo, se deja de juzgar la vida del prójimo como un pseudo Dios venciendo la indiferencia que cobra fuerza en las sociedades con vínculos débiles.

Es cierto que quien no tiene grandes dotes de poder no puede incidir en muchos, por ello el docente de Filosofía es un privilegiado, porque mediante la gestión del pensamiento colectivo en el aula, se aparta de su sentido egoísta, dando la posibilidad al otro de pensar y expresarse sobre los temas que se aborden, sea el amor, la verdad, el poder, etc. Sin embargo, estos espacios siguen siendo un privilegio. De hecho, se ha generado una falsa creencia de que no sirve para nada, en general algo extendido a varias áreas de las Ciencias Sociales; no será ¿qué esta falsa idea es porque son capaces de generar una revolución de conciencia en los sujetos históricamente oprimidos?

El pensamiento tiene poder, genera posibilidad o limita, permite decidir, por eso el tiempo es ahora, porque mañana un sujeto excluido puede convertirse en un falso dios y destruir la vida de la humanidad en la tierra si no ha tenido el espacio “privilegiado” de pensar con otros en comunidad sobre los males que suceden en el mundo, participar en proyectos colectivos, reconociendo el poder de la educación y del pensamiento para enfrentar la gravedad de la vida cotidiana en comunidad con otros.

Conclusión

Ser humano en la gravedad de la vida cotidiana implica tomar conciencia de la finitud de la vida en la Tierra, de poder reconocer al otro con los mismos derechos y capacidades para desarrollarse íntegramente en medio de la paz.

Implica develar cuando los líderes utilizan el poder para afectar la gracia del ser humano, generando enfrentamientos, humillando, condenando a la pobreza a su población, al no ser capaces de renunciar a su yo cargado de egoísmo, avaricia y desgracia. El amor debe renacer de la comunidad, de las ciencias, de los espacios de encuentro colectivo, para evitar que producto del sufrimiento, humillación y alimento a la violencia esos seres hoy sometidos más tarde o temprano se levanten con odio, por no permitirles en el presente, alcanzar

la gracia por medio de actos simples, como compartir desde el amor, el cuidado y el respeto con otros seres.

Cosa contradictoria es que el ser humano sea el consecuente de su propia destrucción y la esperanza de su realización, allí mismo se observa la imperfección de ser humano. Pero ¿cómo centrarse en la realización y no en lo primero? hay que considerar ambos aspectos para no caer en una desgracia mayor. La formación, la reflexión, el debate es necesario para comenzar, dejando de lado egoísmos, dado desde la misma gravedad que aprisiona a muchos en su vida cotidiana, bajo falsas creencias, en nombre de pseudos dioses o de un futuro prometedor.

Agregaría para finalizar, que la educación sigue siendo el arma más importante para enfrentar la destrucción, el odio e incluso el sufrimiento. Así la gracia hoy, puede darse desde la construcción de un pensamiento surgido desde lo colectivo, que permita fortalecer los vínculos, las conquistas históricas ya que vivir bienes el derecho de todos los seres humanos que habitan en esta gravedad cotidiana.

Referencia

WEIL S. (1997) *La Gravedad y la Gracia*. En Ortega Carlos (Ed.). Trotta.

Hegel: la potencia de devenir

Hegel: the power of becoming

Velazquez, Norberto Miguel¹

Universidad Autónoma de Entre Ríos

norbertopsivelazquez@gmail.com

Paraná, Argentina

Resumen

El hecho de que Hegel tome al Ser como punto de partida para el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* no tiene que ver con que el mismo sea un principio absoluto. Todo lo contrario. El Ser como puro Ser es uno de los conceptos más abstractos y vacíos, y que por tal motivo debe ser dilucidado a la luz de su desarrollo. En esta línea, cabe mencionar que, en toda la *Lógica*, los conceptos abstractos solo pueden ser entendidos en su desarrollo, para luego ascender a conceptos mucho más concretos. Todo el esfuerzo de Hegel está en demostrar cómo lo abstracto solo puede ser comprendido por medio de lo concreto, y por ello la obstinación constante en demostrar que la verdad solo puede ser concebida al final del proceso dialectico, por tal motivo el Ser no es una categoría que esta al comienzo y que debe ser des-cubierta, sino que debe ser desarrollada.

Abstract

The fact that Hegel takes Being as the starting point for the development of the Science of Logic has nothing to do with it being an absolute principle. Quite the contrary. Being as pure Being is one of the most abstract and empty concepts, and for that very reason it must be elucidated in light of its development. Along these lines, it is worth mentioning that throughout the Logic, abstract concepts can only be understood in their development, in order then to ascend to much

¹ Especialista en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Docente adjunto de la cátedra Epistemología, correspondiente a todas las carreras de la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Co-autor de los libros *El nihilismo y la crisis del pensamiento moderno* y *Consideraciones y contornos. Variaciones en torno a la filosofía actual*.

more concrete concepts. Hegel's entire effort lies in demonstrating how the abstract can only be comprehended through the concrete, and hence the constant insistence on showing that truth can only be conceived at the end of the dialectical process. For this reason, Being is not a category that is there at the beginning and must be un-covered, but rather one that must be developed.

Palabras clave

Ser. Potencia. Devenir. Método. Ser-para-sí.

Introducción

La filosofía de Hegel es una filosofía que avanza, que progresa, que construye categorías cada vez más complejas y que allí, en esa totalidad, se puede entender el comienzo. Solo al final del proceso podemos entender el principio, en la medida en que los momentos incompletos del proceso dialectico se resuelven en el proceso mismo. Esto no quiere decir que la filosofía de Hegel intente extraer una idea concreta de otra más abstracta, sino que "La idea abstracta presupone un concreto del cual ella ha sido sacada. Fuera de ese concreto, o del espíritu que la piensa, ella no es nada, ni podría producir nada" (Noël, 1995, p. 26), por ello los términos en la filosofía de Hegel no pueden ser pensados de forma aislada.

