

Valentina del Valle Ruiz Bailón - Agustín Ezequiel Díaz Roco
Compiladores

ACTAS IV JORNADAS DE DIVULGACIÓN DE PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA





IV Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía / Gabriel Paravano

...

[et al.] ; Compilación de Valentina del Valle Ruiz Bailón ; Agustín Díaz Roco. - 1a ed. - San Juan: Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2026.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-605-981-1

1. Proyectos de Investigación. I. Paravano, Gabriel II. Ruiz Bailón, Valentina del Valle, comp. III. Díaz Roco, Agustín, comp.
CDD 107

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Rector: Mag. Ing. Tadeo BERENGUER

Vicerrectora: Esp. Prof. Andrea LECETA

FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES

Decana: Mag. Myriam ARRABAL

Vicedecano: Prof. Marcelo VASQUEZ

Secretario de Extensión Universitaria: Prof. Juan Carlos CABALLERO

EDITORIAL

effha

Jefa Departamento de Publicaciones: DG. Ana VIDELA

Editora: Aurora IMHOF

*Publicación autorizada por el Consejo Editorial de la Facultad de
Filosofía, Humanidades y Artes*

Edición: Primera

ISBN: 978-950-605-981-1

Año: 2026

ISBN 978-950-605-981-1



9

789506059811

Director del Instituto de Filosofía «Prof. Eduardo Peñafort»

Dr. Julio Páez

Secretaria

Claudia Espinosa

Comité Organizador

Miriam Lucero

Melisa Jordá

Federico Cabrera

Santiago Pereyra Nouveliere

Agustín Díaz Roco

Valentina Ruiz Bailón

Facundo Massa López

Leticia Valverde

Carlos Emiliano Allende Enrique

Roberto Carlos Neyra Araya

Bruno Antonio Almazán Azcurra

Luciana Valentina Muñoz

José Agustín Ramos Vila

Pilar Rüger Alonso

Gonzalo Tomás Andrade Montivero

Sofía Daniela González Esteban

Eleonora González Puga

Guadalupe Yazmin Antuña Sagatti

Índice

Introducción

Ruiz Bailón, Valentina del Valle y Díaz Roco, Agustín Ezequiel	1
--	---

Proyectos y ponencias

Análisis de un proyecto CICITCA de la UNSJ: «Estudio sobre el rol de la metáfora en las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI»

Paravano, Gabriel	2
-------------------------	---

Las prácticas meditativas y espirituales para el logro de una vida plena en la literatura filosófico-sapiencial grecorromana y en el budismo primitivo

Poblete, Marcelo	16
------------------------	----

¿Crisis epistémica, o neo-funcionalismo contemporáneo? Sospecha sobre el paradigma de la posmodernidad

Moreno, Mariano Ezequiel	29
--------------------------------	----

Paradigma de la complejidad aplicado al monitoreo de proyectos sobre virtualidad educativa

Laplagne Sarmiento, María Cristina	44
--	----

Aportes para rastrear la filosofía de la historia de Walter Benjamin: las ‘Ästhetikbilder’ en sus «Tesis de la Historia» (VI y VII)

Pereyra Nouveliere, Santiago Agustin	53
--	----

La influencia de las tradiciones milenarias y el desarrollo del socialismo con características chinas en el gobierno de Xi Jinping

Doña López, Mauro Jesús	62
-------------------------------	----

La experiencia mística como fenómeno multidimensional

Villalonga, Susana y Samat, Juan	73
--	----

Cine-pensamiento y creación: diálogos entre Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze

Lucero, Miriam 89

Deleuze y la apertura del archivo filosófico tradicional

Masciardi, Juan Martín 98

La categoría de *capitalismo* en el pensamiento de juventud de Ernesto Laclau

Massa López, Facundo 106

La experiencia mística: una reconsideración de su relación con la psicosis desde una lectura psicoanalítica

Goldbeck, Lucila 115

Educación común y política en San Juan durante los gobiernos cantonistas (1923-1934)

Fernandez, Hernán 126

Introducción

Las IV Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía, realizadas los días 26, 27 y 28 de marzo de 2025, constituyeron un espacio fundamental para la transferencia y difusión del conocimiento científico y académico generado en el Instituto de Filosofía «Prof. Eduardo Peñafort» (IDEF). En continuidad con las ediciones previas (2015, 2017 y 2022), este encuentro tuvo como propósito central visibilizar la producción actual de los siete proyectos de investigación radicados en la institución, así como la labor de sus docentes, estudiantes y becarios de organismos como CONICET, CICITCA y CIN.

En las próximas páginas, se da cuenta de las diversas propuestas teóricas desarrolladas, estructuradas a partir de una política institucional orientada al diálogo interdisciplinar y a la apertura epistemológica. De este modo, el evento articuló discusiones en torno a diversas líneas contemporáneas de la investigación filosófica, tales como los estudios de la precariedad en la Biopolítica, la mística como ciencia en la Fenomenología de lo Sagrado, la función de las metáforas en las construcciones conceptuales de las epistemologías del siglo XXI, y la relación Oriente-Occidente desde la Historia de las Ideas. Asimismo, se abordaron las prácticas del conocimiento universitario en las Ciencias de la Educación, las pedagogías críticas en la Enseñanza de la Filosofía, y los desafíos de la cultura digital en el campo de la Estética.

Un rasgo distintivo de esta edición fue la incorporación del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación como unidad ejecutora. Esta alianza estratégica buscó vincular, de manera orgánica, la docencia con la práctica investigativa y promovió la postulación de estudiantes a becas de formación. Entre sus objetivos específicos, las Jornadas lograron difundir los avances y la producción bibliográfica del IDEF, propiciar el debate entre corrientes teóricas e introducir formalmente a los estudiantes de grado en la dinámica de la investigación científica, lo que permitió exponer trabajos monográficos desarrollados en sus respectivas cátedras.

Valentina del Valle Ruiz Bailón

Agustín Ezequiel Díaz Roco

(Comps.)

**Análisis de un proyecto CICITCA de la UNSJ:
«Estudio sobre el rol de la metáfora en las principales corrientes
epistemológicas del siglo XXI»**

Paravano, Gabriel

Instituto de Filosofía - FFHA-UNSJ

paravano69@gmail.com

Resumen

Este trabajo analiza y expone los resultados del proyecto de investigación CICITCA desarrollado entre 2023 y 2025 en la Universidad Nacional de San Juan bajo la dirección de Gabriel Paravano y la codirección de Florencia Wortman.

El principal objetivo fue indagar y comparar el rol cognitivo de la metáfora en la producción del conocimiento científico dentro de las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI. Se utilizó una metodología crítico-comparativa, examinando estas figuras desde sus dimensiones pragmática y semántica. Las evidencias indican que todas las corrientes epistemológicas contemporáneas otorgan un rol epistémicamente positivo al tropo.

El debate actual ya no cuestiona su relevancia, sino el modo en que consolida las interpretaciones científicas del mundo, dividiéndose entre las posiciones que advierten la fijación de cosmovisiones restrictivas y los enfoques que buscan transformar el discurso hacia perspectivas transdisciplinares.

Palabras clave: metáfora, ciencia, epistemología

Abstract

This paper analyzes and presents the results of the CICITCA research project, developed between 2023 and 2025 at the National University of San Juan under the direction of Gabriel Paravano and the co-direction of Florencia Wortman.

The main objective was to investigate and compare the cognitive role of metaphor in the production of scientific knowledge within the main epistemological currents of the 21st century. A critical-comparative methodology was used, examining these figures from their pragmatic and semantic dimensions. The evidence indicates that all contemporary epistemological currents assign an epistemically positive role to the trope.

The current debate no longer questions its relevance, but rather the way in which it consolidates scientific interpretations of the world, dividing between positions that warn of the fixation of restrictive worldviews and approaches that seek to transform the discourse towards transdisciplinary perspectives.

Keywords: Metaphor, Science, Epistemology

Introducción

Este breve ensayo se ocupa de recuperar y analizar tanto lo identificado como lo producido en el proyecto CICITCA «Metáforas y Epistemología. Un estudio sobre el rol de la metáfora en las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI» (Res. 1501-R-2023), desarrollado entre los años 2023 y 2025 en la Universidad Nacional de San Juan.

El proyecto fue dirigido por el Dr. Gabriel Paravano y codirigido por la Lic. Florencia Wortman. Sus integrantes fueron: Dra. Analía Ponce, Mg. Andrés López, Prof. Julian Videla, Prof. Emiliano Allende, Prof. Diego Muñoz y Est. Agustín Díaz. El objetivo principal del equipo fue indagar en un aspecto central de la controversia sobre la función cognitiva de las metáforas, a saber: su rol en la producción del conocimiento científico.

En un primer momento, se ofrecerá una breve sistematización del marco teórico y de la metodología. Posteriormente, se realizará un recuento sucinto de los trabajos y las transferencias realizadas, destacando las principales características y conclusiones en común. Finalmente, desde un enfoque reflexivo, se ofrecen algunas consideraciones para el debate actual sobre la metáfora en las epistemologías contemporáneas.

Desarrollo

Proyecto: marco teórico y metodología

El proyecto partió de constatar una controversia que atravesó el siglo XX e influyó en el análisis de la función de las metáforas en las ciencias en general. Esta disputa presentaba dos corrientes distinguibles entre sí: una tradición de lo poético-estético, de inspiración aristotélica-renacentista (Villoro, 2013, p. 50; Mignolo, 2016, p. 75), que considera a la metáfora como un elemento accesorio para la producción del conocimiento; y una tradición de carácter imaginativo-pictórico, de inspiración barroco-romántica, la cual percibe a este tropo como un elemento central en el acto de generación del conocimiento humano.

Cuando las primeras epistemologías institucionalizadas (Díaz, 2015, p. 53; Aullon de Haro, 2004, p. 267), tales como el neopositivismo, el pragmatismo, el estructuralismo o las teorías críticas, prestaron atención a los cambios de las denominadas «ciencias naturales», —es decir, el tránsito de la física newtoniana hacia la física relativista y a la física cuántica (Kragh, 2007, p. 3; Stadler y Laserna, 2012, p. 9; Canales, 2020, p. 264), o el surgimiento de la teoría sintética de la evolución, que modificó los paradigmas de la biología y la química (Limoges, 2012, p. 17; Braunstein et al., 2019, p. 8)—, una de sus actitudes analíticas iniciales fue recuperar esta controversia sobre la metáfora, a fin de reposicionarla dentro del nuevo lenguaje científico, dadas las transformaciones epistémicas que se estaban experimentando.

Estas filosofías de las ciencias consideraron que la metáfora no podía ser elemento simplemente accesorio, pedagógico o estilístico. Ante el cambio de las formas de denotación, representación y explicación, las figuras del lenguaje —como la metáfora, la metonimia o la

analogía— se mostraron como herramientas ineludibles para pensar y actuar en el «nuevo universo», caracterizado por lo azaroso, lo indeterminado, lo caótico y lo irreversible (Penrose, 2006).

Los debates del siglo XX se perfilaron en dos perspectivas respecto al rol de la metáfora (Paravano y Wortman, 2025): o bien esta forma parte de las problemáticas de lenguaje de la ciencia (p. 11), donde se usan dentro de la vinculación de los conceptos, las relaciones entre teorías o el diseño de modelos posibles de mundo; o bien es parte de las dificultades que presenta la práctica científica (p. 12) al aplicarse en la creación y el testeo de hipótesis e instrumentos de verificación, en la constitución de pruebas y en la divulgación a la comunidad científica de los saberes alcanzados. En tal sentido, la historia de la epistemología en el siglo XX le otorga a la metáfora un lugar relevante, ya sea a un nivel formal o material.

Este debate llevó al equipo de investigación a reflexionar las consecuencias filosóficas en el siglo XXI; específicamente, se planteó la siguiente pregunta: ¿cómo se desarrolla actualmente el debate sobre las metáforas y la ciencia? Este interrogante supuso otras cuestiones necesarias, tales como: ¿en qué medida las funciones de las metáforas concebidas tradicionalmente influyen en los análisis de las corrientes epistemológicas? y, más específicamente, ¿qué puntos de vista se consideran vigentes y cuáles se consideran cancelados en el debate actual entre metáforas y ciencias?

Se optó por una metodología de análisis crítico-comparativa, inspirada en el procedimiento de lectura y análisis de Palma (2015) y en el criterio de Lakoff y Johnson (2009), autores que rechazan las posturas *a priori*, amodales o ateóricas del lenguaje y del conocimiento (p. 41). A partir de ello, se confeccionó el corpus bibliográfico definitivo sobre el cual se identificaron, determinaron y compararon las funciones y los lugares de la metáfora en las perspectivas epistémicas contemporáneas. Estas tres acciones —identificación, determinación y comparación— siguieron el sistema de análisis de los discursos metafóricos de Gibbs (2008, 2011, 2017, 2023) y del Grupo Pragglejazz (2007), el cual ofreció un sistema de reconocimiento de estas figuras tanto desde una dimensión pragmática como semántica.

Con la metodología precisada y un marco teórico desde el cual realizar las reflexiones filosóficas, se desarrollaron seminarios internos de debate, diálogo, exposición de ensayos y análisis de contrapuntos. Tal labor permitió satisfacer los objetivos específicos del proyecto (ver sección siguiente) y comprender el rol de la metáfora en las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI.

Trabajos realizados: acuerdos y evidencias

Durante los tres años de desarrollo del proyecto de investigación, se han cumplido todos los objetivos específicos y, en consecuencia, se logró satisfacer el objetivo principal: Comparar las diferencias y/o similitudes de la función otorgada a las metáforas por las principales corrientes

epistemológicas del siglo XXI. Según el orden de los objetivos específicos, se presentan a continuación los resultados y las actividades de divulgación:

a. Explorar las características dadas a la metáfora por las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI

Sobre este objetivo, se realizó una exploración acerca de la metáfora y su rol preponderante en las perspectivas epistemológicas contemporáneas. Principalmente, se constató que esta figura como un concepto determinante, tanto en la confección de las cosmovisiones del saber científico como en la construcción de los modelos que buscan representar aspectos específicos de la realidad.

Como resultado de esta línea de investigación, se publicó el artículo *Ciencia y naturaleza en Hoffmann: metáforas cognitivas en El huésped siniestro* (Paravano, 2023a), el cual analiza el peso cognitivo de las metáforas supuestas en la ciencia moderna, puntualmente su rol estructurante, fundante y orientadora (a nivel ontológico y epistémico). A su vez, se dictó el módulo «Fundamentos Epistemológicos de las Teorías Educativas y Modelos Pedagógicos», perteneciente al *Trayecto Curricular Sistemático de Posgrado* (Paravano, 2023e; Ord. N° 26-14-CS-UNSJ) y el curso «Enfoques socio-antropológicos en Educación» de la Maestría en Educación (Ponce, 2023; Ord. N° 01-22-CD-FFHA; Ord. N° 07-22-CS). En ambos espacios, se trazaron los vínculos generales entre distintas concepciones epistemológicas y la metáfora, tales como el naturalismo, el relativismo, y las perspectivas decoloniales y poscoloniales.

b. Analizar la función de la metáfora y la función de la ciencia para las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI

Mediante la contrastación de teorías, nociones y posiciones, se ha detectado, en los debates actuales sobre la ciencia, una constante vinculación entre la práctica de producción de conocimiento sofisticado y el uso de diversas metáforas. Desde el surgimiento de la filosofía de la ciencia se han puesto en debate las relaciones entre el lenguaje y la realidad; específicamente, entre el lenguaje científico y la realidad descrita mediante el conocimiento metódico. En estos debates, la metáfora ha sido evaluada constantemente como un «recurso» —central para algunos, asistencial para otros— en la producción de certezas y explicaciones que versan sobre el mundo.

En la ponencia *Models and Metaphors: on their place in the epistemology of Carnap and Hempel* (Paravano, 2023c) se señaló que estas vinculaciones provienen de una disputa activa desde el neopositivismo, la cual continúa en las posturas feministas y posmodernas del siglo XXI. Sobre esta línea, se presentó el curso-taller «¿Para qué volver? El pensamiento de Schlick: Círculo de Viena, Socialismo y Nietzsche» (Paravano, 2024^a; Res. 153-24-FFHA), con el fin de divulgar gratuitamente a la comunidad tales conclusiones.

c. Describir las relaciones establecidas por las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI entre la función de la metáfora y la función de la ciencia

Al analizar el lugar de la metáfora, bajo la óptica de distintas posturas epistémicas, se reconoció que todas las filosofías estudiadas —neopositivismo, relativismo, pragmatismo, (post)estructuralismo, naturalismo, feminismos, teorías de la complejidad y perspectivas anti-coloniales (decolonial, poscolonial, del sur, grupo modernidad/colonialidad, etc.)— otorgan un rol epistémicamente positivo para la metáfora. Mientras que las epistemologías más antiguas, (p. ej., neopositivismo y relativismo) colocan estas figuras en el interior de las teorías, hipótesis y modelos científicos, las epistemologías más contemporáneas (p. ej., feminismos y post-estructuralismo) la ubican al tropo en las prácticas socioinstitucionales del quehacer científico.

Esta temática se abordó en la disertación *La cuestión de la metáfora en la ciencia* (Paravano, 2025a) y en la exposición *La metáfora en las principales filosofías de las ciencias del siglo XX* (Paravano, 2025b). Asimismo, se presentaron las ponencias *Metáforas y Epistemología. Un estudio sobre el rol de la metáfora en las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI* (Paravano, 2025c), *Antecedentes y derivas de la teoría crítica nietzscheana* (Videla, 2025) y *Políticas de resistencia al neoliberalismo. Un abordaje a partir de la propuesta de Donna Haraway de ‘reinventar la naturaleza’* (Díaz Roco, 2025a).

d. Establecer el lugar de la metáfora en las epistemologías post-estructuralistas de fines del siglo XX y principios del siglo XXI

Sobre este punto, se puede afirmar que las corrientes post-estructuralistas entienden a la metáfora como un elemento determinante en el estilo y la forma de pensar y actuar de las comunidades científicas, principalmente en la constitución de las nociones básicas empleadas en la investigación científica. Se observa, a su vez, un cruce entre posturas post-estructuralistas, post-materialistas y feministas posmodernas, en el cual la resulta vital para la constitución de prácticas contra-hegemónicas de producción de conocimiento, así como también son necesarias para la generación de posibilidades de emancipación frente a las matrices coloniales que dominan el saber de múltiples subjetividades.

El curso-taller «Praxis Epistémicas Contra-hegemónicas. Prácticas Comunicativas, Cine, Metáforas y Feminismos» (Paravano, 2023f; Res. 199-CD-23) se ocupó expresamente de presentar estas conclusiones. Del mismo modo, la coordinación de la mesa redonda «Metáforas, Analogías y demás figuras para pensar al conocimiento científico desde las perspectivas críticas del siglo XXI», en el XXI Congreso de la Asociación Filosófica Argentina, junto con las ponencias allí presentadas *Las Ciencias Naturales y la Metáfora. Una reflexión desde la perspectiva de Mignolo* (Paravano, 2025c), *Metáforas centrales en el pensamiento de Donna Haraway. Una revisión política-epistémica* (Díaz Roco, 2025c) y *Simpoesis y simbiogénesis. Reinventar la naturaleza para Seguir con el problema* (Díaz Roco, 2025b), dan cuenta de estas

conclusiones y la vigencia de dichos debates. Asimismo, la charla *Biografías sexuales transmasculinas. Género y erótica en tres relatos de vida* (López, 2024), revisó las figuras y metáforas presentes en las retóricas de vida a partir de perspectivas post-estructuralistas.

e. Estimar las consecuencias del debate filosófico sobre las metáforas y la ciencia en los actuales debates filosóficos

En busca de observar la vigencia de los distintos usos de la metáfora en la ciencia, se detectaron dos funciones que, a la postre, sirvieron para el desarrollo del proyecto CICITCA, el cual continuará a este proyecto en el periodo 2026-2027¹¹.

Por un lado, aparecen las metáforas generadoras de conciencia, utilizadas por las epistemologías prácticas y críticas (p. ej., feminismos o perspectivas del Sur) como medio de denuncia. Estas son empleadas, particularmente, para criticar cómo el discurso moderno del conocimiento presupone prejuicios misóginos y antropocéntricos, sostenidos en sesgos eurocéntricos, tecnocráticos y raciales. Por otro lado, emergen las metáforas productoras de ignorancia, las cuales permiten perpetuar prácticas de dominación y explotación a partir de un discurso de emancipación cientificista, donde la relación entre ciencia y justicia se imagina como un camino de liberación humana; no obstante lo «humano» a liberar —y ser tratado de forma «justa»— tiene límites claros y segregadores.