El método

Aprehender lo absoluto solo es posible cuando la reflexión logra referirse escépticamente a sí misma, es decir cuando la negatividad implícita en el proceso sea superada. Entra en juego el punto de vista crítico, hacia las formas populares de hacer filosofía. Si el pensamiento se mantiene en el terreno del entendimiento, su trabajo quedara reducido a una simple reflexión, con tintes contemplativos: este es el objeto, y lo puedo conocer a través del entendimiento. Sin embargo, el método especulativo implica que ese dualismo sea eliminado. La posición primera, la de un sujeto estático y arraigado en el mundo, dispuesto a su reflexión, es superado, ya que la verdad solo puede ser alcanzada mediante la eliminación de ese punto de vista. La verdad solo puede ser conocida mediante la especulación, que conlleva la referencia de ese punto de vista inicial y estático, a entender su parte en el todo, o su referencia a lo absoluto. Este

desarrollo permite concebir una filosofía del movimiento que conduce tanto al pensamiento como a la cosa del pensar, por un camino de continuas transformaciones. En la introducción a la *Ciencia de la Lógica* Hegel (2013) plantea que:

La única manera de lograr el progreso científico, y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino solo esencialmente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología, porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir la negación, es una negación determinada, tienen un contenido. Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente... (p. 71)

Este es el trabajo de lo negativo, el cual permite alcanzar una nueva perspectiva que tiene la característica de ser más abarcativa, en tanto la unilateralidad de aquellas posiciones iniciales queda mediada por sus contrapuestos. Este es el camino de una acción negativa, de una eliminación sobre el punto de partida y que permite relacionar dos términos que parecieran a primera vista estar separados. Por eso la *Ciencia de la lógica* comienza por el “Ser” y la “Nada”, dos términos que parecen aislados pero que en realidad dependen uno del otro. El Ser con el que comienza la lógica, no es más que el puro ser, una pura immediatez indeterminada o abstracción vacía y por tanto es la nada. Tanto el Ser como la Nada, carecen de determinación porque como categorías aisladas no tienen consistencia. Un término solo puede ser pensado en relación a otro y ahí es donde Hegel introduce el “devenir”. Esto quiere decir que si hablamos del Ser y de la Nada estamos solo balbuceando un discurso que no estará acabado hasta llegar al devenir. Este proceso, que es un recorrido por los momentos anteriores, las recoge y las configura en un nuevo momento o punto de vista. El devenir es la unidad del Ser y la Nada; “pero no una unidad de

fusión, sino una unidad en la cual los dos son diferentes, aunque inseparados e inseparables” (Gaete, 1995, p. 41) Cada uno de los términos está determinado por su relación con el otro.

Este movimiento dialectico que tanto le interesa a Hegel se desprende de la necesidad de resolver los problemas que sus antecesores dejaron en suspenso. Si tomamos la filosofía kantiana esta plantea que la dialéctica trascendental es en cierta medida confusa cuando el uso de los conceptos no es el adecuado. Cuando esto sucede, la fluctuación se adueña de la escena y predominan las contradicciones, las antinomias, etc. Sin embargo, para Hegel esto sucede por algo, y ese algo algún significado debe tener para la razón. Siempre hay algo que escapa a la conexión entre sensibilidad y el entendimiento, y por ello precisamos conceptos como “Dios” y “naturaleza” por mencionar algunos, que permiten pensar la totalidad como tal y que están más allá del puro dato empírico. Para Hegel es muy interesante esta arista de la filosofía kantiana porque indica el camino que quiere seguir. Estas ideas de la razón “son precisamente las formas de lo absoluto” (Cuartango, 2005, p. 45) Estas formas, son para Hegel aquello inquieto ante lo cual la filosofía debe reflexionar. En esta línea el método de la filosofía especulativa se caracteriza por atravesar todo límite. Eso que amenazaba a las filosofías previas, esa negatividad inmanente, se convierte en Hegel en el motor de su filosofía especulativa. Para Hegel, la filosofía de Kant se detiene en el límite y no se orienta a pensar la totalidad o lo absoluto. Ese límite, esa inquietud que persiste vorazmente debe ser convertida en la semilla de lo absoluto, en aquello que permita el despliegue del mismo.

El Ser, ese carozo filosófico

Uno de los rasgos que sorprende a primera vista en la lógica del Ser es la minuciosidad con la que Hegel recorre cada movimiento constitutivo. Este primer capítulo de la *Ciencia de la lógica* está dividido en tres momentos: cualidad, cantidad y medida; estos momentos podrían dar la impresión de un orden estático, pero cuando se examina cada una de ellas, rápidamente nos percatamos de que son momentos del Ser.

El primer capítulo que versa sobre la “cualidad”, se divide en Ser, Ser determinado o existencia (Dasein) y Ser-para-sí; la idea preponderante de esta primera etapa es la de movimiento. Esto es importante en tanto si tomamos como

referencia el Ser puro de Parménides, por ejemplo, o la nada pura de las filosofías orientales, podemos dar cuenta de que son solo abstracciones que en su forma aislada no dicen nada. Vemos rápidamente que Hegel se avoca a reflexionar sobre el inicio mismo que toda investigación filosófica debe de advertir. Cuando logramos sumergirnos en las primeras páginas de la Doctrina del Ser, rápidamente suponemos que el inicio es el Ser, luego la Nada y luego el Devenir, Pero lo que Hegel sugiere es que el inicio en tanto tal es el movimiento en el que la pareja Ser y Nada “se vuelcan e intercambian función y sentido ya de siempre (Duque, 1998, p. 608.) El inicio como tal, está ligado al movimiento, o sea el Devenir. En este, el Ser y la Nada están contenidos², por ello y en esa unidad que es el devenir, es lo que constituye el inicio.

Con el Devenir queda establecida la relación dialéctica entre el Ser y la Nada. Entran en juego diferentes momentos que Hegel señala meticulosamente como son el nacer y el perecer, llegar a ser y dejar de ser. Lo importante aquí es el tránsito, lo que da lugar a un ser determinado. Esta primera determinación del Ser, lo fija por decir así, como lo que está *ahí* (Da). Dasein es una primera posición que denota cierta distinción en el constante devenir. El punto b) titulado cualidad comienza de la siguiente manera: “A raíz de la inmediación en la cual es ser y la nada son uno solo en el ser determinado, no se sobrepasan uno a otro; tan extensamente como el ser determinado es existente, tan extensamente es un no-ser, vale decir determinado” (Hegel, 2013, p. 141). Aquí podemos apreciar con claridad como Dasein es la unidad del ser y la nada en ese devenir constante, lo que implica en este punto que ser y nada son en cierta medida la misma cosa, es decir dos contrarios que constituyen las caras de la misma moneda. El ser no puede existir sin la nada y viceversa. Por ello el devenir es el movimiento de un lado al otro, el tránsito del ser a la nada y de la nada al ser.

Esta relación entre el ser y el no-ser, relación que es determinante, es la cualidad. La cualidad es justamente esa parte del ser que esta íntimamente relacionada con esa exterioridad que le es inherente. Esto quiere decir que el

² “Si se toman según esta diferencia suya, cada uno se halla en la misma unidad con su otro. El devenir contiene pues el ser y la nada como dos unidades tales que cada una de ellas es ella misma unidad de ser y nada; la una es el ser como inmediato y como relación con la nada; la otra es la nada como inmediata y como relación con el ser; las determinaciones se presentan con valor desigual en estas unidades” (Hegel, 2013, p. 134)

Dasein porta esa negación que lo constituye como tal. Esa falta es su límite², y con este límite debe soportar la existencia. Por ello el Dasein es lo que está siendo, es un movimiento, un proyecto que se está haciendo gracias a la carga de la contradicción. Esto quiere decir que en su “estar siendo” esta la superación de esa negación. “La diferencia no puede ser dejada de lado, pues existe”. Dice Hegel: “Lo efectivo, que está también presente, es el ser determinado en general, la diferencia que se halla en él y la eliminación de esa diferencia” (Hegel, 2013, p. 147) Lentamente nos aproximamos a una primera definición del Dasein y que tiene que ver con la superación de esa diferencia, o “primera negación de la negación” (Ídem). El *algo* es la más simple determinación, lo más general del Dasein, y que Hegel enuncia como el inicio del sujeto. Esta determinación propia tiene una relación con otras posibles, y en esta relación esta lo que Hegel llama ser-para-otro, en la medida en que *algo* se expone a los demás seres. Este movimiento hay un desdoblamiento del ser, en la medida en que existe algo en tanto existe otro, por ello es necesario distinguir lo que es en sí y lo que es para otro, su ser-en-sí y su ser-para-otro. El rasgo fundamental aquí es la transición entre uno y otro y que Hegel nombra como *límite*. Algo existe no dentro de sí o fuera de sí, sino en ese límite que hace de un algo, algo determinado y que tiene su fundamento en ese límite.

Del límite al más allá

Este desdoblamiento del Ser en un ser-en-sí y un ser-para-otro, aparecen a primera vista como dos contrarios opuestos que constituyen un todo, sin poseer uno sin el otro, realidad o sentido. El *algo* es la primera determinación lógica del Ser en tanto Devenir. Y en este Devenir esta la referencialidad a sí mismo en tanto es a su vez otro. En esta referencialidad está la superación, o mejor dicho el traspaso de ambos, ser-en-sí, y ser-para-otro, como lo era en el caso del Ser y la Nada. Ser-en-sí y ser-para-otro componen una unidad lógica que anteriormente no había sido señalada en la historia de la filosofía. “El despliegue de la determinidad del existir comienza con el desdoblamiento interno de su ser

² Es interesante aquí hacer un cotejo con el sujeto del psicoanálisis, en tanto atravesado por una falta que le es constitutiva. Žižek se ha encargado de realizar una lectura psicoanalítica de Hegel o un retorno a Hegel desde el psicoanálisis. Žižek es uno de los filósofos más interesantes en este aspecto, porque ha sugerido al denominado campo psi que la lectura de Hegel es imprescindible.

que es “en-el” a la vez “en-sí y “para-otro”...” (Fernández, 2003, p. 141). Este despliegue que se viene generando desde un comienzo, dará lugar a una de las categorías más complejas e interesantes y que como tal tiene consecuencias contundentes en la filosofía contemporánea. El ser-para-sí, categoría que resuelve uno de los grandes problemas de la filosofía: la tensión entre lo finito y lo infinito.

El algo es limite en tanto está ligado a otro, y del cual se aparta para ser sí mismo. Algo se conserva a sí mismo por esta referencia a otro que él no es, por ello su constitución depende de ese otro. Ahí está su *límite*, o bien su finitud.

Dice Hegel (2013) que:

“Las cosas finitas existen (son) pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí. Allende de su ser. Existen (son), pero la verdad de este existir (ser) es su fin. Lo finito no solo cambia, tal como algo en general, sino que perece... la hora de su nacimiento es la hora de su muerte” (p. 163)

Esta oscilación del algo nos conduce a reconocer allí su finitud. La relación de algo con otro es por esencia negativa, ya que el otro para algo es un límite, y allí radica el comienzo y el fin de lo limitado en tanto es el elemento interno constitutivo. El *algo* existe en tanto determinado y limitado, y por tal motivo no es sino en su límite. La última oración de la cita demarca justamente que lo finito es esencialmente perecedero, en tanto es un ciclo sin fin, de puro desarrollo, muerte y resurrección. “El ser finito es radicalmente contradictorio y destructor de sí mismo” (Garaudy, 1965, p. 300). Por tal motivo cabe hacerse la pregunta de ¿cómo superar esta instancia, o bien, cual es el camino por el que nos conduce Hegel? “Lo finito se ha determinado de este modo como relación de su destinación hacia su término; en tal relación aquella (la destinación) es deber ser, este (el término) es limite. Ambos son ellos mismos finitos, tanto el deber ser como el límite” (Hegel, 2013, p. 167). Hay aquí una referencia a Kant que es necesario zanjar. Para Hegel el “deber ser” kantiano³ es prácticamente irreal

³ “El deber ser ha representado recientemente un gran papel en la filosofía, especialmente en relación con la moralidad, y metafísicamente, en general, también como el concepto último y absoluto de la identidad del ser-en-sí o de la relación hacia *sí mismo* y de la *determinación* o del término” (Hegel, 2013, p. 168)

porque es simplemente un límite porque fracasa en su acción. El deber ser tiene que ver con la superación de lo finito, como si ese “deber” convocara a ir más allá. El deber ser y el límite se relacionan entre sí, en tanto lo infinito está afectado de una contradicción interna que lo lleva morir y devenir. En esta superación lo finito se vuelve infinito. Esta relación entre lo finito y lo infinito es determinante en la filosofía como tal, porque supera uno de los grandes dilemas y obstáculos de la misma, que bien podría resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo se relacionan lo finito e infinito?