La ponencia, y posterior capítulo de libro *Negacionismo Epistémico e Injusticia Epistémica* (Paravano y López, 2024) se centra directamente en el segundo sentido de las metáforas mencionadas: su rol como productoras de ignorancia. En el mismo nivel de estudio, se encuentra el artículo *La metáfora de la Matriz Cognitiva como generadora de consciencia: Cómo pensar la 'globalización'* (Paravano, 2023b), publicado en la revista Ciencia Política, donde se explica el rol emancipador de estas figuras.

Mientras tanto, las ponencias *¿Cómo se perciben los cuerpos danzantes en las instituciones educativas?* (Castro y Wortman, 2023) y *Censo 2022: aproximación etnográfica desde la mirada de estudiantes universitarias/os* (Wortman, 2023) —junto con su continuación, *¿Me repite la pregunta? Entrevistas del Censo 2022 desde la experiencia etnográfica de estudiantes universitarias/o* (Wortman, 2024)— revisan el uso de imaginarios vinculados estrechamente con las metáforas generadoras de conciencia.

Como cuestión a destacar sobre las evidencias registradas, se realizaron una serie de trabajos sobre áreas específicas del conocimiento con el fin de observar el funcionamiento de las metáforas en las prácticas contemporáneas disciplinares, a saber:

1. En primer lugar, vale mencionar el capítulo *Enseñar Educación Sexual Integral en entornos virtuales. Retos de una práctica pedagógica compleja* (Merlo et al., 2023). Allí se repasan los imaginarios sobre la virtualidad en la enseñanza de la ESI.

¹¹Resolución de aprobación: 1576-R-26. Cuyo título es «El vínculo entre el conocimiento y justicia epistémica desde las epistemologías políticas contemporáneas».

2. En segundo lugar, se debe referenciar al artículo *Universidad y adoctrinamiento político: notas introductorias a 'Escuela Popular de Adultos y Escuela de Partido'* de Hermann Heller (Fraile et al., 2024). Este trabajo analiza la representación y figura de la «escuela» en la obra del autor, en ocasión de la traducción de su obra *Escuela Popular de Adultos y Escuela de Partido*.
 3. En tercer lugar, hay que observar la ponencia *Estrategias de la A a la Z: ¿cómo puedo empezar y concluir mi clase?* (Wortmann y Rüger-Alonso, 2024) En ella, entre las estrategias aludidas, se observan las metáforas desde su rol didáctico-pedagógico.
 4. En cuarto lugar, hay que dar cuenta de la ponencia *Aprendizajes que cambian la cabeza. Incidencia de la apropiación de contenidos teóricos de Antropología Cultural* (Wortman, 2025), pues esta ofrece un estudio de la operatividad de ciertas figuras en los procesos de aprendizaje de la Antropología Cultural.
 5. En quinto lugar, se presentó una ponencia que revisa la figura de «territorio» y su vínculo con el imaginario de «universidad» titulada *Pensar la Delegación Valles Sanjuaninos en su décimo aniversario. Pasado, presente y desafíos de la expansión territorial universitaria* (Ponce y Suárez, 2025). Dicho trabajo fue continuado —a manera de introducción— en el libro *Educación en la frontera. Tramas situadas en la educación pública* (Ponce, 2025b) y, a su vez, profundizado como epílogo en el libro *Delegación Valles Sanjuaninos. 10 años. Universidad, Derechos y Territorio* (Ponce, 2025a).
 6. En sexto lugar, es importante destacar al curso-taller «Quehacer pedagógico con la IA. Desafíos Éticos y Responsabilidad» dictado como parte del Plan de Virtualización de la Educación Superior (Paravano, 2020; Ord. 044-20-CS). En el mismo se presentó un grupo de metáforas de la filosofía de la tecnología para caracterizar los vínculos antropológicos-epistémicos con la IA.
 7. En séptimo lugar, el capítulo «Sobre el carácter disciplinar de la Cosmoquímica», parte del libro *Epistemología e Historia de la Astronomía* (García et al., 2025) junto con la ponencia *La cuestión de la 'resignificación' en la Teoría de la Relatividad a través de una lectura butteniana, y su ampliación al caso de la Cosmoquímica* (García et al., 2025) son muestra de cómo se usan las macro-metáforas y las metáforas epistémicas de la transdisciplina reconocida como cosmoquímica.
- f. **Explorar e identificar en la bibliografía del corpus 'Epistemologías del sur' el tratamiento hecho sobre las metáforas en la ciencia**

Para este propósito se ha identificado que las Epistemologías del Sur entienden a las metáforas como instrumentos cognitivos para construir imágenes del mundo, principalmente desde lo económico-tecnológico, las cuales pueden servir tanto para liberar como para dominar a las poblaciones. Este reconocimiento ha resultado significativo para el proyecto, debido a que permitió acceder a nociones necesarias para pensar el nuevo

proyecto CICTCA (ver nota 1) y, a su vez, confirmar la actualidad del debate sobre las metáforas en las perspectivas más influyentes del pensamiento contemporáneo.

El curso-taller «Algunas Contribuciones de las Epistemologías Decoloniales y Poscoloniales a la relación entre Ciencia y Política» (Paravano, 2024b; Res. 154-24-CD-FFHA) se centró expresamente en este eje. Paralelamente, la ponencia *Justicia Epistémica: Saberes Indígenas en Políticas Ambientales Latinoamericanas* (Fricker, Santos y Mignolo) (Allende Enrique, 2025) ofreció un acercamiento crítico de las Epistemologías del Sur con la idea de justicia epistémica y las metáforas ambientales utilizadas como herramientas de denuncia y reivindicación.

Se diseñaron dos trabajos colectivos, *La Naturalización de la Filosofía de la Ciencia. Análisis Desde Argentina* (Paravano, 2025e) y *Las Epistemologías Críticas y las Metáforas. Propuestas desde San Juan, Argentina* (Paravano y Wortman, 2025). Ambas obras fueron publicadas por la Editorial de la FFHA-UNSJ. En ellas, los directores del proyecto oficiaron como compiladores y autores de la introducción de las obras, mientras que los integrantes del proyecto redactaron los capítulos que las componen. En ambos trabajos se buscó condensar la labor de los últimos tres años de investigación sobre las metáforas en las ciencias desde las principales corrientes epistemológicas del siglo XXI.

Conclusión: debate actual sobre la metáfora

La investigación permitió evidenciar que las perspectivas filosóficas de las ciencias contemporáneas —como las relativistas, las post-estructuralistas, las naturalistas, las feministas, las anti-coloniales, las de la complejidad, las (neo)críticas y las versiones tardías del neopositivismo— hicieron propia la conclusión del debate del siglo anterior.

Las epistemologías del siglo XXI mantuvieron su mirada en la metáfora como parte de lo formal o de lo material en el quehacer científico. En tal sentido, son continuadoras de un debate que se agudizó con los cambios revolucionarios de las mencionadas «ciencias naturales» (p. ej., física, biología o química), pero que se retrotrae al origen de la filosofía y su pregunta sobre qué puede decir «nuestro» lenguaje respecto del mundo que se experimenta. De cualquier forma, es necesario destacar que la cuestión de las metáforas y las ciencias no se agotó en recuperar los estudios del siglo anterior sino que los extendió y reconvirtió ante las necesidades e intereses de esta época.

El debate sobre las metáforas y la ciencia en el siglo XXI no se centra en si este tropo es sustancial para la creación del conocimiento científico, pues parte de asumir esta lectura de forma positiva: la metáfora tiene un lugar relevante en la ciencia. La cuestión radica en: ¿de qué modo la función epistémica de la metáfora está consolidando las interpretaciones científicas del mundo? Es una problemática ocupada en indagar si estas figuras contribuyen a la ciencia al naturalizar y

lexicalizar representaciones exclusivistas y restrictivas, o si lo hacen mediante significaciones integradoras y abiertas. A grandes rasgos, los estudios epistemológicos actuales arriban a dos respuestas en tensión:

- Por un lado, las posiciones epistemológicas —como el naturalismo, la teoría crítica, los feminismos del punto de vista, el relativismo y las perspectivas poscoloniales— comprenden, mayormente, que las metáforas en las ciencias consolidan cosmovisiones. Esto conlleva efectos materiales negativos en diversas poblaciones y sociedades al establecer una cultura del conocimiento y del trabajo, desde la cual se interiorizan sesgos, prejuicios y errores, con el fin de perpetuar una forma de producir vida y saberes. La eficacia de estas metáforas es su manera de constituir el «sentido común» de las sociedades a lo largo del globo, permitiendo una manera homogénea y universalista de discurso y experiencia de mundo, con la consecuencia de que las maneras alternativas de discursividad y experimentación quedan desestimadas, invisibilizadas o (simplemente) olvidadas.
- Por otro lado, posiciones epistemológicas —como las post-estructuralistas, las de la complejidad, los feminismos postmodernos, las miradas del Sur y las decoloniales— asimilan, en su mayor parte, que las metáforas en las ciencias contemporáneas buscan transformar (o superar, en su versión más extremista) el discurso cientificista del conocimiento. En este marco, las metáforas cumplen una tarea importante: deben ser utilizadas para «desencajar» al conocimiento sofisticado certero de sus múltiples y diversos «centrismos» (p. ej., eurocentrismo, antropocentrismo, especismo, tecnocentrismo, etc.) que lo regulan. Esta perspectiva constituye una búsqueda de posiciones inter y transdisciplinarias al momento de interpretar el mundo y sus fenómenos. Así, se promueven formas de conocimiento capaces de tolerar sus propios límites y cambios, cuya literalización se comprende desde una práctica o performatividad que tiene un límite en su funcionalidad y utilidad.

Una vez entendida la forma en cómo arribó el debate metáfora-ciencia en el siglo XXI, se pudo comprender que las funciones tradicionalmente atribuidas a la metáfora —como parte de lo poético o lo pedagógico— no se han perdido, pero sí han sido rejerarquizadas, pasando a un segundo plano, sobre todo al considerar las cuestiones epistemológicas actuales. Sobre esto último, es preciso atender a dos problemas vinculados con esta investigación filosófica:

- **El primer problema es el de la divulgación científica y la retórica de la ciencia.** En este escenario entran en juego los imaginarios, los tropos y las figuraciones que los constituyen, sobre los cuales se observa una tensión entre la desinformación, las interpretaciones erróneas, las interpretaciones malintencionadas y el conocimiento científico (y su divulgación). Esta problemática cuestiona cómo traducir lo que una minoría comprende —debido a sus estudios e hiperespecialización— para que sea aprehendido por una mayoría. Tal dificultad evidencia los límites de la justicia social: ¿qué tanto hay que

decir para que se entienda cabalmente las ideas epistémicas, y qué tanto merecen entender aquellos que no han producido dichas ideas?

- **El segundo es la constatación de que las funciones tradicionales de la metáfora persisten, pero han ganado una profundidad significativa.** Sus cualidades didácticas y pictóricas están intrínsecamente vinculadas a cómo se constituyen las teorías y las prácticas científicas. Así, por un lado, se emplean ejemplos para ilustrar la ciencia (tales como el «gato de Schrödinger» o el «ADN como alfabeto de la vida»); por otro lado, se asume que la ciencia piensa de ese modo, trabaja y entiende a la realidad a través de tales imágenes. Este otro problema radica en la siguiente cuestión: ¿qué elementos o nociones se transponen entre el público docto y el público no-docto? ¿Debe el público receptivo (docto o no-docto) asimilar dócilmente las representaciones que los especialistas les proponen? ¿Cuál es la forma adecuada de interpretar el lenguaje de la ciencia y hasta qué punto sus afirmaciones y negaciones tienen un significado literal o figurativo? Ambos problemas, evidenciados durante este proyecto, constituyen el eje central de la nueva investigación CICITCA.

Queda dar cuenta, de la forma más sintética posible, de los «puntos de vista vigentes» y «cancelados» en el debate actual entre las metáforas y las ciencias. En cuanto a los puntos de vistas cancelados, es menester señalar que no existen como tales; no obstante, se ha identificado una merma en la defensa de la exclusividad poética de la metáfora —a causa de las investigaciones neurológicas, psicológicas y lingüísticas sobre la «metáfora conceptual»². Esta transición no supone su eliminación o impedimento de usar metáforas en un sentido retórico-pedagógico, más bien se le agregan aristas o dimensiones que re-contextualizan estas funciones, como sea vincular lo poético al ingenio o, también, la astucia humana con la capacidad de «resolver problemas». Se observan relaciones entre la construcción de hipótesis o explicaciones científicas y lo figurativo. Cuando se proponen soluciones o denotaciones en la práctica científica, que alcanzan niveles de precisión descriptiva, de eficacia metodológica o sofisticación técnica, se las presentan mayormente como metáforas. Así, imágenes o expresiones como «el momento ¡Ajá!» (de Higgs al proponer su hipotético bosón) o «¡lo tenemos!» (cuando en LIGO se *observó* la fusión de agujeros negros), dan evidencia de estos puntos cognitivos de encuentro.

Respecto a los puntos de vistas vigentes, ya se ha mencionado las lecturas contemporáneas que continuaron las conclusiones de las epistemologías del siglo XX, i. e., el rol formal y/o material de las metáforas. En tal sentido, las filosofías actuales entienden que la metáfora opera en alguna de estas cuatro dimensiones: i) **práctica científica:** determina qué se pone a prueba en una

² Se remiten a las dos obras publicadas al finalizar el proyecto, a saber: Paravano, G., y Wortman, F. (Comps.). (2025). *Las epistemologías críticas y las metáforas: Propuestas desde San Juan, Argentina*; y Paravano, G. (Comp.). (2025e). *La naturalización de la filosofía de la ciencia: Análisis desde Argentina*

hipótesis o al definir qué se observará en el mundo; ii) **teorías científicas:** precisan los conceptos equivalentes entre teorías de mismas o distintas disciplinas, como también al ordenar los sistemas de conceptos que las constituyen; iii) **progreso científico:** define los ideales de la ciencia y los «objetivos» que legitiman al progreso científico; y iii) **cosmovisiones científicas:** delimitan las ideas ontológicas y existenciales como «naturaleza», «tecnología» o «humano».

Referencias

- Allende Enrique, C. E. (2025, 26–28 de marzo). *Justicia epistémica: Saberes indígenas en políticas ambientales latinoamericanas* (Fricker, Santos y Mignolo) [Ponencia]. IV Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía, San Juan, Argentina.
- Aullón de Haro, P. (2004). *Barroco*. Verbum.
- Braunstein, J.-F., Moya Diez, I. y Vagelli, M. (2019). L'épistémologie historique. En *Histoire et méthodes*. Éditions de la Sorbonne.
- Castro, S. y Wortman, F. (2023, 27–29 de septiembre). *¿Cómo se perciben los cuerpos danzantes en las instituciones educativas?* [Ponencia]. VII Jornadas de Antropología Social del Centro «Prof. Hugo Ratier», Olavarría, Argentina.
- Canales, J. (2020). *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*. Arpa & Alfil.
- Díaz, V. (2015). *Barroco y Modernidad en la Teoría Estética del Siglo XX*. UBA.
- Díaz Roco, A. (2025a, 26–28 de marzo). *Políticas de resistencia al neoliberalismo: Un abordaje a partir de la propuesta de Donna Haraway de «reinventar la naturaleza»* [Ponencia]. IV Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía, San Juan, Argentina.
- Díaz Roco, A. (2025b, 29–30 de mayo). *Simpoiesis y simbiogénesis: Reinventar la naturaleza para seguir con el problema* [Ponencia]. II Coloquio Interuniversitario de Filosofía, San Juan, Argentina.
- Díaz Roco, A. E. (2025c, 17–19 de septiembre). *Metáforas centrales en el pensamiento de Donna Haraway: Una revisión política-epistémica* [Ponencia]. XXI Congreso de la Asociación Filosófica Argentina, Mendoza, Argentina.
- Fraile, N., Tripolone, G. y Wortman, F. (2024). Universidad y adoctrinamiento político: notas introductorias a «Escuela Popular de Adultos y Escuela de Partido» de Hermann Heller. *Perspectivas Revista de Ciencias Sociales*, (18), 121–126.
- García, L. N., Paravano, G. y Saavedra, M. (2025). Sobre el carácter disciplinar de la cosmoquímica. En M. Bozzoli, D. Merlo y S. Paolantonio (Eds.), *Epistemología e historia de la astronomía* (Vol. 2, pp. 129–145). Universidad Nacional de Córdoba.
- García, L., Pinto, G. y Paravano, G. (2025, 3–5 de noviembre). *La cuestión de la «resignificación» en la Teoría de la Relatividad a través de una lectura butteniana, y su ampliación al caso de la Cosmoquímica*

- [Ponencia]. III Jornadas de Epistemología e Historia de la Astronomía, Córdoba, Argentina.
- Gibbs, R. W. (Ed.). (2008). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge University Press.
- Gibbs, R. W. (2017). *Metaphor Wars: Conceptual Metaphors in Human Life*. Cambridge University Press.
- Gibbs, R. W. (2011). Evaluating Conceptual Metaphor Theory. *Discourse Processes*, 48(8), 529–562.
- Gibbs, R. W. (2023). Pragmatic complexity in metaphor interpretation. *Cognition*, 237.
- Grupo Pragglejaz. (2007). MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Words in Discourse. *Metaphor and Symbol*, 22(1), 1–39.
- Kragh, H. (2007). *Generaciones cuánticas. Una historia de la física en el siglo XX*. Akal.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (2009). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Limoges, C. (2012). *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*. Max Planck Institute for the History of Science.
- López, A. (2024, 12 de marzo). *Biografías sexuales transmasculinas: Género y erótica en tres relatos de vida* [Ponencia]. I Jornada Internacional de Intercambio Académico, San Juan, Argentina.
- Merlo, I. d. V., Echegaray, M. C. y Wortman, F. (2023). Enseñar Educación Sexual Integral en entornos virtuales. Retos de una práctica pedagógica compleja. En R. M. Pósito (Comp.), *Resignificar las prácticas de enseñanza en los diferentes escenarios educativos actuales* (pp. 63–73). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Mignolo, W. (2016). *El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Universidad del Cauca.
- Palma, H. (2015). *Ciencia y metáforas: Crítica de una razón incestuosa*. Prometeo.
- Paravano, G. (2020). *Quehacer pedagógico con la IA: Desafíos éticos y responsabilidad* (Ord. 044-20-CS). Universidad Nacional de San Juan.
- Paravano, G. (2023a). Ciencia y naturaleza en Hoffmann: Metáforas cognitivas en El huésped siniestro. *HArtes*, 4(7), 4–26.
- Paravano, G. (2023b). La metáfora de la matriz cognitiva como generadora de consciencia: Cómo pensar la «globalización». *Ciencia Política*, 18(36), 211–226.
- Paravano, G. (2023c, 24–29 de julio). *Models and metaphors: On their place in the epistemology of Carnap and Hempel* [Ponencia]. 17th International Congress on Logic, Methodology and Philosophy of Science and Technology, Buenos Aires, Argentina.
- Paravano, G. (2023e). *Fundamentos epistemológicos de las teorías educativas y modelos pedagógicos* (Ord. N° 26-14-CS-UNSJ). Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.

- Paravano, G. (Coord.). (2023f). Praxis epistémicas contra-hegemónicas: Prácticas comunicativas, cine, metáforas y feminismos (Res. 199-CD-23). Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.
- Paravano, G. (2024a). *¿Para qué volver? El pensamiento de Schlick: Círculo de Viena, socialismo y Nietzsche* (Res. 153-24-FFHA). Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.
- Paravano, G. (Coord.). (2024b). *Algunas contribuciones de las epistemologías decoloniales y poscoloniales a la relación entre ciencia y política* (Res. 154-24-CD-FFHA). Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan.
- Paravano, G. (2025a, 22–24 de febrero). La cuestión de la metáfora en la ciencia. I Jornadas de Investigación del Doctorado en Filosofía, San Juan, Argentina.
- Paravano, G. (2025b, 3–4 de abril). *La metáfora en las principales filosofías de las ciencias del siglo XX* [Ponencia]. II Jornadas de Investigación del Doctorado en Filosofía, San Juan, Argentina.
- Paravano, G. (2025c, 17–19 de septiembre). *Las ciencias naturales y la metáfora: Una reflexión desde la perspectiva de Mignolo*. XXI Congreso de la Asociación Filosófica Argentina, Mendoza, Argentina.
- Paravano, G. (Comp.). (2025d). *La naturalización de la filosofía de la ciencia: Análisis desde Argentina*. Universidad Nacional de San Juan, eFFHH.
- Paravano, G. y López, A. (2024). Negacionismo epistémico e injusticia epistémica. En *Libro de Actas IV Jornadas de Sociología* (pp. 100–103). Universidad Nacional de San Juan.
- Paravano, G. y Wortman, F. (Comps.). (2025). *Las epistemologías críticas y las metáforas: Propuestas desde San Juan, Argentina*. Universidad Nacional de San Juan, eFFHH.
- Penrose, R. (2006). *El camino a la realidad. Una guía completa de las leyes del universo*. Debate.
- Ponce, A. (2023). *Enfoques socio-antropológicos en educación* (Ord. N° 01-22-CD-FFHA; Ord. N° 07-22-CS). Maestría en Educación, Universidad Nacional de San Juan.
- Ponce, A. (2025a). Epílogo. En *Delegación Valles Sanjuaninos: 10 años. Universidad, derechos y territorio* (pp. 107–111). Editorial UNSJ.
- Ponce, A. (2025b). Presentación. En S. Peralta y M. Harracá (Comps.), *Educación en la frontera: Tramas situadas en la educación pública*. Universidad Nacional de San Juan.
- Ponce, A. y Suárez, C. (2025, 15–17 de octubre). *Pensar la Delegación Valles Sanjuaninos en su décimo aniversario. Pasado, presente y desafíos de la expansión territorial universitaria* [Ponencia]. 10° Encuentro de Investigadores/as en Ciencias Sociales de la Región Oeste, San Juan, Argentina.
- Stadler, F. y Laserna, D. B. (2012). *La Teoría de la Relatividad. Einstein. El espacio es una cuestión de tiempo*. RBA.