Lo finito como tal es algo que en esencia está incompleto, no es algo acabado, sino que es un *deber ser*. “En el deber ser empieza la superación respecto a la finitud, esto es la infinitud. El deber ser es lo que, en un desarrollo ulterior, se presenta según aquella imposibilidad como el proceso al infinito” (Hegel, 2013, p. 169). El deber ser para Hegel es una superación del límite, pero es una superación imperfecta porque vuelve a caer en lo finito. Podríamos decir que es una “tendencia hacia” pero que se queda estancada, en tanto es una superación imperfecta. El deber ser supera el límite para encontrarse nuevamente con que más allá está el límite mismo. Si nos quedamos solo con el deber ser, nunca alcanzaremos el infinito. En esta superación el finito se niega así mismo, solo para afirmarse en ese más allá, lo que antes era. El finito afirma y niega en forma constante su finitud, por ello es un falso infinito, porque esa finitud es negada para luego ser reafirmada.

El infinito verdadero será el momento donde esa contradicción encuentre su resolución. Donde la repetición incesante de elementos finitos caduque y se alcance lo infinito como tal. La superación implica integración, lo cual implica la conservación de aquello que fuera suprimido. Así, no obtenemos una repetición monótona de la negación de lo finito, sino “un movimiento ascendente hacia una totalidad siempre más concreta y más rica” (Garaudy, 1965, p. 302). El verdadero infinito es la unión de lo finito e infinito. El verdadero infinito es un devenir concreto donde los términos finito e infinito se desvanecen, —al igual que el ser y la nada, algo y otro—, que unifica aquello que las filosofías precedentes habían mantenido por separado.

El ser-para-si

Llegamos a una de las categorías más interesantes en la filosofía de Hegel que nos permitirá reflexionar sobre ese movimiento inherente a la verdad misma. Podemos afirmar sin reparos que la verdad en Hegel es el movimiento. “Lo que es de verdad es el movimiento mismo, la vida (si así queremos expresarnos) que retorna a si a cada instante, recogiendo en su caída en el otro...” (Duque, 1998, p. 619). Ese circuito es el ser-para-sí, momento que culmina en el pleno desarrollo de la cualidad. Al ser superados los momentos previos del Ser y el existir, el ser-para-sí, implica una elevación que alcanza por decir así una trascendencia mucho más sofisticada. ¿Por qué? Porque el ser-para-si es el ser infinito que retorna sobre sí mismo, que se rechaza por decir así la relación con otro, se abstrae y vuelve sobre si asumiéndolo. Podríamos decir que con el ser-para-si es la existencia anudada al ser, en tanto estos son “concebidos como momentos constitutivos del ser-para-si” (Fernández, 2003, p. 167), como así también el dilema entre finito e infinito queda superado. Tal vez el rasgo más interesante del ser-para-sí, está en que éste porta la contradicción, lo cual lo lleva a ser su propia determinación. Este movimiento implica que el ser del comienzo es indeterminado, y por ende es autodeterminado, lo que quiere decir que su determinación se produce en ese movimiento continuo de superaciones. La existencia se juega en ese punto en tanto es superación de esa finitud que se niega y que permite la autodeterminación. En el ser-para-sí, todas las determinaciones del ser han sido desarrolladas y superadas, por el ser-para-si es un resultado desde el cual se puede inferir el ser, la nada, algo, otro. “Ser-para-si nombra al ser referido hacia si en tanto este ha traspasado el límite del ser-para-otro” (Fernández, 2003, p. 170), lo que implica que el ser-para-otro es solo un momento constitutivo. En el ser-para-si queda negado el ser referido o la relación de este con el ser-para-otro, por ello el ser-para-si es puro *ser sí mismo*.

Con el ser-para-si se supera lo finito de la existencia, en tanto se autodetermina. En el parágrafo 79 de La enciclopedia de las ciencias filosóficas leemos que: “Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: α) el abstracto o propio del entendimiento; β) el dialectico o racional negativo; γ) el especulativo o racional-positivo” (Hegel, 2005, p. 78) y es este último el momento más importante, porque implica la afirmación. En Hegel nada es azaroso, la palabra

positivo esta puesta ahí justamente para demarcar un nuevo camino de hacer filosofía, que no tiene que ver con una búsqueda hacia atrás, hacia el pasado, hacia el mundo de las ideas, sino que el sentido está puesto en “ir hacia adelante” (Hegel, 2005, p. 190). Si bien el tercer momento tiene que ver más que nada con la doctrina del concepto, es interesante cotejar como Hegel resalta el lugar de la afirmación. Bien podríamos decir que la filosofía de Hegel es una filosofía de la afirmación, que carece de la nostalgia del pasado mejor. Con Hegel podemos comprender que no hay origen ni fin, sino la actualidad constante de lo infinito que transforma lo finito. Ahí está el poder de lo negativo, la persistencia de ese movimiento en el cual el Ser se relaciona consigo mismo a través de esa diferencia.

Referencias

- Cuartango, R. (2005), *Hegel: filosofía y modernidad*, editorial Montesinos
- Duque, F. (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, editorial Akal
- Fernández, J. (2003), *La cualidad en la lógica de Hegel*, editorial Del signo
- Gaete, A. (1995), *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, editorial Edicial
- Garaudy, R. (1965), *Dios ha muerto*, editorial Platina
- Hegel, G. W. F. (2016), *Fenomenología del espíritu*, editorial Gredos
- Hegel, G. W. F. (2013), *Ciencia de la Lógica*, editorial Las Cuarenta
- Hegel, G. W. F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, editorial Alianza
- Noel, G. (1995), *La lógica de Hegel*, editorial Eun

Filosofía y espacio público: del ágora clásica a las plataformas digitales

Philosophy and public space: from the classical agora to digital platforms

Román, Maximiliano E.¹

Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades

Resistencia (Chaco), Argentina

maximiliano.roman@comunidad.unne.edu.ar

Viera, Verónica A.²

Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades

Resistencia (Chaco), Argentina

veroviera@gmail.com

Resumen

La reflexión filosófica ha tenido históricamente un lugar privilegiado en el ámbito académico, configurando marcos conceptuales y metodológicos que han influido en la ciencia, la política y la cultura. Sin embargo, su proyección en la esfera pública sigue siendo un desafío ineludible para quienes buscan que el pensamiento filosófico dialogue con las problemáticas contemporáneas. En este sentido, resulta particularmente pertinente recuperar el planteo de Almeida Minjares (2016), quien distingue cuidadosamente entre difusión, divulgación y comunicación pública de la filosofía. Para la autora, mientras que la difusión se

¹ Profesor en Filosofía por la UNNE y Diplomado en Filosofía de la Liberación (UNJu, 2018), se desempeña como Profesor Adjunto por concurso en distintas cátedras de la Facultad de Humanidades y de la Facultad de Ciencias Exactas, Naturales y Agrimensura de la UNNE desde 2014, con dedicación semiexclusiva en Introducción a la Problemática Filosófica desde 2016. Ha sido becario de investigación de la UNNE y del CONICET (2008–2016) y desarrolla estudios en torno a movimientos sociales, criminalización de la protesta y conflictividad social mediante herramientas de programación y big data. Su trayectoria incluye publicaciones en libros, revistas y congresos nacionales e internacionales, así como la participación en proyectos de extensión, actividades de gestión y evaluación académica. Actualmente integra el Observatorio de Conflictos Sociales del Nordeste Argentino (CES-UNNE), consolidando una labor que articula docencia, investigación, extensión y gestión en el ámbito universitario.

² Profesora Universitaria por la Facultad de Humanidades de la UNNE, Profesora Superior en Artes Visuales por el ISPEABA *Alfredo Pértile*, Diplomada en Fotografía Social (UBA), estudiante de las carreras: Licenciatura en Filosofía (Facultad de Humanidades) y Licenciatura en Artes (FADyCC) UNNE, con formación en Coaching Educativo y Neuropsicoeducación.

limita a la transmisión de información en circuitos especializados y la divulgación se orienta a hacer accesibles conceptos y teorías a un público no experto, la comunicación pública de la filosofía implica un proceso más amplio de diálogo, participación e intercambio de saberes. No se trata únicamente de traducir el lenguaje académico, sino de generar espacios en los que la filosofía pueda ser interpelada, discutida y resignificada colectivamente.

Desde esta perspectiva, el aporte de García Norro (2012) resulta complementario, ya que enfatiza la dimensión crítica de la filosofía como herramienta para la construcción de ciudadanía y el fortalecimiento del pensamiento democrático. Según García Norro, el ejercicio filosófico no puede quedar confinado a las aulas universitarias; su potencial transformador radica precisamente en su capacidad de problematizar las evidencias, cuestionar las narrativas dominantes y abrir horizontes de sentido en la vida cotidiana. En este marco, la comunicación pública de la filosofía se convierte en una práctica de mediación cultural, donde el filósofo deja de ser un mero transmisor de contenidos para convertirse en facilitador de procesos de deliberación y reflexión colectiva.

El campo de estudios sobre Comunicación Pública de la Ciencia ofrece un marco metodológico valioso para pensar esta tarea. Tal como se ha planteado en este ámbito, la comunicación pública no es unidireccional, sino que supone reconocer a los interlocutores como actores activos, portadores de saberes y experiencias que enriquecen el intercambio. Adaptar este enfoque a la filosofía implica diseñar estrategias que promuevan la participación, la co-creación de preguntas y la apropiación social de las herramientas conceptuales. De este modo, la filosofía puede dejar de ser percibida como un saber abstracto o elitista y convertirse en un recurso público para abordar los dilemas éticos, políticos y tecnológicos de nuestro tiempo.

Abstract

The philosophical reflection has had historically a privileged position in the academic realm, setting up conceptual and methodological frameworks that have influenced in science, politics and culture. Though, its projection in the public sphere still is an inescapable challenge for those who seek the philosophical thought dialogues with contemporary issues. In this regard, is particularly

pertinent to recover Almeida Minjares's proposal (2016), who carefully distinguishes between diffusion, divulgation and public communication of philosophy. For the authoress, while the diffusion is limited to the information transmission on specialized circuits and the divulgation is aimed at making accessible concepts and theories to a non-expert audience, the public communication of philosophy implies a broader process of dialogue, participation and exchange of knowledge. It's not only about to translate the academic language, but to generate spaces in which philosophy can be questioned, discussed and resignified, in a collective way.

From this perspective, García Norro's contribution (2012) is complementary, since it emphasizes the critical dimension of philosophy as a tool for citizenship building and strengthening democratic thought. According to García Norro, philosophical practice cannot be confined to university classrooms; its transformative potential lies precisely in its ability to problematize the evidence, questioning the dominant narratives and to expand horizons of meaning in everyday life. In this regard, public communication of philosophy becomes a practice of cultural mediation, where the philosopher ceases to be a mere transmitter of content to become a facilitator of collective deliberation and reflection processes.

The field of studies on Public Communication of Science offers a valuable methodological framework to think about this task. As has been addressed in this field, public communication is not unidirectional, but it implies recognizing interlocutors as active participants, knowledge and experiences bearers that enrich the exchange. Adapt this approach to philosophy implies to design strategies that promote participation, co-creation of questions and social appropriation of conceptual tools. Thus, philosophy can cease to be perceived as abstract or elitist knowledge and become a public resource for addressing ethical, political and technological dilemma of our age.

Palabras Clave

Comunicación pública de la ciencia. Comunicación pública de la Filosofía. Ciudadanía. Participación. Mediación cultural.

Introducción

Desde sus inicios, la filosofía ha configurado marcos de pensamiento y acción en todos los aspectos de la vida humana: la ciencia, la política, la economía, la sociedad y la cultura, sólo por mencionar algunos. Su capacidad para proyectarse e intervenir en el espacio público fue una preocupación permanente a lo largo de sus más de 2500 años de historia, y continúa siendo un desafío urgente.

En la actualidad, emerge el reto de pensar el lugar de la filosofía en la esfera pública ante el surgimiento de nuevas tecnologías y las formas de comunicación inéditas que ellas habilitan. Ante este panorama, nos interrogamos si los aportes del campo de la Comunicación Pública de la Ciencia (CPC) podrían permitirnos proyectar una Comunicación Pública de la Filosofía (CPF), entendida como práctica de mediación cultural que posibilite el ejercicio de una ciudadanía crítica en democracias frágiles y en tensión (Almeida Minjares, 2016).