- Videla, J. R. (2025, 26–28 de marzo). *Antecedentes y derivas de la teoría crítica nietzscheana* [Ponencia]. IV Jornadas de Divulgación de Proyectos de Investigación en Filosofía, San Juan, Argentina.
- Villoro, L. (2013). *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Wortman, F. (2023, 27–29 de septiembre). *Censo 2022: Aproximación etnográfica desde la mirada de estudiantes universitarias/os* [Ponencia]. VII Jornadas de Antropología Social del Centro «Prof. Hugo Ratier», Olavarría, Argentina.
- Wortman, F. (2024, 24–26 de octubre). *¿Me repite la pregunta? Entrevistas del Censo 2022 desde la experiencia etnográfica de estudiantes universitarias/os* [Ponencia]. I Encuentro Bienal de Divulgación Científica en Educación, San Juan, Argentina.
- Wortman, F. (2025, 15–17 de octubre). *Aprendizajes que cambian la cabeza. Incidencia de la apropiación de contenidos teóricos de Antropología Cultural* [Ponencia]. 10º Encuentro de Investigadores/as en Ciencias Sociales de la Región Oeste, San Juan, Argentina.
- Wortmann, F. y Rüger-Alonso, P. (2024, 15–18 de octubre). *Strategien von A bis Z: Wie kann ich meine Unterrichtsstunde anfangen und beenden?* [Ponencia]. 4to Congreso Andino de Profesores/as de Alemán, Sucre, Bolivia.

Las prácticas meditativas y espirituales para el logro de una vida plena en la literatura filosófico-sapiencial grecorromana y en el budismo primitivo

Poblete, Marcelo

Instituto de Filosofía / FFHA-UNSJ

mpoblete@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo busca exponer algunas de las prácticas espirituales y de meditación documentadas en textos filosóficos-sapienciales, tales como el *Dīgha Nikāya*, perteneciente al canon literario del budismo primitivo; el diálogo platónico titulado *Fedón*; y las *Meditaciones*, las cuales son obra del filósofo y emperador romano Marco Aurelio.

Palabras clave: ascetismo, sabiduría, plenitud, concentración, atención

Abstract

This work seeks to expose some of the spiritual and meditation practices documented in philosophical-wisdom texts, such as the *Dīgha Nikāya*, belonging to the literary canon of primitive Buddhism, the Platonic dialogue entitled *Phaedo* and the *Meditations*, a work by the philosopher and Roman emperor Marcus Aurelius.

Keywords: Asceticism, Wisdom, Fulfillment, Concentration, Attention

Introducción

El impacto que este tipo de prácticas espirituales está teniendo en nuestra angustiada sociedad resulta de tal consideración que nos motivó a revisar y exponer la intensidad con que ellas se manifiestan en la literatura filosófico-sapiencial. Se trata, tanto de textos de la antigüedad grecolatina como del budismo primitivo, que se abordaron según se detalla: *a)* una selección de los *sūtras* contenidos en el *Dīgha Nikāya*, uno de los textos que compone la antigua literatura sapiencial budista; *b)* Para el caso de las fuentes griegas, se consideró extraer fragmentos del exquisito diálogo del *Fedón*, de Platón; *c)* Por último, se consultaron algunas de las formulaciones expresadas por el emperador romano Marco Aurelio en sus ya reconocidas *Meditaciones*, conformando así un marco filosófico-sapiencial pertinente para su análisis.

Desarrollo

Método

El presente trabajo es el resultado de nuestra labor investigativa en el proyecto trienal de investigación (PI: 2023-2025) «La universalidad del fenómeno de la mística: paradigmas epistemológicos para su estudio», financiado por la beca CICITCA (Resoluciones N° 1501/23-R y N° 046/24-CS), ejecutado bajo la dirección de la Dra. Patricia A. Ciner. Asimismo, también es producto de nuestra experiencia en la investigación y formación en la intersección temática entre filosofía y espiritualidad, la que se ha extendido por más de veinticinco años. Muchos de los resultados obtenidos han sido expuestos en distintas publicaciones, tanto locales como internacionales. Aquí mencionamos algunas de ellas: es el caso de la *Asimilación divina*, en Plotino (Bauchwitz, Poblete et al., 2023) y la propuesta de la configuración de una epistemología que tenga por objeto la espiritualidad (Poblete et al., 2022). Dichas publicaciones buscan difundir los hallazgos obtenidos principalmente con el empleo del método fenomenológico, lo que permite que el hecho espiritual-trascendental se manifieste tal como lo testimonian terceros, sin que el investigador intervenga condicionando o cercenando la voz testimonial del relato vertido, de las fuentes consultadas o de los pensadores analizados. Para seleccionar y extraer los pasajes en textos filosóficos sapienciales que fuesen representativos de las prácticas espirituales, se tuvieron en cuenta, según la tradición de que se trate:

- a) prácticas ascéticas o de purificación;
- b) prácticas de concentración mental;
- c) ejercicio de separación del alma del cuerpo que la alberga;
- d) Atención al momento presente;
- e) autocontrol y autodomínio;
- f) ejercicio de representación visual-mental.

En todo momento se respetó la categoría de equivalentes homeomórficos.

Resultados

El fenómeno de la meditación presente en la literatura filosófico-sapiencial.

La selección de fragmentos considerados representativos obedece al modo en que cada tradición espiritual-filosófica abordó, por medio de prácticas meditativas, el progreso espiritual experimentado por el iniciado, el discípulo o el asceta. Durante la consulta y el estudio de la literatura señalada, no pudimos ignorar las semejanzas y similitudes que comparten los distintos textos consultados. Para no incurrir en comparaciones que ejercieran violencia a la autoridad de los fragmentos seleccionados para su análisis, se empleó la categoría de equivalencias

homeomórficas¹ (Merlo, 2013, pp. 11-12). Este es un valioso instrumento acuñado por Raimon Panikkar, filósofo español y experimentado investigador de la espiritualidad hindú, que nos permite poner en relación los aspectos centrales de cada tradición sin que por ello se iguallen o se los confunda. Para trazar dicha propuesta de trabajo, consideramos la máxima del helenista francés Pierre Hadot (2006), quien brinda una valiosa clave de comprensión fundamental para los textos filosóficos de la antigüedad: «Cuando se aborda un texto filosófico de la antigüedad hay que pensar siempre en la idea de progreso espiritual» (p. 225). Aun cuando dicha clave hermenéutica tiene su ámbito de aplicación en la antigüedad grecolatina, nosotros hicimos un uso extensivo de ella al aplicarla a la literatura canónica budista.

A continuación, abordaremos las prácticas meditativas en el budismo primitivo.

Desde el budismo.

Los *sūtras* seleccionados, pertenecientes a esta milenaria tradición filosófico-espiritual, se encuentran en la antigua literatura canónica del budismo primitivo. En sus numerosos versos se retratan las enseñanzas que los monjes budistas registraron por escrito a partir de la enseñanza oral de Buda. Según nos indican la traducción y los estudios de dos reconocidos especialistas en budismo, Fernando Tola (de origen peruano) y Carmen Dragonetti (investigadora argentina), estos textos conforman lo que se denomina *Canon Pāli*.

Dicho *Canon Pāli*, llamado también *Tipiṭaka* (*Tripitaka*, en sánscrito) o «Las Tres Canastas» comprende: 1) El *Vinaya Piṭaka* o «Canasta de la disciplina monástica»; 2) el *Sutta Piṭaka* o «Canasta de los Suttas» (en pāli; *sūtras* en sánscrito), nuestra principal fuente para el conocimiento de la doctrina del budismo más antiguo e, indudablemente, la más interesante y valiosa; y 3) el *Abhidhamma Piṭaka* o «Canasta de la dogmática», en el cual se clasifican y sistematizan conceptos propios de la doctrina. El *Canon Pāli* pertenece a la secta de los *Theravādins* (en pāli; Sthaviravādins en sánscrito) del budismo Hīnayāna o «Pequeño Vehículo», y es el único canon budista que se ha conservado en su integridad y en su lengua india original. Tanto el *Vinaya Piṭaka* como *Sutta Piṭaka* constituyen los núcleos más antiguos de la literatura budista.

El *Dīgha Nikāya* o «Colección de (sūtras) largos» es un texto que forma parte de una obra mayor: *Sutta Piṭaka* y contiene 34 *sūtras* (discursos o diálogos) de los más extensos (*dīgha*), que, a su vez, se divide en tres libros. En el caso específico de esta fuente, nos veremos obligados a utilizar las siglas DN, por ejemplo; (DN, 2017, I;144). La sustitución de los datos del autor, en el ejemplo, obedece al motivo del desconocimiento de quienes fueron los monjes autores que la habrían registrado en la colección de «discursos largos», en la obra *Dīgha Nikāya*. La razón del anonimato se corresponde con que la enseñanza del Buda se ubica dentro de la tradición oral y sus monjes

¹ Raimon Panikkar emplea dicha perspectiva de análisis y la define en su obra; *Espiritualidad hindú. Śānatana Dharma*. Barcelona, Kairós, Primera ed. Digital 2010. Cf. nota 44. Mientras que Vicente Merlo la recupera en *Meditar desde el hinduismo y el budismo*. Barcelona, Kairós, 2013. pp. 11-12.

más cercanos la habrían recopilado en este compendio de *sūtras* o discursos escritos con una métrica adecuada que facilitaba su memorización para ser repetida en cualquier momento.

Abandonamos las especificaciones técnicas referidas a la fuente budista consultada para abordar el análisis propiamente filosófico de los *sūtras*, no sin antes atender a las siguientes consideraciones. En primer lugar, debemos comprender la concepción que el budismo sustenta frente a la vida y la existencia humana entendida fundamentalmente como «ignorancia». Este estado resulta ser un factor vital con el que se enfrentará el meditador. El orientalista Juan Arnau Navarro define así esa condición existencial:

La ignorancia es lo que ata al individuo al ciclo de la vida, una ceguera que lo enreda en la existencia y le impide atisbar la posibilidad de la liberación. No se trata tan sólo de una falta de discernimiento, sino más bien de una carencia fundamental de juicio que fortalece el apego a los objetos de la sensibilidad, a los estados de placer y sufrimiento, y el deseo de querer ser esto o aquello. Ese autoengaño se manifiesta como obcecación, concupiscencia y animadversión, las tres raíces de todo lo nocivo, que alimentan el renacer y el sufrimiento innato reforzando la idea del yo y lo mío. (Navarro, 2021, p. 371)

Precisamente este se denomina el estado de *samsāra* –entiéndase este vocablo como la expresión del ciclo de reencarnaciones, que, según nos advierte el budismo, se encuentra estancada la existencia humana–, tal como lo explicita el siguiente *sūtras* extraído de la colección contenida en el *Dīgha Nikāya*:

[...] En ellos [los cinco sentidos y la mente] el **deseo** está condicionado por la sensación, el apego está condicionado por el deseo, la existencia está condicionada por el **apego**, el nacimiento está condicionado por la existencia, la vejez y la muerte, la pena y el lamento; el **sufrimiento**, el malestar y la inquietud están condicionados por el nacimiento. (DN, 2017, I; 144)

El *sūtras* describe uno de los principios básicos para el budismo. Se trata del Origen condicionado o, en lengua pali: *patīcasamuppāda*. La trampa existencial en la que nos encontramos sumergidos ignorantemente será el principal desafío al que se enfrenta el monje budista bajo el principio de las Cuatro Nobles Verdades para liberarse del sufrimiento:

Él [*bhikkhu*], teniendo su mente así concentrada, pura, límpida, sin mancha, libre de impureza, maleable, lista para el trabajo, estabilizada, inmóvil, aplica, dirige su mente hacia el conocimiento de la destrucción de las impurezas. Él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Éste es el sufrimiento’; él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Éste es el origen del sufrimiento’; él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Ésta es la cesación del sufrimiento’; él conoce de acuerdo con la verdad: ‘Éste es el camino que conduce a la cesación del sufrimiento’ (DN, 2017, I, 2; 99)

Para liberarse del ciclo de sufrimiento, las prácticas del monje budista deberán incluir los pasos que se describen en el Óctuple Camino: I) *Samma dīṭhi*: correcto punto de vista; II) *Samma*

sankappa: correcta decisión o correcto punto de vista; III) *Samma vaca*: correcta palabra²; IV) *Samma kammanto*: correcta acción; V) *Samma ajivo*: correcto modo de vida³; VI) *Samma vayamo*: correcto esfuerzo; VII) *Sammo sati*: correcto estado de autoconciencia; y VIII) *Samma samadhi*: correcta concentración o meditación⁴.

En el octavo camino o rama, el monje dispone del conocimiento intuitivo y revelador de poseer un cuerpo sujeto a la destrucción y al desgaste temporal, junto a la conciencia –entendida como ego–. Dicho conocimiento intuitivo posibilitará la liberación gradual del sufrimiento, el cual es producto del apego material o, como acertadamente lo describe Arnau, se trata

más bien de una carencia fundamental de juicio **que fortalece el apego** a los objetos de la sensibilidad, a los estados de placer y sufrimiento, y el deseo de querer ser esto o aquello [...] reforzando la idea del yo y lo mío. (Navarro, 2021, p. 371)

Consideramos necesario realizar la siguiente observación: mientras que los conceptos de ego⁵ o «el yo y lo mío» se manifiestan como nociones aparentemente incuestionables e inofensivas, en cambio, en el budismo, en la tradición griega y helena resultan ser nociones altamente nocivas para el compuesto psico-físico. Esto se debe a que al considerar al mundo percibido sensitivamente como resultado irrefutable; ante la evidencia de que la forma⁶ física y material de la taza que tenemos delante nuestro, efectivamente existe. Esto mismo sucedería en relación a las emociones –como el miedo o la ira–⁷: cuando el ego del sujeto termina por identificarse con ellas, sin poder discriminar entre el hecho en sí mismo y las emociones que aquel hecho le provoca⁸. Esa identificación inmediata entre emociones y ego producen en el sujeto mayor preocupación, apego y sufrimiento. Por lo tanto, señalamos que:

- a) Aunque nos hemos adelantado, el conocimiento intuitivo ha permitido, gracias al cultivo de la meditación, reconocer las denominadas «impurezas» (DN, 2017, I, 2; 99) que deberá depurar mediante su destrucción. Después de reiteradas prácticas

² DN, 2017, I, 2; 67.

³ Él, habiendo abandonado el deseo por el mundo, vive con su mente libre de deseo, purifica completamente su mente de deseo. Él, habiendo abandonado la malevolencia y la maldad, vive con su mente libre de malevolencia, lleno de compasión por el bien de todos los seres vivos, purifica completamente su mente de malevolencia y de maldad. Él, habiendo abandonado la desidia y la pereza, vive libre de desidia y de pereza, con conciencia lúcida, atento, autoconsciente, purifica completamente su mente de desidia y de pereza [...] (DN, 2017, I, 2; 68.)

⁴ Y cuando él ve aquellos cinco obstáculos ya abandonados, surge en él satisfacción; cuando está satisfecho, surge la alegría; cuando su corazón está alegre, su cuerpo se calma; cuando su cuerpo está en calma, experimenta la felicidad, cuando es feliz, su mente se concentra. (DN, 2017, I, 2; 76.)

⁵ Como con suma claridad lo expresara el Dalai Lama: «Mi cuerpo no es algo de cuya especificidad pueda dudar. Hay una corporalidad, así como una yoidad que existe de manera muy evidente. Parece ser una base natural para que identifique mi cuerpo como un yo» un axioma budista que entra en tensión con la conclusión a las que arriba Descartes en *Meditaciones Metafísicas: «cogito ergo sum»*. (2013, p 76).

⁶ Dalai Lama, 2013, p 78.

⁷ 2013, p. 76.

⁸ Uno de los fundadores del denominado «Gran Vehículo» o Mahayana, Nāgārjuna (2011), lo expresaría correctamente en cuanto advierte la inexistencia de una naturaleza propia que corresponda a la sensación del dolor... Cf.: «No podemos concebir el cese de un dolor con naturaleza propia. Tú niegas el cese del dolor, pues ese cese no sería posible si existiese una naturaleza propia en el dolor» (capítulo XXIV, estrofa 22)

meditativas y una disciplinada vida moral, alcanzará una mente diáfana, pura y esplendorosa que le permitirá acceder al conocimiento de las cuatro nobles verdades acerca del dolor y el sufrimiento.

b) Por último, el monje que continúa con la observancia de una ascética vida moral y la meditación rigurosa, alcanzará la tan anhelada liberación; de las impurezas del deseo, de la impureza de la existencia y, finalmente, de la impureza de la ignorancia.

Con la meditación y el estado de concentración (*samādhi*) el monje ha alcanzado la liberación del continuo renacer: el *samsāra*.

Hasta aquí consultamos las prácticas meditativas, el ascetismo, la calma y la concentración mentales según el budismo temprano del *Canon Pali*. A continuación, veremos cómo se entienden las prácticas meditativas en Occidente comenzando por uno de los filósofos más representativos del período clásico de la Grecia Antigua.

El *Fedón* de Platón.

El filósofo, fundador de la Academia, mediante ese diálogo tiene por objeto exhibir los argumentos en favor de la inmortalidad y la preexistencia propias del alma, al considerar que una porción de ella resulta ser una instancia atemporal –*ἡ ψυχὴ ἀθάνατος*– de la persona. En dicha obra, el filósofo ateniense enumera las condiciones necesarias para que el alma se separe del cuerpo y, así, se distancie de las distracciones que interfieren en la actividad psíquica. Para ello, el filósofo o iniciado deberá someter su alma a un cuidado –*ἐπιμελείας*⁹ que le obligará a realizar una catarsis –*κάθαρσις*– o purificación de los placeres que, si bien deleitan al cuerpo, distraen el alma y perturban los estados de concentración profunda. Sin embargo, al igual que ocurre en el budismo, nos encontraríamos envueltos en un velo de ignorancia producto de nuestro «encadenamiento» a un cuerpo físico:

[...] Y la filosofía ha vislumbrado que la astucia de ese encarcelamiento se sirve del deseo de este modo: quien más colabora para encadenarlo es el propio encadenado. El que ama aprender sabe, como digo, que, una vez que la filosofía se ha hecho cargo de su alma, la exhorta a intentar liberarse, mostrándole que el examen a través de los ojos, de los oídos y de los otros sentidos, está colmado de engaños; persuadiéndola de que se aleje de éstos en la medida que no le sea forzoso servirse de ellos; instándola *a recogerse y concentrarse en sí misma*¹⁰ (Platón, 2008, p. 220)

⁹ *Fedón*, 107d1-3; «Pero es justo, mis amigos, reflexionar que, si el alma es inmortal, es necesario cuidar de ella, no solamente durante este tiempo que llamamos «vida», sino por toda la eternidad». Ἀλλὰ τόδε γ', ἔφη, ὃ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι, εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας(238) διδεται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός.

¹⁰ *Fedón*, 83a1-83b1. «αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀφορίζεσθαι».