Asimismo, consideramos necesario sumar los aportes que proponen entender la enseñanza de la Filosofía como un problema filosófico en sí mismo (Cerletti, 2008) y las reflexiones sobre la enseñanza como práctica situada y productora de sentido (Steiman, 2023). Del mismo modo, resulta pertinente recuperar la tradición de filósofos y filósofas que han defendido una Filosofía destinada para todos y todas: quienes sostuvieron la necesidad de democratizar el pensamiento filosófico y convertirlo en herramientas para la crítica de la experiencia social y política de los pueblos (Bardaro, 2006; Gramsci, 1970)

Por su parte, desde la perspectiva de la filosofía de la liberación (Dussel, 1983), el desafío no es menor: filosofar implica asumir el compromiso de pensar desde las realidades concretas de los pueblos oprimidos y excluidos, construyendo sentidos que interroguen las estructuras de poder y habiliten horizontes de transformación. No se trata solo de criticar narrativas dominantes, sino de escuchar las voces históricamente silenciadas (mujeres, trabajadores, pueblos originarios, sectores populares) y reconocer en ellas el lugar desde donde se inaugura la plena otredad filosófica. En ese sentido, se abre la posibilidad de una Filosofía de la Resistencia (Fracchia, 2001) en diálogo con las nuevas generaciones mediante la crítica incisiva de las múltiples aristas de nuestra realidad.

Finalmente, a partir de la valoración crítica de los aportes mencionados, proponemos algunos ejes fundamentales que podrían configurar un modelo de Comunicación Pública de la Filosofía.

Contra la simplificación: pensar críticamente para emancipar colectivamente

La filosofía siempre fue un territorio propicio para las grandes preguntas de la Humanidad: ¿Qué es la justicia?, ¿Qué significa vivir bien?, ¿Cómo se construye la dignidad humana? Al institucionalizarse su práctica, las respuestas y las discusiones derivadas de estas preguntas quedaron muchas veces restringidas a ámbitos académicos. Pero ¿Qué sucede cuando el pensamiento filosófico cruza los muros de la universidad y se encuentra con los dilemas de la vida cotidiana? En un mundo atravesado por crisis sociales, transformaciones tecnológicas y una sobrecarga de información, ¿Es suficiente con difundir teorías? ¿Es posible adaptar la práctica filosófica a las lógicas algorítmicas o a la inmediatez de las redes sociales? Sea cual fuere la respuesta, lo que está en juego es abrir espacios de diálogo donde el pensamiento crítico pueda ser apropiado y resignificado como herramienta de emancipación colectiva. Filosofar en público, entonces, no debería limitarse a simplificar contenidos. En cambio, podría constituirse como un acto de mediación cultural: traduciendo, contextualizando y resignificando el pensamiento filosófico en ámbitos no especializados.

Entre los pocos estudios que problematizan la Comunicación Pública de la Filosofía (CPF), encontramos los aportes de Almeida Minjares (2016), quien propone algunos de sus fundamentos teóricos junto con una serie de elementos para avanzar en su concreción. La autora señala lo paradójico de no contar con una profesionalización en el campo de la divulgación filosófica, siendo la filosofía occidental una práctica esencialmente dialógica desde sus inicios en el ágora clásica, bajo el signo de Sócrates y Platón. En consecuencia, los desarrollos teóricos existentes al respecto provienen del campo de la Comunicación Pública de la Ciencia (CPC). No obstante, incorporar estos aportes al ámbito filosófico, requiere de una reflexión y una valoración previa que atienda a la especificidad de la práctica filosófica.

Ante todo, es importante diferenciar tres formas de comunicación del conocimiento: la *difusión*, orientada a circuitos especializados (profesionales de la misma especialidad o personas familiarizadas con el tema); la *divulgación*, que procura adaptar el conocimiento experto a un lenguaje accesible para un público no especializado; y la *comunicación pública*, que se despliega como un proceso dialógico en el cual los interlocutores no son receptores pasivos, sino sujetos activos en la creación de sentido. Aquí radica la diferencia central: este último modelo se distingue de los anteriores en cuanto supone un diálogo entre actores que construyen un lenguaje común y se transforman en el proceso. Aparece como trasfondo el derecho a la participación y el empoderamiento del público para poder proponer y debatir con la información necesaria para ello.

En consecuencia, una Comunicación Pública *de la Filosofía* no buscaría simplificar el saber filosófico, sino intentar generar experiencias colectivas de pensamiento. Un taller en un centro cultural, un *streaming* en redes sociales, una clase abierta en la escuela o un debate ciudadano sobre dilemas éticos actuales (desde el consentimiento hasta el cuidado de la vida en un planeta amenazado, *eros* y *thanatos*) son prácticas que evidencian cómo la filosofía puede volverse un recurso vivo en el espacio público, involucrando al pensamiento de quienes están presentes con los aportes de la tradición.

Problematicidad y decisiones filosóficas en la didáctica

Superando las perspectivas tecnicistas, la Didáctica puede ser entendida como una mediación entre tres dimensiones inseparables: la crítica a las estructuras existentes, la creatividad para imaginar alternativas y el compromiso transformador con la realidad (Steiman, 2023). Esta mirada, puesta en función con una posible Comunicación Pública de la Filosofía (CPF), adquiere una potencia particular cuando pensamos en el pasaje del ágora clásica a las plataformas digitales. Allí donde antes predominaban la conversación presencial y la deliberación cara a cara, hoy se despliegan debates atravesados por algoritmos, dinámicas de visibilidad selectiva y fragmentación de audiencias.

El paradigma propositivo de Steiman invita a no resignarse ante estas condiciones y a reapropiarse de los espacios digitales como nuevos escenarios de encuentro filosófico. Pero ¿qué tipo de encuentros? Desde esta perspectiva, la CPF no puede limitarse a reproducir discursos académicos en formato virtual,

sino que debe generar formas narrativas innovadoras que interpelen directamente a los públicos. Esto implica explorar una cantidad de recursos en crecimiento, como podcasts, videos breves, infografías interactivas o hilos en redes sociales, y articularlos en propuestas filosóficas capaces de articular el rigor conceptual con lenguajes cercanos y accesibles para diversas audiencias.

En este marco, podemos pensar en prácticas atravesadas por tres características: crítica, creatividad y transformación. Ser crítico significa cuestionar las estructuras de poder que organizan la circulación del conocimiento, visibilizando las exclusiones y desigualdades que los entornos digitales suelen profundizar. Ser creativo supone ensayar nuevas mediaciones que no repitan la lógica de la cátedra universitaria, sino que habiliten conversaciones horizontales, colectivas y situadas. Ser transformador, finalmente, implica orientar estas prácticas hacia la construcción de una ciudadanía crítica, es decir, hacia comunidades que no solo reciban contenidos, sino que desarrollen herramientas para filosofar y actuar sobre su realidad.

De este modo, la CPF podría configurarse como un paradigma con capacidad de tejer redes entre tradición y contemporaneidad: recuperar la vocación pública de la filosofía clásica, pero reinventada en clave digital, ampliando sus fronteras y multiplicando sus voces. En vez de quedar atrapada en la denuncia o en la mera exposición de conceptos, la Filosofía podría amplificarse como un ejercicio colectivo de imaginación y acción, donde las comunidades no sean receptoras pasivas, sino protagonistas de un proceso que combina pensamiento crítico, creatividad cultural y compromiso social.

Por otra parte, si entendemos la práctica filosófica como una construcción subjetiva que se apoya en elementos objetivos y coyunturales, debiendo constituirse en objeto de problematización filosófica (Cerletti, 2008), es imposible pensar en procedimientos pedagógicos por fuera de su contexto, porque filosofar implica una actualización constante de todos los componentes involucrados. Cualquiera sea la propuesta didáctica, su condición de posibilidad será siempre un conjunto de decisiones filosóficas sobre qué es filosofía, qué es filosofar y qué es enseñar filosofía. En consecuencia, la responsabilidad de quienes habitan estos espacios es mayúscula, ya que es a partir de las decisiones que se tomen sobre el sentido de la práctica que se puede simplemente reproducir los contenidos conceptuales como un saber estático o bien abrir la posibilidad de

construir espacios de pensamiento. En nuestro caso, esto último implica además salir al encuentro de los no especialistas, en espacios extra áulicos, lo cual amplía las posibilidades, pero al mismo tiempo aumenta las incertidumbres.

Filosofía para todos y todas

A diferencia de cualquier otro saber especializado, la Filosofía tiene la tarea de dirigirse a todo el mundo, en tanto todo el mundo es potencialmente capaz de filosofar. Si bien la Filosofía posee una jerga especializada, es necesario forjar un lenguaje accesible sin perder pertinencia ni profundidad (Bardaro, 2006). Esto requiere de cierto esfuerzo para dejar la “zona de *confort*” que implica hablar sólo para especialistas e iniciados, yendo al encuentro con el otro, cuyo lenguaje, cultura o intereses pueden ser radicalmente diferentes de los propios. Con este desplazamiento también ponemos a prueba el valor de nuestras propias ideas, la validez de nuestros argumentos, frente a una realidad que es compleja y cambiante. Tal como señala Martha Bardaro (2006):

El lenguaje técnico suele convertirse en una pared de finísimo cristal. Me permite ver la realidad pero no me contacta con ella, al revés, me separa. (...) El intelectual debe poner la ciencia al alcance de todos, sin transformarla en cenáculos para iniciados. (p. 200)

Desde ese mismo punto de partida, Antonio Gramsci plantea que todos los seres humanos son filósofos en tanto participan de una concepción de mundo. Por el sólo hecho de habitar una cultura, cada persona practica una filosofía espontánea basada en el lenguaje que habla y en el sentido común de su época, así como en la religiosidad y las costumbres populares (Gramsci, 1970). Sin embargo, esta forma de filosofar participa de manera disgregada y ocasional de una concepción de mundo impuesta por el ambiente exterior, y en particular por las clases dominantes. Hacer filosofía con conciencia crítica implica romper con este modo de actuar “casi automático” para poder elaborar una concepción del mundo propia, de manera unitaria y coherente. Esto se logra mediante el estudio crítico de la tradición filosófica, la conciencia de la historicidad y pluralidad de las concepciones de mundo entre las cuales se inscribe la nuestra, y la participación en instancias de diálogo con otras personas. En esa interacción se hace posible pensar colectivamente de modo coherente el

presente real y efectivo como forma de democratizar el saber, ampliar los límites del discurso filosófico y convertirnos en sujetos activos de nuestra propia historia.

Finalmente, el filósofo chaqueño Eduardo Fracchia propone una “filosofía de la resistencia”, sin importar si se practica en las calles o en las aulas, como una construcción cotidiana sin recetas previas, con la crítica inquisitiva como única arma. La filosofía, entonces, se identifica con la vida, en cuanto resistencia al sometimiento, a la exclusión y a la muerte: “hacer filosofía aquí y ahora exige hablar en voz alta. Y si es preciso, gritar” (Fracchia, 2001, p. 7).

La filosofía, entre la investigación y la docencia

Las reflexiones de García Norro (2012) plantean que la filosofía no puede permanecer confinada en el claustro universitario: su potencia radica en cuestionar lo evidente, abrir interrogantes que desestabilicen certezas y generar horizontes de sentido que puedan incidir en la vida social.

Al interior de la Universidad, la filosofía parece dividirse entre quienes asumen un rol docente, dedicados principalmente a la enseñanza en distintos niveles educativos, y quienes optan por la trayectoria de investigadores, centrados en la producción de artículos, libros y debates especializados. Esta dicotomía, aunque funcional en términos institucionales, resulta insuficiente para captar toda la riqueza del quehacer filosófico en un siglo donde la tecnología avanza de manera despiadada y veloz. Además, se produce cierta jerarquización de quien investiga, en tanto se concibe como productor de conocimiento, por sobre aquel que enseña, concebido como alguien que sólo “transmite” o “reproduce” conocimiento ya elaborado.

No obstante, se abre la posibilidad de plantear una tercera vía: la figura del filósofo divulgador o comunicador público, que no reemplaza a la docencia ni a la investigación, sino que las complementa con un rol propio. Esta vía se propone como espacio de mediación entre la filosofía académica y la sociedad, asumiendo la tarea de traducir, contextualizar y resignificar conceptos y debates filosóficos en escenarios no especializados. No se trata de banalizar ni de perder rigor, sino de habilitar nuevos canales de interlocución.

Tanto la advertencia de García Norro como la distinción de Almeida Minjares nos permiten pensar que la filosofía, si pretende ser fiel a su vocación pública, debe superar la dicotomía entre docencia e investigación, y apostar por

reconocer y fortalecer la comunicación pública como dimensión constitutiva de su práctica. Esto implicaría, a futuro, diseñar políticas de formación y reconocimiento académico que contemplen la divulgación no como un “extra”, sino como parte esencial del quehacer filosófico.