Bien sabemos que el propósito final de separar el alma, lo más posible, de las distracciones corporales, según el *Fedón*, mediante la moderación o *σωφροσύνη* que operaría a través del autocontrol de los deseos sensuales -ἐπιθυμίας- emociones y pasiones para, finalmente, contemplar la región inteligible. Como lo indica el personaje Sócrates bajo fórmula retórica:

Lo que quiero decir es aproximadamente lo siguiente: ¿cuentan con alguna verdad para los hombres la vista y el oído, o por el contrario, como incluso los poetas nos repiten sin cesar, no oímos ni vemos nada exacto? Pero si estas percepciones conectadas con el cuerpo no son exactas ni indudables, mucho menos han de serlo las demás, ya que son inferiores a aquéllas. ¿No te parece?¹¹ (2008, p. 157)

Sabemos que solo los filósofos son auténticos *φρονῆσαι*, sabios¹², ya que su alma purificada es quien alcanzará el estado de sabiduría y felicidad¹³ ya que se liberará de temores, amores apasionados y demás males humanos que proporciona al alma «prisionera» de un cuerpo físico que se comporta según se lo describe en el *Fedón*:

El cuerpo, en efecto, nos acarrea incontables distracciones debido a la necesidad de sustento, y, por si fuera poco, nos lo atacan enfermedades que nos impiden la caza de lo real. Nos llena de amores, deseos, temores, toda clase de imágenes y tonterías; de tal modo que, como se dice, verdaderamente en lo que de él depende jamás nos sería posibles ser sabios.¹⁴ (Platón, 2008, p. 164)

Este estado de plena realización psíquica sólo es posible con la práctica del rito de purificación¹⁵ o *καθαρμός* en la que el alma del iniciado intenta separarse del *σῶμα* o cuerpo, según lo apreciamos en el último fragmento extraído del mismo diálogo: «Lo realmente verdadero, en

¹¹ *Fedón*, 65b.

¹² (*Ética a Nicómaco*, 1993, p. 316) «el prudente persigue una vida sin dolor». [τὸν φρόνιμον διώκειν τὸν ἄλυπον βίον, 1153a 27-28]. En cambio, para Plotino el sabio es *σπουδαῖος*, el hombre perfecto u hombre diligente: «Por eso el hombre perfecto ha concluido ya su raciocinio y se limita a declarar a otro sus propias conclusiones; pero en relación consigo mismo es visión.» [Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὐτὸν ὄψις. *En.* III-8, 6; 37-39.]

¹³ *Fedón*, 79d7; «¿No es a este estado del alma que se llama 'sabiduría'?», 81a «[...] al llegar allí le es permitido alcanzar la felicidad, cesando de vagar sin sentido, liberándose de temores, amores salvajes y demás males humanos».

¹⁴ *Ídem*, 66c-d.

¹⁵ «La seguridad con la que las personas en la época de Homero se confrontaron con sus dioses desapareció del todo. Consciente de su autonomía, el yo descubrió que estaba abandonado. [...] ahora el sentimiento de tener que valerse por sí mismo hizo que la gente buscara apoyo en vivencias religiosas comunitarias. En esta época se extendió el culto orgiástico de Dionisio, que procedía de Tracia. En los estados de trance los fieles experimentaban como el alma se separaba del cuerpo. En la doctrina de los misterios órficos, para la que el cuerpo era la tumba del alma a la que esperaba la redención en el más allá, los fieles veían una salida de su sufrimiento íntimo, que les habían producido la inseguridad política y los disturbios de la época. En comunidad con otros, los individuos buscaban seguridad en estados de éxtasis colectiva; y unidos con otros encontraban abrigo en comunidades religiosas donde intentaron expiar sus culpas en rituales comunes de penitencia». Herbig, J. (1996, p.157) Cf. con los tipos de ritos según la clasificación que propone Severino Croatto en *La experiencia de lo sagrado*.

cambio, es que tanto la templanza como la justicia y la valentía son una especie de purificación de aquellas cosas. La sabiduría misma es como un rito purificador»¹⁶ (2008, p. 172).

Según entendemos, este tipo de rito o práctica ascética haría las veces de rito de «pasaje» en la que el iniciado experimenta una transmutación o modificación de su antiguo modo de ser para renacer a una modalidad nueva de ser. Es decir que, el iniciado en la vida filosófico-espiritual experimenta una transformación o conversión en lo más profundo de su ser, accediendo así a un estado de plenitud o dicha plena (2008, p. 216).¹⁷

Como nos indicara el gran helenista francés Pierre Hadot, las distintas escuelas filosóficas de la antigüedad —ya sea la Academia, el Liceo, o el epicureísmo—deben ser comprendidas como formas de vida filosóficas. Allí los discípulos convivían con su maestro, es decir, mantenían una forma de ser o un estilo de vida que los obligaba a cumplir una regla o conjunto de normas (Jámblico, 2003, pp. 68-69)¹⁸ —ἡ κοσμία τῶ πράγματι—, que, en el caso de los filósofos, buscaban la purificación del alma¹⁹ que se ejercitaba mediante la filosofía²⁰. Dicho ejercicio ascético tendría una finalidad más tangible, según otra posible línea de interpretación propuesta por el prestigioso helenista P. Hadot, quien nos ilustra afirmando que:

[...] De hecho cabe bien representarse este ejercicio espiritual si se entiende como esfuerzo para liberarse del punto de vista parcial y pasional, ligado al cuerpo y a los sentidos, y para elevarse hasta el punto de vista universal y normativo del pensamiento, para someterse a las exigencias del Logos y a la ley del Bien (p.40)

Platón, no profundiza en mayores detalles brindándonos elementos que, suponemos, configurarían esas instancias de prácticas espirituales y filosóficas acompañando a dicha purificación. Aunque, en su *Carta VII*, considerada por los especialistas como autobiográfica, encontramos que el gran maestro ateniense sucintamente menciona que la tarea filosófica incluye; un guía que dirige al discípulo, el estudio de otras áreas del conocimiento²¹, la dieta alimentaria y la conducta de vida. Platón, en ese mismo texto, muestra cierta resistencia, como lo hiciera el propio Pitágoras (Jámblico, 2003, pp. 83-84)²², a dejar por escrito estas enseñanzas para beneficio de la posteridad puesto que no se muestra confiado en que la humanidad se sirva prudentemente de

¹⁶ τὸ δ' ἁλθὲς τῶ ὄντι ἡ καθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἦ. *Fedón*, 69c. Una explicación de los beneficios que proporcionan la práctica de la ἀρετή en el *Menon*; 88b-d.

¹⁷ *Fedón*, 81a5-6; οἱ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι.

¹⁸ Jámblico, *Vida Pitagórica*; 16, 68-69.

¹⁹ Grube, 1987, p.191.

²⁰ *Fedón*, 67d 5-8: Λύειν δέ γε αὐτήν, ὥς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἐστὶν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος· ἢ οὐ; «Resolverla, como decimos, siempre están dispuestos especialmente y solo aquellos que filosofan correctamente, y este ejercicio es de los filósofos, la solución y separación del alma del cuerpo; ¿o no?» Nuestra traducción. Ver *nota 6* en *Fedón*, traducción de Eggers Lan.

²¹ *República*, 532-533 (Eggers Lan, 1986, pp. 364-366).

²² «impuso el silencio de los misterios divinos», *Vida Pitagórica*, 23; 104.

esas doctrinas.²³ Ciertamente es también, que la educación del alma la encontraremos en el conocido pasaje de la *República*, del libro VII, en que se relata la famosa Alegoría de la Caverna, como consecuencia de que Platón expusiera el estado en que nos encontramos frente a la educación o la falta de ella.

Consideramos imperativo detenernos a observar que la genialidad de Platón estuvo cifrada en convertir en un lenguaje filosófico un rito de purificación o de pasaje, tan antiguo que Herbig²⁴ remonta a la época de Homero, si es que este poeta existió en algún momento.

Repasemos ahora, cómo el estoicismo asumió la tarea filosófico-espiritual de la meditación.

Marco Aurelio.

El origen del término «estoicismo» remite a la palabra griega *στοα*, que significa «pórtico», ya que Zenón enseñaba cerca del Pórtico *Pocilé* (que significa ‘cubierto de pinturas’), llamado así porque Polignoto lo había ornamentado con cuadros a fin de purificar un lugar donde se había hecho una matanza de más de mil cuatrocientos ciudadanos durante la tiranía de los Treinta. (Brun, J., 1962, pp. 10-11). Ahora bien, el estoicismo no fue sólo la filosofía de Zenón de Citio, fundador de la doctrina. Puesto que, implicaría, en palabras del reconocido especialista del estoicismo, Max Pohlenz, que: «La Stoa desea aprehender al hombre en su totalidad y, en tanto que fuerza vital dinámica ser su guía». Como doctrina estoica persistió unos seiscientos años, siendo una «influencia decisiva sobre el pensar, el sentir y el actuar de los hombres» (p. 207).

Por esa misma razón, la historia de la escuela se subdivide en tres grandes períodos:

- 1) El estoicismo antiguo: tuvo su centro de actividad en Atenas durante el siglo III a. C. Sus representantes son Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo;
- 2) El estoicismo antiguo (siglo II a. C.): durante este período, el sistema perdió su rigidez inicial y comenzó a latinizarse. Sus principales representantes son Diógenes de Babilonia, Antípater de Tarso, Panecio de Rodas y Posidonio de Apamea;
- 3) El estoicismo de la época imperial (s. I y II d. C.): fue esencialmente romano y abandonó casi por completo la lógica y la física para interesarse sólo en la moral. Sus principales exponentes son Séneca, Musonio Rufo, Epicteto y Marco Aurelio.

El filósofo romano, además de ser emperador, pretendió ser un maestro de la virtud. Aunque propuso un ideal de sabio estoico según un modelo de pautas éticas —que Marco Aurelio experimenta y expresa en sus *Meditaciones* (Bach Pellicer, 2025)—, el filósofo-emperador poseía un pensamiento simplificador, pero profundo, ya que aceptó y compartió los principios básicos del estoicismo que enumeraremos a continuación:

²³ *Carta VII*, 341 d-e (Zaragoza y Gómez Cardó, 1992, pp. 513-514).

²⁴ Ver *supra* 15.

- a) Un primer principio sostiene la composición tripartita del hombre en cuerpo (*sōma, sarx*), alma o principio vital (*psyché, pneuma*) e inteligencia (*nous*). De esas tres partes, la última es la específicamente humana y se identifica con el elemento divino interior (el *daímon*) que habita en nosotros y el principio director o guía de nuestra vida (el *hēgēmonikón*). La conducta recta y racional exige que el *nous*, como guía y divino, no se deje perturbar por las otras dos partes del ser humano. Es el modo más sencillo de superar las pasiones, el dolor y el placer. Como puede verse en la siguiente meditación número 9, en el libro III:

Venera la facultad intelectiva. En ella radica todo, para que no se halle jamás en tu guía interior una opinión inconsecuente con la naturaleza y con la disposición del ser racional. Ésta, en efecto, garantiza la ausencia de precipitación, la familiaridad con los hombres y la conformidad con los dioses (p. 75).

- b) Un segundo principio, que también Epicteto transmite en su *Manual* (Ortíz García, 1995, pp. 183-184), es el de saber qué cosas dependen de nosotros y qué cosas no, cifrando nuestra felicidad en las primeras²⁵. Teniendo en cuenta el papel mediador que ejerce la conciencia y el ejercicio de la purificación en cuanto único criterio de valor que permite diferenciar entre bienes y males, que son aquellos que verdaderamente afectan al yo interior. Así nos lo hace saber el filósofo gobernante en la octava meditación del, libro III:

En el pensamiento del hombre que se ha disciplinado y purificado a fondo, nada purulento ni manchado ni mal cicatrizado podrías encontrar. Y no arrebatara el destino su vida incompleta, como se podría afirmar del actor que se retirara de escena antes de haber finalizado su papel y concluido la obra. Es más, nada esclavo hay en él, ninguna afectación, nada añadido, ni disociado, nada sometido a rendición de cuentas ni necesitado de escondrijo (Bach Pellicer, 2025, p. 75)

- c) Un tercer dogma es el de la sumisión del individuo al conjunto universal, de la adaptación al *cosmos*, regido inmanentemente por un designio divino pero racional, o presente al modo de la providencia cósmica rectora, siendo este una de las reglas básicas del estoicismo. Precisamente, este principio es descrito en la meditación 19, del libro VII:

Por la sustancia del conjunto universal, como a través de un torrente, discurren todos los cuerpos, connaturales y colaboradores del conjunto universal, al igual que nuestros miembros entre sí. ¡A cuántos Crisipos, a

²⁵ *Med.*, L. VIII, 17. (Bach Pellicer, 2025, p. 149)

cuántos Sócrates, a cuántos Epicteto absorbió ya el tiempo! Idéntico pensamiento acuda a ti respecto a todo tipo de hombre y a toda cosa. (p. 133)

Deberemos ser conscientes de que las circunstancias y los efectos materiales se disuelven, con el paso del tiempo, en el devenir cosmológico del Todo universal. Toda circunstancia fortuita o desdicha que afecta al individuo se inscribe en el gran drama cósmico del devenir universal. Lo que resaltan las formulaciones de este dogma estoico es el cambio permanente, la fugacidad del instante y la transformación irrefrenable. Pero entendemos que este enfoque cósmico se complementa con el ejercicio estoico de enfocar la atención en el instante presente, sin que el pasado o el futuro nos perturbe, como puede apreciarse en *Meditación* III, 10 (pp. 75-76): «[...] Y además recuerda que cada uno vive exclusivamente el presente, el instante fugaz. Lo restante, o se ha vivido o es incierto; insignificante es, por tanto, la vida de cada uno [...] Pequeña es asimismo la fama póstuma». Javier Alvarado (2012) lo describe con mayor detalle;

El estoico había heredado de la ascética antigua el descubrimiento de que el ego-mente vive de recuerdos y expectativas de modo que, en la medida en que se permanece en el ahora, se priva de alimento a la mente-ego hasta que debilitada, acababa cediendo el control al espíritu. (p.254)

En otro pasaje de las *Meditaciones*, deducimos que Marco Aurelio nos exhorta a atender, dentro de la composición tripartita humana, a la inteligencia (*nous* o *hégemonikón*) o espíritu racional porque en las decisiones fundamentales «garantiza la ausencia de precipitación» pero que colabora en el discernimiento de responsabilidades, obligaciones y deberes, funciones ellas propias de un «ejercicio exhaustivo de la razón»²⁶ (Bach Pellicer, 2025, p. 69).

En último lugar, el filósofo romano presenta un ejercicio propio de la física estoica. Él mismo consiste en anticipar un hecho modelado mentalmente mediante el ejercicio de la representación, según se expone:

A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará. Porque nada es tan capaz de engrandecer el ánimo, como la posibilidad de comprobar con método y veracidad cada uno de los objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto²⁷. (Bach Pellicer, 2025, p. 76)

²⁶ *Med.*, III, 1.

²⁷ *Med.*, III, 11.

La función de esta representación como ejercicio de meditación estoico nos expone ante una circunstancia hipotética en la que se pone en práctica la distinción, la delimitación, entre el hecho en sí mismo, es decir en esencia, y la valoración que hacemos nosotros de ese hecho, circunstancia u objeto, representándonoslo de tal forma que nos permitamos «verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto». En efecto, la mencionada práctica no hace más que suministrar al practicante un escenario de objetividad adjudicándole un «nombre preciso», como Marco Aurelio indica, delimitando el sentido objetivo, finalidad y el valor en su justa medida, adecuándolo así al despliegue cósmico. Esta «física» estoica no deja de ser una variante del antiguo ejercicio ascético o de purificación de origen platónico.

Para finalizar, queremos observar que Panikkar, reconocido indólogo del s. XX y estudioso de la espiritualidad, al subrayar que «Palabras como auto-conocimiento, sosiego, ecuanimidad, meditación, paz, atención, concentración, tranquilidad, alegría, paciencia, magnanimidad y similares son virtudes para cultivar por cualquier ser humano y requieren una *ascesis* especial en el sentido tradicional de la palabra – que significa **ejercicio**» (Panikkar, 2005, p. 141.) manifiesta la rigurosidad que el trabajo de purificación requiere al ejercitarse espiritualmente disciplinando la mente, el cuerpo y el espíritu, como hemos expuesto. Aquellos estados de gracia se añaden como consecuencia de la constancia en la práctica espiritual.

Conclusiones

Hasta aquí podemos observar que las distintas tradiciones filosófico-sapienciales proporcionan a sus respectivas prácticas espirituales y filosóficas, un conjunto de elementos compartidos entre ellas y, que sin necesidad de descontextualizarlos de la tradición que les da origen pueden ser considerados como tales. Nos referimos a los equivalentes homeomórficos, identificados tal como los enumeramos: **desidentificación del yo, purificación mental o ritos de purificación, desapego del deseo material, la práctica del silencio prolongado durante la meditación, concentración de la atención en el instante presente**, son sólo algunos de esos equivalentes que nos hacen suponer la preexistencia de una Sabiduría Universal que se habría fragmentado en las respectivas culturas, tanto de Oriente como de Occidente.

Referencias

- Alvarado Planas, J. (2012). *Historia de los métodos de meditación no-dual*. Sanz y Torres.
- Aristóteles. (1993). *Ética a Nicómaco* (J. Pallí Bonet, Trad.). Editorial Gredos.
- Arnau Navarro, J. (Trad.). (2011). *Fundamentos de la Vía Media*. Siruela.
- Arnau Navarro, J. (2011) Trad. *Fundamentos de la Vía Media*. Madrid, España: Siruela
- Arnau Navarro, J. (2021). *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*. Edición digital.

- Brun, J. (1962). *El Estoicismo*. Eudeba.
- Croatto, S. (2002). *La experiencia de lo Sagrado y tradiciones religiosas: Estudio de fenomenología de la religión*. Verbo Divino.
- Dalai Lama. (2013). *La mente despierta: Cultivar la sabiduría en la vida cotidiana*. Edición digital.
- Dīgha Nikāya* (C. Dragonetti y F. Tola, Trans.). (2017). Edición digital.
- Epicteto. (1995). *Manual* (P. Ortiz García, Trad.). Editorial Gredos. Ortiz García, P. (1995) Trad. Manual. Madrid, España: Editorial Gredos
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Editorial Gredos.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales*. Siruela.
- Herbig, J. (1996). *La evolución del conocimiento: Del pensamiento mítico al pensamiento racional*. Herder.
- Jámblico. (2003). *Vida pitagórica*. Protréptico (M. Periagio Lorente, Trad.). Editorial Gredos.
- Marco Aurelio. (2025). *Meditaciones* (R. Bach Pellicer, Trad.). Editorial Gredos.
- Merlo, V. (2013). *Meditar desde el hinduismo y el budismo*. Kairós.
- Panikkar, R. (2005). *Espiritualidad hindú: Sanātana Dharma*. Kairós.
- Platón. (1986). *República. Diálogos IV* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Dudosos, apócrifos, cartas. Diálogos VII* (J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Trans.). Editorial Gredos.
- Platón. (2008). *Fedón* (C. Eggers Lan, Trad.). Eudeba.
- Plotino. (1985). *Enéadas III-IV* (J. Igal, Trad.). Editorial Gredos.
- Poblete, M., Villalonga, S., Pedrozo Montilla, M., Ciner, P. (2022, 8-11 de noviembre). *Bases epistemológicas de la espiritualidad: un aporte filosófico para enfrentar el complejo escenario postpandémico* [Ponencia]. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencia, Tecnología y Sociedad, San Juan, Argentina. <http://hdl.handle.net/11336/238420>
- Poblete, M. (2023). Asimilación, deificación y experiencia mística en Plotino. En O. Bauchwitz (Ed.), *Neoplatonismo: mística y política* (pp. 9-20). PPGFIL. <https://drive.google.com/file/d/1JOcxaWUALO8BzbcH2jiPR6Dz8qUE5Uu/view>
- Pohlenz, M. (2024). *La Stoa: Historia de un movimiento espiritual*. Titivillus.

¿Crisis epistémica, o neo-funcionalismo contemporáneo? Sospecha sobre el paradigma de la posmodernidad

Moreno, Mariano Exequiel

Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación

Instituto de Filosofía FFHA/UNSJ

wacomoreno10@gmail.com

Resumen

Este artículo propone que la actualidad está constituida por un tipo de pensamiento hegemónicamente central: el posmodernismo. Dicho paradigma, que se erige como espíritu de época, *mainstream* y como ideología de los poderes informativos y mercantiles, puede caracterizarse como una era de pragmatismo exacerbado, donde impera la muerte de la ética y la metafísica. Esta «muerte» es, en realidad, una crisis de la ética —entendida como finalidad u horizonte— y de la metafísica. De este modo, se ha instaurado un pensamiento del «medio», sin fundamento ni dirección, a la manera de un dispositivo en sentido estricto. Esto implica que solo existe es la aplicación; los conceptos son pensados exclusivamente como cosas, más posibilidad que la de ser tales.

El recorrido se sintetiza a través de los pensamientos de Llamazares (2013) y Lyotard (1991), en diálogo con figuras como Agamben (2011), Foucault (2013), Han (2022), Hegel (1971), Mayr (1992), Morin (2004) y Žižek (2015), con el fin de dar cuenta de un diagnóstico del presente. Este presente nos constituye a todos como sus sujetos y nos insta a asumir la situación epocal; al menos, en un nivel interpretativo, como primer paso hacia una praxis de superación de época, entendida como una transformación del espíritu, tanto desde el análisis mismo como por la disposición hacia la aplicación posible de lo analítico. Es decir, que permanecer meramente en lo analítico, en tanto práctica ensimismada, no es suficiente para poder superar la posmodernidad y sus vicios propiamente posmodernos, tal como serán explicitados a continuación.

Palabras clave: contemporaneidad, posmodernidad, crisis, paradigma, pragmatismo

Abstract

This article argues that the contemporary world is constituted by a hegemonically dominant mode of thought: postmodernism. This mode of thought, which has become a paradigm, the spirit of the age (*Zeitgeist*), the cultural mainstream, and the ideology of informational and market powers, can be characterized as an era of exacerbated pragmatism and the death of ethics and metaphysics. This "death" is, in fact, a crisis of ethics —understood as purpose or horizon— and of metaphysics. Consequently, a mode of thought centered on the "middle" has been established:

one without foundation or direction, operating as a device in the purest sense. In other words, all that remains is application; concepts are conceived exclusively as things, and no other possibilities exist beyond being things.

This argument is developed primarily through the works of Llamazares (2013) and Lyotard (1991), in dialogue with thinkers such as Agamben (2011), Foucault (2013), Han (2022), Hegel (1971), Mayr (1992), Morin (2004), and Žižek (2015), in order to formulate a diagnosis of the present. This present constitutes all of us as its subjects and calls upon us to confront our historical condition, at least on an interpretative level, as the first step toward a praxis capable of overcoming the current epoch. Such overcoming is understood as a transformation of the spirit, arising both from critical analysis itself and from a disposition toward action, thereby directing analysis toward its possible practical application. In this sense, remaining confined to analysis as a self-enclosed practice is insufficient for overcoming postmodernity and its specifically postmodern pathologies, which will be examined throughout this article.

Keywords: Contemporaneity, Postmodernism, Crisis, Paradigm, Pragmatism

La posmodernidad como paradigma

Comprendemos la contemporaneidad posmoderna, a partir de Llamazares (2013), como un paradigma. Este concepto es aludido en el campo de la epistemología a Thomas Kuhn (2004), quien explica las transformaciones de la ciencia en la historia a partir de ciertas primacías de determinados objetos de percepción científica en cada época. El despliegue de estos cambios epistémicos se remite a las transformaciones situadas en períodos específicos, en los que surgen anomalías, cuya acumulación conduce, eventualmente, a la crisis del paradigma. Esto comprende una explicación del concepto pura y exclusivamente científica e histórica:

Los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente» (Kuhn, 2004, p. 176).

Llamazares (2013), por su parte, ofrece una perspectiva más amplia del concepto. Un paradigma no es meramente un momento en el que prima una perspectiva generalizada del conocimiento científico; es, más bien, un espíritu de época o *Zeitgeist*. Este término alude algo más complejo que la «tajada epistémica» que reduce al paradigma a un momento de la historia de la ciencia; además, sumerge la cuestión a una problemática mayor. Aunque el aporte de Kuhn es crítico con respecto a una visión científica rígida, sesgada y netamente positivista, la autora sostiene que debemos enmarcarnos en un pensamiento que defina a un paradigma capaz de orientar más allá de lo epistemológicamente paradigmático, es decir que trascienda de lo definido por Kuhn: «pues nos permite descubrir un nivel conceptual más abstracto que llamaremos entramado epistémico»

(Llamazares, 2013, p. 50). Nos referimos a una mirada trans o metaparadigmática cuyo objetivo es la comprensión transhistórica, dado los paradigmas son sistemas más amplios y complejos que comprometen en todos los niveles de la persona, desde las ideas hasta la conducta, incluyendo por supuesto, los valores, las emociones, los sentimientos y el cuerpo.» (p. 51). Ante estos parámetros, nos interrogamos: ¿cómo construir el concepto de paradigma en un sentido amplio e históricamente profundo? ¿Es necesario someterlo a este dualismo en el cual, por un lado, debemos sostener una mirada metafísica transhistórica o, antagónicamente, detenernos a analizar las pequeñas transformaciones empíricas que construyen diferentes movimientos históricos del saber?

Concepción transparadigmática: proposición de una comprensión profunda de la multiplicidad

Un paradigma se vincula con el devenir histórico del ser, comprendido desde una fundamentalidad que trasciende los entramados epistemicistas. La historia se desarrolla de tal modo que lo colectivo se individualiza. Dicha individualización está constituida por «tramas, redes, entretejidos de ideas y valores que se configuran y adoptan una predominancia social importante durante cierta época en el seno de las sociedades» (Llamazares, 2013, p. 51), e incluye, a su vez, corporalidades; esto alberga en sí «por supuesto, los valores, las emociones, los sentimientos y el cuerpo» (p. 51). Por lo tanto, bajo estos términos, es posible reducir lo paradigmático a la concreción social hegemónico-institucional; por el contrario, un paradigma remite a una totalidad, a una complejidad que consta, a su vez, de otras complejidades. El uno y lo múltiple no se dialectizan, sino que tienen una dinámica de correspondencia fundamental que se diferencia en distintos momentos de entitatividad específica y, finalmente, se cristaliza en un contexto situacional vinculado al poder: lo institucional (Llamazares, 2013, pp. 37-59). Existe un paralelismo entre lo sostenido por Llamazares y la amplitud metafísica transhistórica de Hegel (1971), quien aboga por la existencia de un espíritu colectivo —no individual, no un *subjectum*, sino un *Geist*— que se concretiza y se manifiesta entitativamente en diversos momentos individuales necesarios de la historia. Esto se halla más allá de lo paradigmático (en un todo), aunque comprenda en sí mismo lo paradigmático (en parte):

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser algo libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente (Hegel, 1971, p. 473)

Existe una transformación, un devenir de la conciencia en sus seres allí; no puede haber comprensión de la particularidad —del estado específico entitativo de un segmento del todo— ni de la cristalización institucional sin reconocer el desarrollo del espíritu que da cuenta de la vida interna en la cual el paradigma se desarrolla. Esencialmente, esta es la mirada que hace posible la superación de la noción de paradigma como un momento en el que la ciencia se «dispositiviza»; una perspectiva amplia que ha sido ocultada y olvidada en el devenir mismo de la historia metafísica.

La crisis del paradigma moderno: Evolución, entropía y crisis de la razón

Llamazares (2013) afirma que es posible situar la crisis de la razón, de la ciencia y de la muerte del sentido y los valores bajo dos eventos fundamentales: la evolución y la entropía. Ambos, derivados de las transformaciones científicas que pueden alinearse desde Copérnico y Galileo hasta Newton a lo largo de la modernidad (pp. 171-186). Nos focalizamos en dos vertientes: la vertiente darwinista —y el concepto de evolución— y el quiebre del paradigma newtoniano con la teoría de la entropía.

Desde la teorización biológica, el evolucionismo darwinista suele ser comprendido como «biologicismo» dentro de las teorías de humanidades. Esto se debe a que el darwinismo, comprendido desde los aportes de Mayr (1992), constituye un ataque directo a la noción de que la vida tiene un propósito ordenado, creado por un ser divino, ya que la vida es esencialmente caótica y sus procesos de transformación constante se deben a una suerte de adaptación. No se trata de una adaptación consecuente, sino que las mutaciones acontecen aleatoriamente en relación con el ambiente. La supervivencia de las especies según las mutaciones, la variabilidad y la genética no es consecuencia directa de una razón adaptativa eficaz; ciertas especies logran adaptarse o no sin más sentido que el azar. No existe un progreso genético estandarizado que facilite características adaptativas más favorables para que cada especie sea más competente en la supervivencia; por el contrario, son los acontecimientos evolutivos históricos los que producen variaciones, y la lucha competitiva adquiere significado a partir de la variabilidad individual y la herencia genética. Como señala Mayr (1992), «cada individuo puede diferir en su capacidad de tolerar el clima, de encontrar comida y un lugar para vivir, de encontrar cómoda y un lugar para vivir, de encontrar pareja y de criar su descendencia» (p. 93).

Llamazares (2013) no interpreta el darwinismo de ese modo, sino que observa en él una base genética que explica cómo la vida compite entre sí para sobrevivir, lo cual constituye, a su vez, una base para sostener un «capitalismo salvaje». Esto es acorde a la visión socializada de Herbert Spencer sobre la teoría de la evolución (Espina, 2005) aunque, en principio, su teoría no expresa literalmente tales postulados, gran parte de sus continuadores y el sentido común lo han corroborado de ese modo. Consideramos, sin embargo, que acudir a la lectura del trabajo de

Ernest Mayr (1992) permite combatir este sentido destructivo y malinterpretado de la teoría de la evolución.

Como menciona Mayr (1992), los proscuentes disciplinares de la biología no fueron generalmente cuidadosos al leer a Darwin, lo que derivó en un darwinismo convertido en un biologicismo malogrado y retorcido, en el cual se interpretó la evolución desde las ideas de progreso y competencia, algo muy frecuente en las teorías sociales capitalistas liberales y neoliberales. Es fundamental comprender que «Darwin trató la variabilidad genética como una *caja negra*» (Mayr, 2012, p. 95). El azar y el caos son elementos fundamentales para comprender las variaciones, la herencia genética y la selección natural:

El azar interviene no solo en el primer paso de la selección natural —la producción de nuevos individuos genéticamente únicos mediante la recombinación y la mutación—, sino también durante el proceso probabilístico que determina el éxito reproductivo de estos individuos. Toda clase de limitaciones impiden siempre llegar a la «perfección». Aunque la selección natural sea efectivamente un proceso de optimización, la existencia de numerosas influencias contrarias hace que el óptimo sea inalcanzable. (pp. 150-151).

Es por ello —y siguiendo con acierto esta denuncia sobre la interpretación hegemónica— que la autora Llamazares (2013) sostiene que el biologicismo sirve como base para «la libre competencia, la innovación, el triunfo de los más fuertes y la eliminación de lo ineficaz al nivel de una ley biológica general» (p. 178). Bajo esta malinterpretación, que se difundió e institucionalizó, es inevitable preguntarse: «¿Si la vida misma se comportaba de esa forma, por qué no habrían de hacerlo el sistema económico y la sociedad moderna?» (p. 178). No obstante, es necesario hacer una distinción crítica entre lo es el spencerismo y el darwinismo.

Por otro lado, Llamazares (2013, pp. 179-182) aborda la entropía como la teoría que comprende las leyes de la termodinámica. Lo que en principio era un estudio sobre las transformaciones calóricas, decantó en una cosmovisión, o mejor dicho, en una especie de determinismo tanático. Dicho determinismo rompe con el mecanismo que funcionaba a modo de teleología ordenada y progresiva, o con el naturalismo mecanicista del orden físico-natural, pues la física dejó de significar orden para ser desorden y disgregación. No solo transformación, sino que el universo tendría en sí un principio tanático. La muerte, el fin, un principio (des)ordenador. *Eros*, la conservación, lo accidental, lo pasajero, lo apariencia, transitorio. La segunda ley de la termodinámica, la ley de la entropía, rompe con el paradigma mecanicista e instala uno nuevo:

Mientras el primer principio nos dice que la energía total de un sistema se mantiene constante, el segundo principio, en cambio, sostiene que la energía total se reduce y se dispersa al convertirse en calor u otras formas de energía. El trabajo es enteramente transformable en calor, pero en cambio, no todo el calor se transforma en trabajo. Así, el resultado final siempre implica una pérdida progresiva de energía. Dentro del marco de

la cosmología mecanicista, la implicancia casi filosófica de este segundo principio resulte un tanto sombría, pues si como se desprendía de su enunciación, la tendencia general de los sistemas físicos es desde el orden al desorden, el universo en su conjunto -considerado como sistema exclusivamente físico- estaría perdiendo lentamente su energía, en un camino inexorable hacia su «muerte térmica», un estado de máximo desorden, casi un regreso al caos originario. (Llamazares, 2013, p. 180)

Con la noción de la entropía, se mide y cuantifica el desorden y eso da cuenta del desarrollo factual del universo. Se abandona la búsqueda de leyes de orden universal y se comienza a pensar la ciencia de modo contrafáctico, dado que la naturaleza tiende a desordenarse expansivamente hasta el fin. En el siglo XX, esta perspectiva fue radicalizada por las nuevas teorías físicas (la relatividad, *Big Bang/Big Freeze*, agujeros negros, materia oscura, teoría de cuerdas, etc.). En síntesis, estas dos teorías propusieron un quiebre que fue retomado por las nuevas teorías filosóficas y el abismo fue inevitablemente inaugurado:

Para complicar aún más la situación, el mundo natural y el mundo físico parecían comportarse en formas opuestas: si los sistemas biológicos mostraban una tendencia vital y creativa hacia la formación de órdenes de creciente complejidad, los sistemas físicos seguían la dirección contraria, entrópica, casi tanática, desde el orden hacia el desorden y la disolución energética. (Llamazares, 2013, p. 181)

Es entonces, a partir de estos acontecimientos analíticamente situados, que podemos comprender los aportes de las teorías posmodernas que, al criticar la metafísica occidental, se adentran en el paradigma de crisis.

Crisis de la razón y complejidad

Llamazares (2013), en el capítulo V, «Crisis de la razón: la caída de la certeza» (pp. 205-226), sostiene que el «crepúsculo» de la razón tuvo su origen en la plenitud luminaria del siglo XIX. Luego, en el siglo XX, se transitó de las luces a las penumbras, de la macrorracionalidad a la microrracionalidad o, en palabras de la autora, del racionalismo a una distinción entre la racionalidad y la irracionalidad. Esta distinción es fundamental en la obra de E. Morin (2004) y permite comprender la diferencia entre simplicidad, complejidad e irracionalismo. Sintéticamente, el racionalismo intentó captar la totalidad mediante la razón a través de una reducción de lo complejo a las estructuras lógicas subjetivas — cuyo lenguaje es el lenguaje lógico-matemático— y al control poblacional-estadístico, incurriendo a un reduccionismo (pp. 11-13). La realidad, en su complejidad, fue reducida a una parcialidad; este ejercicio se comprende, en términos paradigmáticos, como simplicidad. Frente a ello, Morin propone la apertura hacia la complejidad. De este modo, define que lo complejo no es una totalidad en sentido moderno, es decir, «no es la existencia de una instancia soberana que sería el Señor epistemólogo controlando de modo irreductible e irremediable todo saber; no hay trono soberano. Hay una pluralidad de

instancias. Cada una de esas instancias es decisiva; cada una es insuficiente» (p. 18). Es decir, lo complejo no puede reducirse a lo simple ni totalizarse en un sentido moderno; constituye un sistema de sistemas entrelazados donde cada sistema tiene su autonomía respecto al todo, sin que esto implique un aislamiento. Por el contrario, el irracionalismo consiste en negar la relación de las partes entre sí.

Por su parte, Llamazares (2013) sostiene que el irracionalismo es la «sombra» del proyecto de simplicidad, el momento en que la razón misma comete una suerte de suicidio hermenéutico. Toda salida termina clausurada en un contexto donde el utilitarismo ha consolidado su hegemonía. En principio, el irracionalismo funcionó como una propuesta deconstructiva de la estructura metafísica del ser, lo que la actividad filosófica en su propiedad o, desde una perspectiva genealógica, para desenmascarar los engaños de una razón que produjo un hombre domesticado, «rebañizado» y vitalmente debilitado. Posteriormente, este ataque se trasladó a la epistemología con el falsacionismo popperiano, en un contexto de ciencia de auge relativista — con autores como Heisenberg y Einstein— que, eventualmente, alcanzó a diversas disciplinas sociales como por ejemplo la antropología, la sociología, y la economía (Llamazares, 2013, pp. 207-210). De este modo, toda posibilidad de fundamento quedó clausurada por las crisis sociales, guerras, desigualdades y el avance tecnológico al servicio de los grandes capitales, elementos que tiñeron el ambiente de un tono gris, nihilista, nauseoso y de apocalipsis terminal (pp. 218-226).

Esta matriz de fundamento —cuestionada por su carácter ahistórico, occidentalista, racionalista, colonial, masculino— es descrita, en términos de J. Derrida, como un «carño-falologo-centrismo» (Cragnolini, 1999, p. 2). Se trata de una matriz que se desarrolla de maneras situadas, y diferenciales; por ello, una política microfísica se presentó como el programa oportuno. Sin embargo, si bien se cuestionó el patriarcalismo —concebido por Llamazares (2013) como algo fundamental que debe sustentar la vida—, la posmodernidad declaró «la muerte de Dios» (p. 224), desplegó potencias locales que intentar llenar «compulsivamente el vacío como sea, por medio de adicciones diversas, consumismo masivo o adherencia incondicional a una multitud de «ismos» (Llamazares, 2013, pp. 225-226). Esta realidad demanda una respuesta, en principio analítico-hermenéutica y eventualmente volcada a una praxis situada, con el fin de restituir la potencia de la vida y lograr su reapropiación de las manos de los nuevos «monstruos tentaculares» de la posmodernidad, quienes la mantienen encapsulada y encriptada en la vorágine tecnológica.

La episteme contemporánea posmoderna: neofuncionalismo informativo, pragmático y performático

A partir del diagnóstico de Jean François Lyotard (1991), nos situamos en un momento histórico en el que la legitimación del saber es especialmente precaria: «en la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del

saber se plantea en otros términos» (p. 32). En primer lugar, ha muerto la legitimidad de los metarrelatos, centrados principalmente en dos vertientes: la especulativa y la emancipatoria.

El metarrelato especulativo cristaliza en la «Universidad» (p. 29). Es un discurso que no se centra en un sujeto ni en el Estado, dado que ambos son corruptibles, utilitarios, positivos y dispositivos. Lo importante es el espíritu colectivo del saber universal, disperso en el mundo factual, que los filósofos restituyen mediante un metadiscurso cuya apertura *a priori* y prefundamental permite enlazar lo disperso en un devenir espiritual. Cuerpo y mente se unen en la vida; la vida es espíritu y, en esta narrativa, se hallan invocados por la especularidad:

En eso, en el dispositivo de desarrollo de una Vida que es al mismo tiempo Sujeto, se advierte el recurso del saber narrativo. Hay una «historia» universal del espíritu, el espíritu es «vida», y esa «vida» es la presentación y la formulación de lo que es en sí misma, y tiene por medio el conocimiento ordenado de todas esas formas en las ciencias empíricas. La enciclopedia del idealismo alemán es la narración de la «historia» de ese-sujeto-vida. Pero lo que ésta produce es un metarrelato, pues lo que narra ese relato no debe ser un pueblo envarado en el positivismo particular de esos saberes tradicionales, ni tampoco el conjunto de *savants* que están limitados por los profesionalismos correspondientes a sus especialidades. (Lyotard, 1991, p. 29)

Lyotard remarca que el discurso especulativo no encarna en la institución universitaria, ni en el Estado, ni en un sujeto civil-político —quienes son la encarnación, o en lenguaje fenomenológico, el desarrollo entitativo de esta vida—, sino en el metadiscurso, cuyo carácter es trascendente respecto dichas instancias. Habita en las instituciones y participa por medio de los sujetos, pero jamás puede reducirse a ellos. Ni siquiera la Nación y el Estado, por sí mismo vale por sí mismas, sino que es el saber quién confirma a un estado-nación como el hogar de los hombres. Lo mismo sucede con la ciencia. La filosofía, como saber especulativo generalizado, se impone como la vida, el espíritu que funda las partes en un devenir que actúa, en *modus* como «dispositivo especulativo» (p. 30).

El segundo metarrelato es el discurso emancipatorio (Lyotard, 1991). Aquí, el sujeto adquiere una primacía total, no como fundamento, sino a través de su acción, su libertad, su *praxis*. La especulación es enemiga de esta concepción: buscar un fundamento de la vida¹ por fuera de su actividad es no solo una pérdida de tiempo, sino que atenta contra su soberano destino. Este fin perseguido es el camino para su libertad, su desarrollo, su potencia, su bienestar y debe ser conquistado a través de las acciones concretas y no a través de la especulación. El sujeto es un sujeto práctico, es decir, se autodetermina mediante la acción, orientada a un fin, un ideal o una utopía ética: la libertad y la justicia. El pensamiento, en tanto discurso, «no tiene otra legitimidad final que servir a los fines a que aspira el sujeto práctico, que es la colectividad

¹ [...] mediante la imaginación, a través de la fabulación conceptual y, a través de la producción de símbolos.

autónoma» (p. 31). La justicia, la libertad y la igualdad son indispensables para la acción aunque se hallen en el horizonte y eso las haga una cuestión especulativa e ideal, por ende, algo «inútil» para el posmodernismo.