Experiencias de irrupción en el espacio público

El estudio de Barrios y Rodríguez (2020) sobre femicidios en Argentina durante la pandemia muestra cómo la comunicación, cuando se asume con sensibilidad y rigor ético, no solamente puede ser parte constitutiva de una investigación sino también una herramienta transformadora frente al sensacionalismo mediático. Trasladar esta experiencia al campo filosófico habilita la posibilidad de pensar conceptos como violencia simbólica o consentimiento no como verdades acabadas, sino como categorías críticas que permiten a las comunidades elaborar su propia lectura de la realidad.

Por su parte, Castelfranchi y Fazio (2020) subrayan que la comunicación pública de la ciencia debe ser entendida como práctica política. Los públicos no son carentes de información, sino ciudadanos capaces de deliberar. Para evaluar la calidad de estos procesos, proponen tres dimensiones: pertenencia efectiva, efectividad de derechos y participación real. En clave dusseliana, esto significaría reconocer que la comunicación filosófica debe estar anclada en los problemas locales y en las luchas de quienes históricamente quedaron fuera del canon, no como receptores sino como protagonistas de la construcción de saberes.

Cabe señalar que la ocupación del espacio público no significa lo mismo para todos. Sectores históricamente movilizadores (docentes, estudiantes, mujeres en lucha, trabajadores en general) han hecho de la calle un espacio de acción. Otros, en cambio, habituados a privilegios, han transitado lo público sin conflicto, y hoy, al temer su pérdida, se repliegan a lo privado con actitudes defensivas o violentas, las redes sociales inundadas de *trolls*, amenazas y discursos de odio. Señala Dussel al respecto: “Los medios de comunicación se han transformado en un instrumento impresionante de poder, más importante

aún que los partidos políticos, porque no expresa la opinión pública, si no crea la opinión pública que es muy distinto”³

Hacia un modelo de comunicación pública de la filosofía

De la articulación de estos aportes surge un modelo de Comunicación Pública de la Filosofía con tres ejes fundamentales:

- *Principios*: diálogo situado en problemas concretos, co-producción de preguntas, ética del cuidado y reconocimiento de la dimensión política del conocimiento.
- *Prácticas*: talleres deliberativos en escuelas y barrios, clubes de filosofía, *streaming* participativos o foros ciudadanos sobre dilemas contemporáneos.
- *Criterios de evaluación*: diversidad y continuidad de la participación, apropiación comunitaria de conceptos filosóficos y capacidad de incidir en decisiones colectivas.

En definitiva, lo que está en juego es si la filosofía se animará a inventar su propia voz pública. Una voz que no se limite a repetir lo académico con otro tono, sino que se nutra de las múltiples experiencias que surgen en los diversos espacios-territorios. Allí, en ese cruce entre lo teórico y lo práctico, puede nacer una divulgación filosófica que no sea un adorno o una “bajada”, sino una herramienta para pensar críticamente el presente y transformar la realidad.

El comunicador o divulgador de la filosofía debe tener conocimiento del tema (implicaciones, problemas y aporías). Debe conocer al público y su contexto y valerse de un medio de comunicación apto para su público. El divulgador debe adoptar el lenguaje adecuado al público y debe partir de conceptos y problemas comunes, y presentar a la filosofía interesante y significativa para el público. (Almeida, 2016, p. 24).

La filosofía siempre fue un ejercicio de conversación. Hoy, desde una mirada liberadora, invitamos a que esa conversación se despliegue en lo público:

³ UNITV. (2023, 06 de noviembre). #TEXTUALES -Los medios y el poder- [video] Youtube. <https://www.youtube.com/shorts/mW43TyayleM>

en las aulas, en las plazas, en los medios y en las redes. No se trata de ofrecer respuestas definitivas, sino de abrir preguntas colectivas capaces de disputar sentidos y transformar la vida común.

Porque, como señala Dussel, la filosofía latinoamericana no puede limitarse a repetir cánones heredados: debe pensar desde la exterioridad y desde el rostro del otro, reconocer las opresiones históricas y construir con quienes han sido negados una nueva comunidad de sentido. Hacer filosofía, entonces, no es un lujo académico, sino un acto político y ético: una praxis liberadora que nos convoca a mirar el mundo con otros ojos y a hacerlo, sobre todo, en comunidad.

Referencias

- Almeida Minjares, L. (2016). Bases para un modelo de comunicación pública de la filosofía. *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)*, 48 (140), 11-27.
- Bardaro, M. (2006). *¿Qué es la Antropología Filosófica? Introducción a una filosofía de lo cotidiano*. Librería De La Paz.
- Bardaro, M. (2023). *¿Nos atrevemos a filosofar?* Contexto.
- Barrios, A., & Rodríguez, M. (2020). *Femicidios en Argentina durante la pandemia: la comunicación en clave de articulación de la extensión y la investigación*. +E: Revista de Extensión Universitaria, 12(17), 1-12.
- Castelfranchi, Y., & Fazio, M. (2020). Comunicación de la ciencia en América Latina: construir derechos, catalizar ciudadanía. En J. Vaccarezza, Y. Castelfranchi & M. Massarani (Comps.), *Comunicación pública de la ciencia en América Latina*.
- Cerletti, A. (2008). *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*. Libros del Zorzal.
- Dussel, E. (1983) Praxis y Filosofía. En *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Nueva América.
- Fracchia, E. (2001). *Apuntes para una Filosofía de la Resistencia*. Fundación Mempo Giardinelli.
- García Norro, J. (2012). *Convirtiéndose en filósofo. Estudiar Filosofía en el siglo XXI*. Síntesis.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península.

Steiman, J. (2023). *Enseñar didáctica. Recorridos para un paradigma propositivo*. Miño y Dávila.

UNITV. (2023, 06 de noviembre). #TEXTUALES -Los medios y el poder- [video]

Youtube. <https://www.youtube.com/shorts/mW43TyayleM>

ISSN 3072-7170



Esta revista posee reconocimiento nacional e internacional y se encuentra registrada en BINPAR (Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas), servicio desarrollado por CAICYT (Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica) del CONICET.



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

Rectora

Rosa Irene Ceccardi

**Coordinadora de Carrera del
Profesorado de Educación
Secundaria en Filosofía**

Mirta María Luisa Giménez

Corrientes, Argentina

CP: 3400



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