En la actualidad posmoderna, ambos metarrelatos han sido dilapidados. Lyotard (1991, pp. 32-38) sitúa esta crisis en el auge del capitalismo tardío, posterior a la Segunda Guerra Mundial —desde los 50's con la caída o el ataque hacia del keynesianismo—, período en el que las medidas de acción política prescindieron tanto de la especulación como de la emancipación ética. Los fines y los medios se equipararon a lógicas ajenas al orden ético. El saber abandonó la especularidad autorrevelativa propia del metarrelato moderno y se «dispositivizó», con lo cual ahora actúa en su máxima positividad. Tras esta disfunción, el saber se degrada a ideología o instrumento de poder de una clase dirigente. Asimismo, la emancipación fue sometida a un proceso de falsacionismo «licuación». Metáforas como la fluidez, la rapidez y la levedad «son metáforas adecuadas para aprehender la naturaleza de la fase actual —en muchos sentidos nueva— de la historia de la modernidad» (Bauman, 2004, p. 8). Esta pragmaticidad generalizada explica la positividad acelerada de lo posmoderno, donde, ante el fracaso de los ideales éticos, se impulsó un modelo de producción sin límites y un goce individualista (Lyotard, 1991). Como los ideales éticos jamás hallaron su positividad, y más bien, en el proceso de ejecución positiva se vieron falseados debido a los fracasos políticos, no sólo del comunismo ruso (Stalinismo) y chino (Maoísmo), sino también de los gobiernos laboristas-proteccionistas-keynesianos en occidente, pujando a ultranza el goce individualista, y un modelo de producción sin fronteras ni límites (Lyotard, 1991). Para Lyotard, la lógica del más eficaz es el nuevo funcionalismo, el cual exagera la pragmática y la performática en un sentido mercantilizado:

Esta lógica del más eficaz es, sin duda, inconsistente a muchas consideraciones, especialmente a la de contradicción en el campo socio-económico: quiere a la vez menos trabajo (para abaratar los costes de producción), y más trabajo (para, aliviar la carga social de la población inactiva). Pero la incredulidad es tal, que no se espera de esas inconsistencias una salida salvadora, como hacía Marx (...) (Lyotard, 1991, p. 4).

Es necesario comprender la transformación, el devenir y el producto que tenemos como resultado de estos procesos éticos, políticos y científicos. Las ideas y la especulación fueron transformadas en medios, pero no eliminadas. Al convertirse los fines en resultados, se reducen a la categoría de medios, de modo que pierde su función original como fines en sí mismos. Esto significa que existe un nuevo criterio de legitimación: la «deslegitimación» (Lyotard, 1991, p. 32). La especulación, que prescindió de la positividad, se pone al servicio de los fines prácticos, aunque estos al prescindir de los ideales éticos se tornan de emancipatorios a pragmático-utilitarios. Hay un juego que tiene reglas positivas y no positivas, las cuales están implícitas:

En términos diferentes, Nietzsche no hace otra cosa cuando muestra que el «nihilismo europeo» resulta de la autoaplicación de la exigencia científica de verdad a esta exigencia.

De ese modo se abre paso la idea de perspectiva, que no está lejos, al menos según esta consideración, de la de los juegos de lenguaje. (Lyotard, 1991, pp. 32-33)

El juego lingüístico en cuestión es «un proceso de deslegitimación que tiene por motor la exigencia de legitimación» (p. 33), cuyo cuerpo de significantes tiende a la multiplicación infinita, pero no por el progreso de la ciencia en sí —es decir, del conocimiento entendido como facultad de comprensión de la realidad, o un lenguaje que exprese la realidad—, ni siquiera por la creación de, de una realidad que controle al mundo fáctico con sus vaivenes contingentes a través de regularidades. Sino que la multiplicación tiende a la hiperproducción, en un sentido netamente capital. La tecnología se capitaliza absolutamente: debe producir riqueza, acumularse y, a la vez, continuar multiplicándose sin fin. Sin embargo, la base, los fundamentos y los fines se tornan totalmente especulativos, aunque estén ocultos por el caudal infinito de información, datos, *factums* tecnológicos. Los medios son todo lo que se ve, todo lo que existe; pero la especulación está en su máximo auge, pues yace oculta, privada, sin exponerse, y con mayor funcionalidad que nunca. Nadie se pregunta por los principios y fines; sino que se máxima la legitimación de medios, a través de un proceso de deslegitimación funcionalista al capital exacerbado *all-the-time*. Las instituciones (universitarias, pero podría decirse perfectamente que toda institución pública que funcionaba como unidad de la democracia) se someten a esta licuacidad, dejando de lado el antiguo y conservador semblante universal especulativo que la caracterizó, y «se limitan a transmitir los saberes considerados establecidos y aseguran por medio de la didáctica más bien la reproducción de los profesores que la de los *savants*. Es en este estado en el que Nietzsche las encuentra, y las condena» (Lyotard, 1991, p. 33). La herencia de la *Aufklärung*, al cuestionar los límites del conocimiento científico, termina por atacar a la ciencia misma en virtud del refinamiento práctico o un mero juego lingüístico. Finalmente, el lazo social de sujetos que suponía el lenguaje mismo, al estar desprovisto de dichas pertinencias —o bien fundado especulativamente en el caso del idealismo—, se ve devaluado y degradado a la extremada positividad. No hay lenguaje universal, entonces no hay por qué presuponer que la lengua tiene la función de aglutinar voluntades; sino que representa determinadas cuestiones que pueden ser dispositivizadas *a posteriori*.

Se puede sacar de este estallido una impresión pesimista: nadie habla todas esas lenguas, carecen de metalenguaje universal, el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia, se ha hundido en el positivismo de tal o tal otro conocimiento particular, los *savants* se han convertido en científicos, las tareas de investigación desmultiplicadas se convierten en tareas divididas en parcelas que nadie domina; y por su parte, la filosofía especulativa o humanista solo anula sus funciones de legitimación, lo que explica la crisis que sufre allí donde pretende asumirlas todavía, o reducción al estudio de lógicas o historias de las ideas allí donde ha desistido por realismo. (Lyotard, 1991, p. 34)

La dispositivización de la vida tiene que ver con lo performativo, es decir, con lo espectacular. El mundo es una escena y se requiere de un rendimiento en un momento dado, bajo el ojo de la audiencia y un juzgado evaluativo. La *performance* es la praxis del mundo posmoderno, desprovisto de fundamentos y finalidades (pp. 35-42). Lo que importa es la efectividad del hecho, aquella que se puede tasar en términos datables, y no en la especulativa y desmentida veracidad ética o científica del hecho. Tiene que rendir, gastar menos (*lower input*), producir más (*higher output*); por lo tanto, es algo exclusivamente tecnológico:

Aquí intervienen las técnicas. Éstas, inicialmente, son prótesis de órganos o de sistemas fisiológicos humanos que tienen por función recibir los datos o actuar sobre el contexto. Obedecen a un principio, el de la optimización de actuaciones: aumento del output (informaciones o modificaciones obtenidas), disminución del input (energía gastada) para obtenerlos. Son, pues, juegos en los que la pertinencia no es ni la verdadera, ni la justa, ni la bella, etc., sino la eficiente: una «jugada» técnica es «buena» cuando funciona mejor y/o cuando gasta menos que otra. (Lyotard, 1991, p. 36)

En el mundo posmoderno, donde la performatividad es la praxis de los sujetos posmodernos, las *performances* compiten entre sí para probarse cuál es aquella que realiza efectos con mejor o peor rendimiento. El rendimiento se mide y se objetiviza cuando, al actuar, se produzca (output) más gastando menos (*input*: entrada); es decir, prima el disponerse mercantilmente competentes y eficaces. A su vez, las instituciones, que ya no se distinguen del mercado, son el escenario de los actores de la posmodernidad capitalo-tardía, donde «es más el deseo de enriquecimiento que el de saber, el que impone en principio a las técnicas el imperativo de mejora de las actuaciones y de la realización de productos» (p. 37). En lugar de ‘producir’ conocimiento, ‘acumulamos’ conocimiento. Además, debe ser ‘útil’, producir efectos, ser competitivo, preciso y *updated*. La voracidad deslegitimadora del mundo tecnologizado posmoderno, impone su programa, su modelo, que ahora se ha establecido como neoparadigma:

[...] el capitalismo viene a aportar su solución al problema científico del crédito de investigación: directamente, financiando los departamentos de investigación de las empresas, donde los imperativos de performatividad y de recomercialización orientan prioritariamente los estudios hacia las «aplicaciones»; indirectamente, por la creación de fundaciones de investigación privadas, estatales o mixtas, que conceden créditos sobre programas a departamentos universitarios, laboratorios de investigación o grupos independientes de investigadores sin esperar de sus trabajos un provecho inmediato, sino planteando el principio de que es preciso financiar investigaciones a fondo perdido durante cierto tiempo para aumentar las oportunidades de obtener una innovación decisiva y, por tanto, rentable. (p. 36)

La enseñanza, sin dudas, no puede estar desentendida de esta realidad, pues «[...] el saber ya no tiene su fin en sí mismo, como realización de la idea o como emancipación de los hombres, su

transmisión escapa a la responsabilidad exclusiva de los ilustrados y de los estudiantes.» (Lyotard, 1991, p. 39). La educación se tecnologiza, el saber se informativiza² y se dispone performativamente en los juegos de lenguaje para competir por rendimiento y financiación. Es un escenario de deslegitimación y competencia mercantil. Las instituciones se pliegan a la lógica del mercado y abandonan sus valores universales modernos en favor de la eficiencia. Esto ocurre porque hay, en principio, un cambio de valor fundamental: las transformaciones tecnológicas del saber han dado lugar a una multiplicación de los dispositivos de información, por lo que otorga una hegemonía absoluta de la informática y se impone una lógica discursiva y de sentido propiamente informatizada. El conocimiento devenido en información significa un cambio de valor, en términos genealógicos: es un producto escindido y separado abismalmente de su sujeto productor, ya que «el saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su valor de uso» (p. 8). El saber informático, en su valor informativo, ahora es algo que será disputado como una mercancía en sí misma en un mercado mundial. Las *performances* se disputan, entonces, por participantes en juegos de lenguajes dentro de instituciones, en virtud de una eficacia: son juegos de deslegitimación.

En este sentido, la educación «[...] ya no aparece como destinada a formar una élite capaz de guiar a la nación en su emancipación, proporciona al sistema los «jugadores» capaces de asegurar convenientemente su papel en los puestos pragmáticos» (p. 40). Esta pragmática del saber, y de los espacios del saber, prioriza la cuestión por encima de preguntas éticas, metafísicas o epistémicas sobre la verdad, la adecuación, la justicia o el bien común, y pone en juego la utilidad eficaz mercantil como único criterio objetivo:

La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante profesionalista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de argumentación del poder ¿es eficaz? (p. 42)

En el ámbito específicamente epistémico, la pragmaticidad y la tecnologización inventiva suponen la irrefrenable búsqueda de la eficiencia. Esto se da de un modo paradójal: la ultrapositivización eficientista consiste en «buscar» e «inventar» el contra-ejemplo, es decir, lo ininteligible; trabajar con la argumentación, es buscar la «paradoja» y legitimarla con nuevas reglas del juego de razonamiento» (p. 43). No se busca la verdad, sino la utilidad de ella a través de la búsqueda de pruebas paradójales; es decir, la legitimidad subyace en la pregunta «¿De qué sirve tu *de qué sirve?*» (p. 43). Esto significa que hoy, en la posmodernidad, los sujetos epistémicos deben estar actualizándose constantemente, y dicha actualización se produce a través de la vía negativa: la

² Se torna meramente informativo.

autorrefutabilidad, la búsqueda (y reformulación en consecuencia) las inconsistencias, produciéndose a sí mismas crisis de legitimidad, pero en la prosecución de la optimización.

La atomización, la extremada individualidad, la pérdida de la legitimidad de las instituciones en favor de las demandas mercantiles del momento, y la prosiguiente instrumentalización del saber informativo en su modo de disposición performativo, dan lugar a una sociedad donde los lazos sociales están vulnerados (pp. 13-17). Prima una cultura de la precariedad «tecnocrática, es decir, cínica, por no decir desesperada» (p. 14). Por lo tanto, sintéticamente, podemos caracterizar —a través de estos aportes de Lyotard (1991)— que lo posmoderno es netamente un paradigma de crisis en su (no)totalidad; pero una crisis que es funcionalista al poder, en un disponerse disfuncional, y que haya provechosa la destrucción del tejido social para imponer un contexto de *performances* competitivas eficaces en juegos de lenguajes de deslegitimación, en un mercado mundial.

En el ámbito educativo, especialmente en las universidades, esto afecta a la producción y a la reproducción de sentidos, así como a la cuestión material-estructural, en función al rendimiento, la competencia, los juegos discursivos de lenguaje y la extremada precariedad. La distopía capitalista encuentra aquí su funcionamiento operativo, quizás más estable que nunca en su inestabilidad: en su liquidez provechosa, controlada y efectiva.

Una actitud de sospecha sobre nosotros mismos: imaginar un horizonte más allá del (dis)funcionalismo posmoderno

La lógica que combate —y que se dialectiza antagónicamente (Zizek, 2015)— contra este monstruo voraz del paradigma posmoderno reside en la refundación misma del lenguaje y de los discursos bajo los motores vitales de lo ético-político. El discurso no puede reducirse meramente a un juego de lenguaje o una disposición performativa; debe orientarse hacia aquello que constituye la legitimación de un nuevo discurso, y nuevas prácticas que sostengan «[...] la distinción hecha por la tradición entre la fuerza y el derecho, entre la fuerza y la sabiduría, es decir, entre lo que es fuerte, lo que es justo, y lo que es verdadero» (Lyotard, 1991, p. 37). En este sentido, la ideación imaginaria de lo (im)posible que constituye lo ético debe asumirse desde su propia impotencia: su falta de competencia frente a la fuerza técnica. No obstante, en términos no eficaces ni mercantiles, esta ideación posee una fuerza conmensurable: la capacidad de constituir un tejido vincular social entre sujetos. Compartir políticamente un mundo desigual supone, entonces, posibilitar utopías posibles de justicia, libertad, igualdad y verdad, aunque sean solo parciales.

Esta es la materialidad es la que debe ser representada en nuevos sentidos que posibiliten cierta justicia y libertad ante la pujanza de *performances* tasables en un mercado de deslegitimación constante, funcional al capital. Lo performativo (Lyotard, 1991), en todo caso, debe ser provisto —o re-provisto— de sentidos ético-políticos para que la praxis (Zizek, 2015) recupere su valor,

pues la práctica por sí misma carece de él el valor es ético-político y es producido socialmente. Prescindir de las ideas, de los valores, y de la especulación (Lyotard, 1991) que las imagina ha sido un error craso que nos conduce mundialmente al autoaniquilamiento o, al menos, a una parte prescindible de la población que, mientras esto sucede, se le exige rendimiento y se le alimenta el instinto de destrucción (Han, 2022).

En una sociedad atomizada y polarizada (Han, 2022), donde la verdad, el bien común y la justicia no encuentran fundamentos más que parciales y precarios, podemos valernos de la crisis para sospechar de aquello que no podemos ver en nosotros mismos. Debemos atender a la incomodidad que nos produce, a la sintomatología del malestar que nos atraviesa y a la ceguera —producto de un actuar tan voraginizado (Han, 2002)—, que nos impide asumir las fallas de nuestro presente. En ese sentido, podemos que recuperar la sospecha agambeniana como actitud contemporánea:

La contemporaneidad es, entonces, una singular relación con el propio tiempo, que adhiere a él y, a la vez, toma distancia; más precisamente, es aquella relación con el tiempo que adhiere a él a través de un desfase y un anacronismo. Aquellos que coinciden demasiado plenamente con la época, que encajan en cada punto perfectamente con ella, no son contemporáneos porque, justamente por ello, no logran verla, no pueden tener fija la mirada sobre ella. (Agamben, 2011, p. 18)

Finalmente, cabe asumir la contradictoria posición de diagnóstico propia de la figura del filósofo, tal como la entiende Michel Foucault (2013) al referirse a los «últimos hombres» nietzscheanos: «el superhombre será quien haya vencido la ausencia de Dios y la ausencia del hombre en el mismo movimiento de superación» (p. 74). Somos los «últimos hombres» porque el lugar de Dios —el ámbito trascendental de la metafísica— ha muerto, pero en su lugar no habita el «Hombre» sino que es la técnica quien asume el rol de nuevo dios. Como filósofos, debemos practicar siempre una vigilia sobre nuestros tiempos, al asumir que «la filosofía tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo y todos los tiempos. Intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy» (Foucault, 2013, p. 87). Sin embargo, esa vigilia críticamente necesita radicalizarse al punto de ir más allá de un diagnóstico, de un análisis para poder ser realmente crítica, tanto del presente, como del pasado. Bajo ese espíritu, el enorme esfuerzo por identificar quiénes somos nosotros en este presente —bajo las condiciones históricas y estructurales— no puede agotarse en el diagnóstico. ¿Qué actividades prácticas posibilitarían emanciparnos tras haber ejercido la crítica? ¿Es el diagnóstico, el análisis y la interpretación todo lo que podemos —y debemos— hacer? Existen otras prácticas, como las descritas por Lyotard (1991), que son estrictamente políticas y, por lo tanto, éticas. Hay mucho trabajo por hacer, incluso en el mero ejercicio de cuestionar, previo a cualquier acción transformadora. No obstante, retomando a Deleuze (2006) en su interpretación de la genealogía

nietzscheana, nos insta a no contentarnos con la mera interpretación: el martillo debe construir, necesariamente, valores nuevos para poder ser libres.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? *En Desnudez* (pp. 17-30). Anagrama.
- Bauman, Z. (2004). *La modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Cragolini, M. (1999). *Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras*. Editorial Digital Derrida en Castellano. Disponible en:
<https://es.scribd.com/document/41516801/Deconstruccion-y-pensar-en-las-fisuras>
- Deleuze, G. (2006). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Espina, A. (2005). El darwinismo social: De Spencer a Bagehot. *Revista Española de Investigaciones Sociales (REIS)*. pp. 189-199.
- Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Editorial Siglo XXI.
- Han, B-C. (2022). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia*. Editorial Taurus.
- Hegel, G. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Mayr, E. (1992). *Darwin y el darwinismo: Una larga controversia*. Crítica.
- Morin, E. (2004). La epistemología de la complejidad. *Gazeta de Antropología* N° 20. Disponible en: https://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf
- Llamazares, A. (2013). *Del reloj a la flor de loto: Crisis contemporánea y cambio de paradigmas*. Editorial Del Nuevo Extremo.
- Lyotard, J. (1991). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*. Editorial R.E.I.
- Zizek, S. (2015). *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Ediciones Aka

Paradigma de la complejidad aplicado al monitoreo de proyectos sobre virtualidad educativa

Laplagne Sarmiento, María Cristina

Centro de Idiomas Mediado por Tecnología (CIMET) / FI-UNSJ

claplagne@unsj.edu.ar

Resumen

Este trabajo tiene como finalidad poner a consideración de la audiencia una serie de reflexiones surgidas tras profundizar sobre algunos procesos del conocimiento de la filosofía del lenguaje y la ciencia. El análisis que se presenta permitió constatar el paralelismo existente entre la ciencia, la epistemología y la lingüística aplicada. Facilitó también, observar cómo de tal asociación se tienden puentes de comprensión hacia procesos socio-políticos y educativo-culturales que propician la reflexión anclada en la sabiduría de la filosofía. La hipótesis central remite a algunas consideraciones específicas surgidas en el seno de la filosofía de la ciencia y se fundamenta en los beneficios de aplicar el paradigma de la complejidad para comprender proyectos educativos, tales como los ejecutados bajo la denominación de CICITCA 21FI 551, 245 y 593. La investigación confirmó que la educación del siglo XXI está atravesada por un conjunto multifactorial donde los rasgos identitarios, la territorialidad del poder, la innovación de la libertad y la hegemonía tejen posiciones dentro del campo específico de los proyectos en educación superior. Develar este tejido permitió gestionar los proyectos a favor de los beneficiarios a través de un análisis sistémico y sistemático del pensamiento crítico sobre los procesos y devenires epistemológicos. Se concluyó que, desde cuestionamientos complejos, es posible descubrir la asociación de constructos con otros ámbitos, tales como las ideas trans-científicas, metafísicas, culturales y filosóficas.

Palabras clave: paradigma complejidad, proyectos, saber, interdisciplina, filosofía

Abstract

The purpose of this work is to share with the audience a series of reflections that arose after delving into some processes of knowledge related to Language and Science Philosophy connected to scientific projects. The parallelism between science, Epistemology and Applied Linguistics was verified along with latter reflections on that wisdom anchored in Philosophy. The association of the results built bridges of understanding among social, political and educational cultural processes. The central hypothesis refers to some specific considerations that are based on the benefits of applying the paradigm of complexity to the understanding of educational projects such as those carried out under the name of CICITCA 21F1551, 1245 and 1593. Education in the twenty-first century is traversed by a multifactorial set where identity traits, the territoriality of power,

innovations, freedom and hegemony, weave positions within the specific field of projects in higher education. Unveiling this fabric made it possible for the projects' teams to manage those traits in favor of the beneficiaries through a systemic and systematic analysis based on critical thinking. It was concluded that from complex thinking, it is possible to discover the association of constructs and to relate them to other areas such as trans-scientific, metaphysical, cultural and philosophical ideas.

Keywords: Complex paradigm, Projects, Knowledge, Interdisciplinary, Philosophy

Introducción

En el marco de este proyecto, el equipo de investigadores enfocados en la intersección entre ciencia, tecnología, epistemología y filosofía de la educación, realizó una indagación orientada hacia los procesos filosóficos, sociopolíticos y educativo-culturales, asociándolos con otras áreas del saber que involucran a la educación superior y la tecnología. Abordar los propios proyectos de investigación dentro de una institución como la universidad y su comunidad, desde una perspectiva sistémica, resultó una tarea ardua y compleja, aunque fructífera, por la mirada crítica que ahondó respecto al impacto tecnológico.

Para su formulación teórica, se empleó el paradigma de la complejidad (Morin, 1986), mientras que las herramientas de la teoría sistémica y las categorías de la teoría de los sistemas abiertos –o T.S.A.- (García, 2000; García y Piaget, 1987), aportaron los constructos necesarios para comprender tales proyectos. Las preguntas iniciales se referían a la necesidad de percepción de los símbolos y claves sistémicas requeridas para propiciar la reflexión holística. Se partió de la hipótesis de que el discurso evidenciaría la existencia de los rasgos de la identidad, la territorialidad, el poder, la innovación tecnológica, el ejercicio de la libertad y la gestión creativa y además, permitiría descubrir el entramado de posiciones dentro del campo específico de cada proyecto de investigación relacionado con la innovación o la implementación de tecnología.

Sus resultados demostraron que, al aplicar la fidelización del discurso, se describen y explican los escenarios, los causales y los problemas que la educación superior enfrenta. Se concluyó que la función de investigación en la universidad gestiona su labor interactuando con una multiplicidad de problemas existentes. Es preciso que la sociedad toda y la comunidad universitaria acepten, cuestionen y expandan el pensamiento crítico hacia la tecnología que nos atraviesa para promover la sostenibilidad y la apertura al nuevo conocimiento y además, alcanzar la valoración y la promoción del bien común y de nuestra raigambre.

Desarrollo

Preguntas iniciales y marco epistémico

Como explicamos previamente, las preguntas iniciales de este eje indagaron la semiótica de los discursos que los integrantes y beneficiarios en este tipo de investigaciones orientadas hacia la tecnología, realiza dentro la comunidad universitaria, comprendiendo cómo perciben, interpretan y comunican o velan sentidos y significados. De allí que nos abocamos a responder los siguientes cuestionamientos dentro del campo de estudio:

1. ¿Qué significados y claves sistémicas requieren ser percibidas para propiciar la reflexión holística que involucra a la tecnología aplicada en la educación superior?
2. ¿Cuáles son las estrategias e intervenciones conducentes a nuevos espacios de indagación y reflexión compleja, —no disyuntiva, incierta e incluyente— sobre el tema?
3. ¿Cuáles son los nuevos territorios que cada incorporación tecnológica crea y qué tipo de situación de aprendizaje plantea en su transposición didáctica?

Desde esta perspectiva, el marco teórico que facilitaba su abordaje, se encontró en el paradigma de la complejidad ya que aportaba las vinculaciones necesarias entre las sensibilidades y subjetividades con las que interactuamos o nos vemos afectados por la tecnología. Asimismo, éste ampliaba las consideraciones hacia diversas dimensiones que precisaban ser comprendidas como causas y efectos de su aplicación. Aún más, el tejido imbricado en su uso precisaba, además, de la trans-disciplinariedad como metodología y práctica investigativa (Morin, 1989). A esta práctica se sumaron categorías de análisis que permitieron analizar gradual y sistemáticamente la comprensión del complejo fenómeno que fue nuestro objeto de estudio. Por último, el enfoque nos permitía comprender y contemplar niveles de realidad, de intelectualidad, edad y formación, entre otros factores incidentes. Por ello, confirmamos que la información y el conocimiento que devinieron de este análisis son inciertos, cambiantes —como la misma realidad lo es—. Son mutables en tanto se transforman y auto-organizan. Esto permite una visión totalizadora y distributiva de los movimientos que se suceden dentro un sistema abierto que permanece en constante diálogo y dinamismo (Morin, 1986, 2003b). Lo expuesto puede ser graficado para facilitar su comprensión del modo siguiente:

Figura 1

Paradigma de la Complejidad



Nota. Elaboración propia.

La imagen exhibe el modo en que se entrelazan los componentes sistémicos y cómo los abordajes pueden relacionar sus dimensiones, subjetividades, disciplinas, enfoques y marcos en un todo conectado complejamente. El paradigma seleccionado, como se puede observar, permitió considerar el problema de nuestra investigación desde ángulos metodológicos, disciplinares, científicos y epistemológicos diversos.

Problemáticas y resultados descubiertos

El estudio investigó los modos en que la identidad, la territorialidad, la innovación tecnológica y el ejercicio de la libertad y el poder en la gestión creativa se ven afectados al interactuar en el campo de la educación y la investigación. Se realizaron observaciones y medición de variables operativas surgidas de la recolección y análisis de los discursos en entrevistas semi-estructuradas y se cuantificaron en grillas y rúbricas que permitieron describir la asociación de constructos multifactoriales subyacentes y emergentes. Se comprendió la complejidad e

imbricancia, que en esta confluencia educativa mediada por la tecnología, se conformaban con y entre las múltiples dimensiones y factores involucrados. Ahora bien, los problemas detectados, relacionados directa o indirectamente con la tecnología y la tecnología educativa se relacionaron, como bien lo señalaba Morin en su obra de 1986, con conocimiento computado y utilizado por entidades supraindividuales y pocas veces meditado por las personas. La tecnología posee grandes ventajas aunque, rara vez los alumnos se habían detenido a observar sus efectos y a analizar usos que favorecieran sus desarrollos cognitivos.

Entre las desventajas detectadas en el estudio, se encontraron los siguientes resultados, contenidos o competencias que excedían las capacidades de los usuarios, vinculación entre docentes y alumnos bajo la mediación de la virtualidad con dificultades en la comunicación, falta de atención y conductas disruptivas caracterizadas por la apatía o desgano de los estudiantes. Estas ausencias se sumaron a carencias en conocimientos disciplinares previos, falta de atención a los valores personales o culturales, escasa metodología de estudio y dificultad para socializar y formar grupos de estudio. Además, se debe anexar la brecha digital, la invasividad tecnológica y el aislamiento social que la misma tecnología produce y que los sujetos reconocieron durante las entrevistas.

Otro resultado importante fue confirmar tras la síntesis del estudio y la posterior reflexión que el conocimiento científico y las entidades supraindividuales aludidas en la obra de Edgar Morin -mencionados en el párrafo anterior, permitían puntualizar y describir diversas facetas de la sociedad moderna del siglo XXI. Las intrincadas relaciones entre el conocimiento, las estructuras de poder y el desarrollo social en un mundo cada vez más complejo pueden ser dilucidadas al comprender la naturaleza de la ciencia, el concepto de entidades supraindividuales y las implicaciones éticas y sociales de la acumulación y uso del conocimiento por parte de los estados. Para el filósofo francés, figura central del pensamiento de la complejidad, el tradicional paradigma de la simplificación y la prominencia de la racionalidad para generar conocimiento científico resulta insuficiente para aprehender la complejidad de la realidad, por encontrarse basado en los principios cartesianos de separación, reducción y disyunción. Al fragmentar, reducir y aislar la realidad, en sus diferentes recortes sobre el objeto de estudio, se dificulta una comprensión holística, integral, global u holo-gramática de los fenómenos investigados. El paradigma de la complejidad contempla los conceptos de orden, desorden y organización, más su profundidad filosófica se amplía gradualmente, con una mirada vigilante sobre la especialización científica a fin de no promover acciones epistemológicas que dispersen el conocimiento (Morin, 1982). Este saber está intrínsecamente moldeado por contextos culturales, sociales e históricos, por las limitaciones e incertidumbres inherentes a la mente humana y a sus fronteras científicas que deben disolverse, si se espera comprender los fenómenos complejos que nos atraviesan. De allí se desprende que, tal conocimiento sea temporal y evolutivo, adaptado a un tiempo/ espacio/ comunidad dado y que sea adaptativo a una mejorada transformación.

Aplicando estos conceptos a los registros de la investigación, se comprendió entonces, que el conocimiento ganado era sinónimo de un conocimiento científico incierto, mutable, incluyente y trans-disciplinar. El saber tanto como el poder de él derivado, no puede ser totalizador, ya que son adaptables a los entornos que caracterizan a los sistemas abiertos como lo expresara Morin (1986). Por otra parte, la objetivación no debiera ser excluyente, ya que las subjetividades de tales sistemas en donde se producen deben integrarse en ellos, como también Morin alertara (2003^a). Siguiendo su perspectiva, ni los principios científicos se redujeron a una lógica deductiva-inductiva dogmática en la que el cambio no fue contemplado (Morin, 2007), ni los resultados del estudio fueron verdades absolutas, sino transitorias y acotadas a los contextos indagados.

La tecnología educativa se fundamenta en el uso de plataformas y ordenadores los que, según Morin (1986), se caracterizan por su trascendencia de la esfera individual y por su significativa afectación o influencia en la sociedad. Junto a esta entidad supra-individual tecnológica, se halla otra entidad, también colectiva, pero cuya autoridad y capacidad de acción afecta social, cultural o políticamente la esfera de la individualidad, como por ejemplo el estado. Las denomina entidades super-competentes. Alerta sobre la existencia de estas últimas puesto que, al estar situadas más allá de los individuos –contemplados como puntos en un holograma de referencia del todo y de las partes, en tanto especie, sociedad o comunidad–, estas precisan de un nivel de análisis y comprensión meta individual que pueda dar cuenta del contexto del sistema organizacional y de sus redes de inter-conexión y de sus múltiples dimensiones (Morin, 1986, 2010, 2022). Dentro de los sistemas abiertos, tanto el todo como sus partes construyen las relaciones de dependencia, independencia e interdependencia a través de relaciones dialógicas con las entidades colectivas e individuales y moldean las interacciones, perspectivas y significados culturales, sociales, políticos y culturales (Morin, 2007).

En este caso, dentro de la indagación, se comprendió entonces, que la competencia del estado como entidad meta-individual funciona como aparato político-administrativo, ejerciendo sus capacidades para recopilar, organizar y utilizar información y recursos a gran escala hasta devenir omnipresente. Estas acciones no deben ser comprendidas como una mera gestión, sino que deben plantear cuestionamientos y preocupaciones sobre la direccionalidad ética de la producción, acumulación y uso del conocimiento por la centralización del mismo en estructuras de poder. Esta «temible revolución en la historia del saber» donde el conocimiento se convierte cada vez más en una «acumulación en bancos de datos» en lugar de ser objeto de reflexión y debate por parte de los seres humanos, es una crítica que el filósofo francés plantea con respecto a una potente intermediación estatal, en la cual los objetivos pueden o no priorizar el bien común (Morin, 2007, 13-14).

En el análisis realizado, detectamos que varios objetivos supra-individuales y super-competentes fueron afectados por eventos devenidos como consecuencia de la pandemia del COVID-19. Estos continúan aún presentes en las subjetividades de los actores de la triada

educativa. Reflexionar sobre la tecnología y su uso como innovación educativa fue novedad para la mayor parte de los sujetos entrevistados, especialmente al profundizar con respecto a las interacciones de la misma con otros factores del sistema.

La autonomía y libertad de la ciencia y la filosofía y las libertades de los individuos ante el uso de los datos, la información y el conocimiento no son temáticas baladíes a ser consideradas (García y Piaget, 1987). Mientras los docentes cuestionan el uso ético de la información proporcionada por la inteligencia artificial generativa, es menester considerar los cuestionamientos con mayor peso que el plagio que puede hacer un estudiante. Hay en su trasfondo cuestiones de significatividad colectiva de importancia mayúscula (Islas, 2022). Las implicancias éticas y sociales de estos procesos de anonimía del conocimiento, de su accesibilidad, acumulación y uso especulativo, no reflexivo o totalitario hablan de una advertencia dentro de la propia academia, ya que pueden conducir a procesos cognitivos regresivos, sin consideraciones propias de los valores de un marco ético-científico preciso para los sistemas abiertos (García, 2000; Bilinkis, 2019). Se hace referencia a que la vigilancia epistemológica nos debiera alertar sobre una tecno-colonialidad o tecnocracia, en la cual un estado tal priorice sus gestiones y decisiones, basándose en cúmulos informacionales y con cuyos algoritmos refuerce sus estructuras de poder, marginando así, a grupos y libertades individuales o colectivas (Laplagne Sarmiento, 2023).

Reflexiones y discusión

Observar, indagar, cuestionar proyectos tecnológicos de innovación e investigación se vuelve una tarea significativa a ser ejercida desde la profesionalidad formativa de las universidades. Es en virtud de su potencialidad para alcanzar la desconexión entre el conocimiento y la comprensión humana que hay que fidelizar los discursos y comprender las fundamentales implicaciones éticas y sociales con que la tecnología nos impacta e interpela. El equipo que gestionó este proyecto adhiere así, a los postulados de Morin (1982, 2022) acerca de hacer ciencia con consciencia, privilegiando la comprensión humana por encima de la mera acumulación y computación de los datos. Tal comprensión puede ser canalizada siguiendo los discursos recabados entre los participantes y beneficiarios de proyectos tecnológicos. Reside en ellos una vastedad de significados y claves del sistema educativo e investigativo que dan acceso a las percepciones de los sujetos educativos y que resultan propicias para una profunda reflexión holística acerca de la tecnología y el bienestar de la sociedad (Matus, 2022). Los emergentes y subyacentes educativos, culturales, filosóficos y políticos que involucran a la tecnología implican identidades afectadas ante una tecnología invasiva, parcialmente resistida y a veces desconocida o al menos sobre la cual hay poca reflexión.

Se desea resaltar que la inteligencia artificial generativa, la virtualidad educativa y la adopción tecnológica precisan una evaluación de las políticas, cambios y programas implementados (Maldonado-Torres, 2018, 2020). Esto fue el corolario al contemplar las

preocupaciones de docentes, investigadores, extensionistas y alumnos al evaluar procesos con tecnología educativa. Enfatizaron que la libertad se encuentra afectada ante una tecnología omnipresente, distractora e invasiva. La población indagada observó una carencia o escasez de cuestionamiento sistemático a las pautas y metodologías que se proponen como políticas educativas válidas (Laplagne Sarmiento, 2023). Para ello, se precisaron dos factores fundamentales, el compromiso con la innovación consciente con miras al desarrollo social anhelado y la cooperación para propulsar el hacer ciencia y técnica solidarias con una racionalidad abierta como sugiriera Gosselin (2022).

Las estrategias e intervenciones conducentes a nuevos espacios de indagación y reflexión compleja sobre la tecnología muestran espacios, territorios y escenas de inquietud creciente, tales como el incremento de una desigualdad social marcada y fundamentada por la brecha digital (Ruiz, 2017). Si bien esta tendencia fue importante en el estudio, se debe considerar la existencia de otros espacios que con marcada significatividad muestran un ejercicio beneficioso de la virtualidad educativa, con usuarios satisfechos de construir, difundir y apropiarse de conocimientos de modos no convencionales, con tecnologías disruptivas, construyendo saberes que promueven una perspectiva científica no disyuntiva, incierta, subjetiva, adaptativa e incluyente. La innovación tecnológica plantea nuevos territorios, una diferente situación de aprendizaje y una renovada y divergente transposición didáctica.

Referencias

- Bilinkis S. (2019). Guía para sobrevivir al presente. Editorial Sudamericana.
- García, R. (2000). Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación inter-disciplinarias, temas complejos. Editorial Gedisa.
- García, R. y Piaget, J. (1987). Las explicaciones causales. Ediciones Barral.
- Gosselin, C. (2022). La ciencia según Edgar Morin y la desacralización de la razón. *Gazeta de Antropología* 38(2), artículo 07. <http://hdl.handle.net/10481/76446>
- Islas, O. (2022). Introducción al pensamiento complejo. Las ideas centrales de Edgar Morin. Blog de Octavio Islas: octavioislas.com. <https://octavioislas.com>.
- Laplagne Sarmiento, M. (2023). Luz trans-disciplinar en tramas complejas de poder y saber en la neo-colonialidad educativa. Primeras Jornadas del Doctorado en Filosofía, UNSJ, Febrero, 2023. <https://www.aacademica.org/m.cristina.laplagne/2>
- Maldonado-Torres, N. (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro de-colonial. *Latin American Research Review*, 55(3), 560–573. <https://doi.org/10.25222/larr.1005>
- Maldonado-Torres, N. (2018). Colonialismo, neocolonial, colonialismo interno, lo poscolonial, colonialidad y de-colonialidad (R. Vizcaíno, Trad.). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 44(88), 281-304

- Matus, C. (2021). Teoría del juego social. - 2a Ed. revisada. Primera edición 1984, Remedios de
Morin, E. (1982). Ciencia con consciencia. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (1986). El método III: El conocimiento del conocimiento. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1989). El pensamiento ecologizado. Gazeta de Antropología, N° 12, 1996, Artículo 01.
- Morin, E. (2003a). Introducción al pensamiento complejo. Editorial Gedisa.
- Morin, E. (2003b). El Método V. La Humanidad de la humanidad: La identidad humana.
Ediciones Cátedra
- Morin, E. (2007): La cabeza bien puesta: Repensar la reforma, reformar el pensamiento. Bases para
una reforma educativa. Editorial Nueva Visión.
- Morin, E. (2010). Hacia el abismo. Globalización en el siglo XXI. Editorial Paidós.
- Morin, E. (2022). Lecciones de un siglo de vida. Colección Estado y Sociedad. Ediciones Paidós
Ibérica.
- Ruiz Restrepo, A. y Rivera Pérez, R. (2017). La ciencia, el conocimiento científico y el pensamiento
complejo. El camino para la formación por competencias – CERTTUNI UA Journals.
<https://uajournals.com/ojs/index.php/certiunijournal/article/view/259>

Aportes para rastrear la filosofía de la historia de Walter Benjamin: Las *Ästhetikbilder* en sus «Tesis de la Historia» (VI y VII)

Pereyra Nouveliere, Santiago Agustin

Instituto de Filosofía - CONICET/ FFHA-UNSJ

santiagopereyra@ffha.unsj.edu.ar

Resumen

La presente ponencia tiene por objetivo brindar un análisis de algunas ‘imágenes estéticas’ (*Ästhetikbilder*) —también aparece bajo el nombre de las ‘imágenes dialécticas’ (*dialektische Bilder*) o ‘alegóricas’— con el fin de ensayar una posible interpretación de la visión benjaminiana de la historia.

Cabe aclarar que esta exposición no pretende presentar resultados conclusivos ni ofrecer un análisis cerrado o definitivo sobre dichos conceptos. Por el contrario, su único cometido es compartir, de manera abierta y en clave reflexiva, los avances parciales de una investigación en curso desarrollada en el marco de una beca de posgrado. Así, la presente ponencia busca comunicar preguntas, tensiones interpretativas y hallazgos preliminares propios de un proceso intelectual aún en construcción, antes que dar cuenta de certezas o descubrimientos finalizados.

Palabras clave: Walter Benjamin, Tesis de la Historia, *Ästhetikbilder*

Abstract

This paper aims to provide an analysis of certain “aesthetic images” (*Ästhetikbilder*), also referred to as “dialectical images” (*dialektische Bilder*) or allegorical images, in order to attempt a possible interpretation of Benjamin's view of history.

It should be clarified that this presentation does not aim to offer conclusive results or a closed or definitive analysis of these concepts. On the contrary, its sole purpose is to share, openly and reflectively, the partial progress of an ongoing research project developed within the framework of a postgraduate grant. Thus, this paper seeks to communicate questions, interpretive tensions, and preliminary findings inherent in an intellectual process still under construction, rather than to present certainties or final discoveries.

Keywords: Walter Benjamin, Theses on the Philosophy of History, *Ästhetikbilder*

Introducción

Para lograr el objetivo de la presente ponencia procederemos a referenciar el concepto de ‘imágenes estéticas’, tomando como base lo elaborado por Florencia Abadi. Algunas de las alegorías identificadas en sus Tesis, son: Angelus Novus (IX)¹, el tren del progreso (XI), el turco ajedrecista (I), entre otros. Debido a que abarcar todas las imágenes presentes en todas sus tesis sería demasiado ambicioso, escogemos delimitar el análisis solamente de las Tesis VI (Sujeto histórico, Mesías, entre otros) y VII (Imagen histórica o *historische Bild*, barbarie, etcétera). De este modo, estimamos obtener una exposición más clara, nutrida y provechosa en consonancias con el objetivo de las presentes jornadas.

Finalmente, destacamos que esta ponencia forma parte de una investigación de posgrado en curso en torno a la filosofía benjaminiana denominada «Acercamientos de las nociones de ‘experiencia’ (1924-1930) presente en las ‘imágenes estéticas’ (1940), de las Tesis de Walter Benjamin» —beca de investigación CICITCA – Iniciación (2024-2026)—. A su vez, este trabajo e investigación se integran al proyecto de investigación «Acercarse en la distancia. Aportes estético-políticos a la reflexión de la técnica actual» — Instituto de investigación de Filosofía (IDEF)—.

Desarrollo

Breve estado del arte

Para iniciar este análisis nos resulta fundamental esclarecer de manera sucinta la definición y el contexto en el cual emplearemos la noción de *Ästhetikbilder* (imágenes estéticas), también conocida como ‘imagen dialéctica’². En este sentido, recurriremos a la perspectiva de Florencia Abadía a través de su obra titulada *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (2014). En ella sostiene:

[...] la noción de ideal opera como contrapunto de la imagen. En efecto, para impugnar aquella noción de ideal y devolver al mesianismo su cariz revolucionario Benjamin se sirve del concepto de imagen [...]. Se trata del contraste entre el engaño y la verdad de la imagen histórica. Esta última es el nervio del cambio revolucionario. (p.173)

En este pasaje, Abadi nos sitúa ante una tensión conceptual medular en la obra tardía de Walter Benjamin: el enfrentamiento entre el ‘ideal’ —noción que el texto asocia con un engaño o una mistificación— y la ‘imagen histórica’, erigida aquí como portadora de verdad y potencial revolucionario. Por lo tanto, el ‘ideal’ remite a aquellas proyecciones abstractas, desencarnadas y frecuentemente teleológicas de la filosofía de la historia (como el historicismo decimonónico o en

¹ Se indicarán en números romanos la tesis en la que se encuentran incorporado dentro de su obra *Sobre el concepto de Historia* de Benjamin.

² Una de las más claras definiciones en torno a este concepto podemos encontrarlo en Vargas: «Benjamin llama ‘imagen dialéctica’: «no es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo» (Vargas, 2012, p.95).

ciertas lecturas del mesianismo como mera promesa incumplida). Ese ideal funciona como una coartada: pospone la acción a futuro, consuela con un ‘deber ser’ y, al hacerlo, neutraliza el instante presente. Es, en rigor, un dispositivo ideológico que fosiliza la esperanza.

Frente a ello, Benjamin propone rescatar el ‘mesianismo revolucionario’ mediante la imagen. Pero no una imagen cualquiera: se trata de la ‘imagen dialéctica’, esa constelación fugaz donde el pasado oprimido irrumpe en el ahora cargado de tiempo (*Jetztzeit*). Esa imagen no es representación pasiva, sino chispa de reconocimiento: revela que el sufrimiento pasado no ha sido redimido, y esa misma revelación exige una interrupción del continuo histórico. La imagen, entonces, no es engañosa —como sí lo sería la ilusión del progreso eterno—, sino veraz en un sentido ético-político: muestra la herida que clama por reparación.

Abadi condensa esta oposición en dos conceptos axiales: por un lado, el ‘ideal’, entendido como un engaño que adormece; por el otro, la ‘imagen histórica’, concebida como nervio del cambio. Conviene subrayar la connotación quirúrgica del término «nervio»: la imagen no es un adorno ni una ilustración de la revolución; es su impulso motor, su punto de sensibilidad viva, aquello sin lo cual la acción carecería de dirección justa. En suma, no se trata de oponer un contenido verdadero a uno falso, sino de desplazar el terreno: el «ideal» miente porque promete en un más allá inalcanzable; la imagen verdadera actúa porque restituye el pasado como tarea pendiente en el presente.

Recuperamos la *messianische Kraft* (fuerza mesiánica) que se manifiesta en la obra de Walter Benjamin como consecuencia de su exploración de la cábala judía, una inquietud presente desde su juventud que se conecta con la noción temporal propia del judaísmo. Esta interpretación del pensamiento judío como revolucionario se centra en la interrupción y la redención. Este concepto se analiza en el libro *Mal y Modernidad en Walter Benjamin*, de Ricardo Forster, quien retoma los aportes de Michael Löwy sobre la fuerza mesiánica:

La revolución es al mismo tiempo utopía y *restitutio in integrum* (de acuerdo a la fórmula del *Fragmento teológico-político*), *tikún*, en el sentido cabalístico de restauración de la armonía cósmica quebrada, y *Redención (Erlösung)* mesiánica. Es en este sentido que es posible interpretar la afirmación sibilina de Benjamin en el *Passagenwerk*: ‘La concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente bajo la imagen de la redención’³. (Forster, 2014, p.82)

La relevancia de este pasaje reside en su capacidad para articular la noción de revolución no como un mero evento político contingente, sino como una categoría histórico-filosófica de dimensiones teológicas y escatológicas. Al equiparar la revolución con la *restitutio in integrum*, el *tikún* cabalístico y la redención mesiánica, Löwy sintetiza la influencia del pensamiento judío-mesiánico en la obra de Walter Benjamin, particularmente su crítica a la concepción homogénea y

³ Todos los conceptos, como el uso de cursivas, son transcripciones que respetan el uso por parte del autor.

vacía del tiempo histórico. La cita introduce una tensión fundamental: la revolución deja de ser entendida exclusivamente como una ruptura violenta con el pasado para ser concebida, además, como la restauración de una totalidad armónica previamente fracturada. Asimismo, la referencia a Benjamin y su idea de que el tiempo histórico solo puede comprenderse bajo la imagen de la redención (Forster, 2014), otorga a la revolución un carácter normativo y salvífico al distanciarla de las lecturas deterministas o progresistas decimonónicas.

Por lo tanto, las imágenes del pasado son aquellas que yacen abandonadas y olvidadas; requieren ser rescatadas y recordadas mediante la fuerza mesiánica. En otras palabras, son aquellas que necesitan ser redimidas por el sujeto histórico⁴, ya que continúan latentes en las injusticias del tiempo histórico.

Aunque hasta este punto no hemos presentado una definición explícita de lo que entendemos por *Ästhetikbilder*, es posible que nos cuestionemos: ¿qué entendemos por 'imagen estética'? y ¿cuál es el significado del recorrido conceptual realizado hasta ahora? Para abordar ambas interrogantes, nos importa aclarar que la noción de «imagen estética» es un concepto de propia elaboración, en constante evolución. Su propósito práctico radica en articular los significados que se dispersan bajo diversas denominaciones, entre las cuales se encuentran: alegoría, imagen dialéctica, *historische Bild* (imagen histórica), e imagen, entre otras. Se mantuvo la raíz etimológica de 'imágenes' (*Bilder*) y se añadió el concepto de estética (*Ästhetik*), dado que numerosas de estas imágenes cumplen una función predominantemente estética, a menudo complementadas por una dimensión política.

Una vez que hemos definido y enmarcado el concepto de «imágenes estéticas», llevaremos a cabo la búsqueda y el análisis de estas y sus respectivos significados en la obra de Walter Benjamin *Über den Begriff der Geschichte* (Sobre el concepto de historia),⁵ especialmente las que se encuentran en las tesis VI y VII. Nos interesa señalar que la presencia de estas imágenes no se limita a dicha obra, ni a su último periodo; sin embargo, es en este escrito donde se encuentra la esencia de la interpretación benjaminiana sobre la filosofía de la historia.

La búsqueda de las *Ästhetikbilder* en la Tesis VI.

La Tesis VI inicia con una crítica a la perspectiva de Ranke sobre la historia, la cual sostiene que esta debe narrarse «[...] tal y como propiamente ha sido» (Ranke citado por Benjamin, 2008,

⁴ Este sujeto histórico es representado por diversas imágenes según el periodo de producción de Benjamin. En las Tesis, destacan figuras como: el trapero (tesis VII), el Angelus Novus (tesis IX), el historiador materialista (tesis XVI), entre otras representaciones.

⁵ Comúnmente reconocido bajo el nombre público de «Tesis de la Historia» —término utilizado en ocasiones como sinónimos del original— dicho título no es completamente preciso desde un punto de vista etimológico. Puesto que en alemán lleva el nombre de *Über den Begriff der Geschichte*. *Über* es una preposición que significa «sobre», mientras que *Begriff* es un sustantivo que significa «concepto» y *Geschichte* es un sustantivo que significa 'historia' y, finalmente, los *der* (femenino dativo) como *den* (masculino acusativo) son artículos declinados. Por lo tanto, la traducción más cercana en español al original sería 'Sobre el concepto de historia'. No obstante, se puede inferir que su denominación popular se deriva de la estructura del texto, el cual se encuentra organizado en diversas tesis.

p.307). Benjamin se opone enfáticamente a esta concepción positivista de la historia, que considera los hechos como incontestables y objetivos. En otras palabras, rechaza una interpretación conformista que reduce al individuo a un mero observador pasivo de los acontecimientos. La postura de Benjamin contra esta actitud de conformismo se puede rastrear desde sus primeros años de producción, manifestada en su análisis sobre la figura de Fausto de Goethe en su obra *Das Dornröschen* (1911)⁶:

[...] no estando limitado en parte alguna, ve continuamente nuevas metas que tiene que conseguir que se realicen; y una persona es joven mientras no haya realizado su ideal por completo. Éste es el signo del envejecimiento: ver lo perfecto en lo dado. De ahí que Fausto tenga que morir, que su juventud acabe en el instante en que disfruta lo dado y en que ya no desee nada más. (Benjamin, 2007, p.12)

Podemos evidenciar, en la cita, la capacidad de nuestro autor para articular una concepción dinámica de la juventud y la vejez que trasciende su mera acepción biológica para erigirse en categorías filosófico-existenciales. Benjamin establece aquí una oposición fundamental entre dos disposiciones anímicas frente a lo dado: por un lado, la juventud, caracterizada por la incesante proyección hacia metas no realizadas, esto es, por una estructura desiderativa que nunca encuentra en lo presente su satisfacción definitiva; por otro lado, la vejez, definida no por el transcurso cronológico, sino por la conformista identificación entre lo existente y lo perfecto, entre lo real y lo ideal.

Se introduce, de este modo, una paradoja: Fausto, el eterno buscador, debe morir precisamente en el instante en que cesa de desear y se detiene ante lo dado. En ese mismo momento, su juventud —entendida como potencia inquieta y negatividad creadora— se extingue. De este modo, el fragmento opera como un operador conceptual que permite al lector transitar desde una comprensión convencional del envejecimiento como proceso natural hacia una hermenéutica benjaminiana de la temporalidad histórica y subjetiva, donde el deseo insatisfecho no es una carencia, sino el rasgo distintivo de la vida que permanece fiel a su vocación de trascender lo meramente dado.

Recuperar el pasado del olvido mediante una lectura activa y consciente de la Historia es posible; esta labor requiere celeridad, puesto que «Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro» (Benjamin, 2008, p.307). Esto implica que se trata de un fenómeno fugaz, perceptible únicamente en un momento efímero. Incluso, en ocasiones, no existe la certeza de que dicho instante se materialice, al ser una invitación o una cita en la que el Mesías puede o no irrumpir en el curso de la historia (Feijoo, 2021, p.10).

Para finalizar con esta tesis, Benjamin rescata otra figura de suma importancia: el Mesías, a quien describe de la siguiente manera: «Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt

⁶ Traducido al español como 'La Bella Durmiente', publicado en la revista juvenil *Der Anfang* (El Comienzo) bajo el pseudónimo 'Ardor'.

als der Überwinder des Antichrist» (Benjamin, 1974, p.695)⁷. Para que ocurra esta salvación o redención (*Erlöser*), es necesaria una destrucción o disrupción previa: ambas constituyen las dos caras del Mesías. Reyes Mate (2006) explica esta relación paradójica en las siguientes palabras:

El concepto de construcción, tan ligado a su idea de mesianismo, es impensable sin el de destrucción [...] Lo nuevo no es mera sustitución de lo viejo, sino algo que brota, digamos que dialécticamente, de lo criticado [...] Esta relación entre construcción y deconstrucción se concreta en las Tesis como un re-pensar críticamente los lugares mayores de la Modernidad. (p.34)

Reyes Mate introduce una distinción capital: lo nuevo no emerge como simple sustitución de lo viejo, sino como un brote dialéctico que surge de aquello que ha sido sometido a crítica. Esta formulación implica un desplazamiento decisivo respecto a las concepciones evolutivas o progresistas de la historia, donde lo nuevo anula y reemplaza completamente a lo viejo. En su lugar, la relación entre construcción y destrucción se presenta como una unidad contradictoria: la destrucción no es un fin en sí misma, sino la condición negativa que permite que lo criticado — esto es, lo desmontado en sus pretensiones de validez absoluta— pueda generar algo genuinamente novedoso. Por lo tanto, podemos proponer un eslabón explicativo que conecta la figura del Mesías como «vencedor del Anticristo» (introducida en el fragmento precedente) con una metodología concreta de lectura histórica: el repensar críticamente los lugares mayores de la Modernidad.

En consecuencia, este pasaje permite al lector comprender que la redención benjaminiana no consiste en la abolición del pasado, sino en su reactivación crítica mediante una deconstrucción que, lejos de aniquilar, prepara el terreno para que aquello que fue oprimido u olvidado pueda, finalmente, ser redimido.

Rastreo de las *Ästhetikbilder* en la Tesis VII.

Dentro de la *Tesis VII*, Benjamin reflexiona la tendencia de la historia a favorecer invariablemente el relato de los vencedores, quienes centran su versión de los hechos en la legitimación del poder al dejar a los vencidos en un estado de excepción perpetua. Los derrotados no solo fueron conquistados, sino que también sus posesiones fueron saqueadas para conformar esos «bienes culturales» —a menudo designados como «patrimonios de la humanidad»— que se exhiben en los de las potencias dominantes.

Benjamin expresa esta idea con las siguientes palabras: «No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como el mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro» (Benjamin, 2008, 309). Por su parte, Reyes Mate (2006) nos ofrece una interpretación que enriquece el pensamiento del autor: «[...] si ha sido bárbara y violenta la producción y la adquisición, también lo será la trasmisión. El

⁷ «El Mesías no viene sólo como el Salvador; viene como el vencedor del Anticristo» (traducción propia).

historiador benjaminiano no puede entrar en ese juego. No puede hacer de la historia una escuela de transmisión de violencia» (p.133).

Para cumplir con la propuesta de Benjamin, necesitamos evitar el conformismo y el pensamiento acrítico frente a la realidad contemporánea, así como resistir la imitación de tendencias mayoritarias o la repetición mecánica del discurso moderno. Del mismo modo, conviene examinar con cautela ideales atractivos, pero potencialmente vacíos, como ciertas nociones de «libertad» que podrían postularse a costa de derechos fundamentales.

Estas precauciones no implican un juicio absoluto sobre dichas formas de actuar, sino una invitación a problematizarlas desde marcos teóricos definidos. Ante esto, cabe preguntarse: ¿qué deberíamos hacer en consecuencia? Para Benjamin, la respuesta es clara: es necesario «[...] die Geschichte gegen den Strich zu bürsten» (Benjamin, 1974, p.697)⁸. En este lema reside una posible solución: ir *en contra de la corriente*. Aunque este camino no sea sencillo, dado que representa un desafío constante y agotador, es el que se debe emprender para permitir la redención de lo olvidado y alcanzar la justicia. Los sujetos que Benjamin menciona en estas dos tesis para cumplir con este deber son: el materialista histórico (VII), el sujeto histórico (VI) y el historiógrafo consciente de que ni los muertos estarán seguros (VI).

Como ha señalado Reyes Mate (2006, p. 127), la filosofía de Adorno formula lo que suele conocerse como el «imperativo de la memoria». Este autor interpreta dicha exigencia en los siguientes términos: «Recordar para que la barbarie no se repita». Ahora bien, Reyes Mate advierte que, en la formulación estrictamente adorniana, este imperativo adquiere un matiz mucho más preciso y radical, ya que Adorno no se limita a invocar el recuerdo genérico, sino que exige: «Reorientar el pensamiento y la acción para que Auschwitz no se repita» (Reyes Mate, 2006, p. 127). Frente a esta lectura, considero que no se trata únicamente de conservar el recuerdo del horror, sino de someter a una crítica radical las condiciones de pensamiento y de praxis que hicieron posible.

Asimismo, el adverbio presente en la frase «*infinitamente* más preciso», Reyes Mate antepone a la versión adorniana no es un mero recurso retórico, sino un indicador metodológico: la memoria auténtica no puede limitarse a evocar el pasado, sino que debe reorientar el pensamiento hacia la crítica de aquellas racionalidades instrumentales, exclusiones y cosificaciones que, aún latentes, amenazan con reproducir la barbarie bajo nuevas formas. De este modo, el fragmento cierra el arco argumentativo iniciado con la revolución como *restitutio* y redención, anclando ahora la exigencia mesiánica en un imperativo ético-político ineludible para nosotros.

⁸ «Cepillar la historia contra la línea» o también «a contrapelo».

Reflexiones finales

En este escrito ensayamos una interpretación de la visión benjaminiana de la historia a partir del análisis de ciertas ‘imágenes estéticas’ (*Ästhetikbilder*). Lejos de presentar resultados definitivos, este texto ofrece avances parciales de una investigación en curso. Partimos de la tensión central planteada por Abadi —el ideal como engaño frente a la imagen histórica como nervio del cambio revolucionario— para, posteriormente, articular la fuerza mesiánica en clave de *tikún* y redención, en diálogo con las tesis de Löwy y Forster.

En la tesis VI, la crítica a Ranke y la figura faústica de la juventud como deseo insatisfecho permitieron rechazar las actitudes conformistas ante lo dado. Allí, el Mesías apareció como vencedor del Anticristo, al exigir una destrucción que no aniquila, sino que prepara la construcción de lo nuevo.

En la tesis VII, el vínculo entre cultura y barbarie demostró que todo documento cultural es, al mismo tiempo, un documento de barbarie. Frente a esto, el imperativo benjaminiano de «cepillar la historia a contrapelo» se reveló como condición necesaria para la justicia hacia los vencidos. Adorno, por su parte, convirtió esta exigencia a un mandamiento de la memoria: reorientar el pensamiento y la acción para que la barbarie no se repita.

Respecto a mi investigación en curso, centrada en los acercamientos entre las nociones de ‘experiencia’ (1924-1930) y las ‘imágenes estéticas’ (1940), confirma, hasta el momento, mi hipótesis de trabajo: las *Ästhetikbilder* no son meros recursos retóricos tardíos, sino condensaciones donde la crítica benjaminiana a la experiencia moderna —fragmentada, empobrecida, cosificada— encuentra su formulación histórico-política más aguda. En otras palabras, las imágenes estéticas de las *Tesis* actualizan, bajo una clave mesiánica y alegórica, el diagnóstico sobre la pérdida de experiencia que Benjamin elaboró desde mediados de la década de 1920. Lejos de refutar este núcleo interpretativo, el rastreo de las tesis VI y VII lo robustece. Queda abierta, como cuestión pendiente, la articulación más precisa entre cada imagen específica y las figuras de la experiencia temprana.

Si continuamos el desarrollo expuesto a lo largo de esta presentación, podemos afirmar con cierta certeza que las ‘Tesis de la Historia’ representan el punto culminante del recorrido intelectual de Benjamin. Por esta razón, la obra se encuentra intrínsecamente vinculada a su trayectoria filosófica y a sus vivencias personales, dimensiones que se manifiestan tanto en el contenido de las tesis como en las diversas ‘imágenes estéticas’ que hemos abordado en las tesis VI y VII. Por consiguiente, para comprender a fondo el alcance de esta obra, nos resulta imprescindible revisar los tres períodos que estructuran el pensamiento benjaminiano, ya que estos contienen el germen de las ideas que el autor cristalizará en sus últimos escritos. De lo contrario, correríamos el riesgo de realizar una lectura simplista que impida comprender su profundidad al reducir el texto a un conjunto de escritos fragmentarios y (aparentemente) aislados.

Para finalizar, es importante rescatar nuestro compromiso de seguir la filosofía de Benjamin de la forma más coherente posible, honrando el ejercicio de cuidar y cumplir con el ‘poder mesiánico’. Como expresa Bensaïd (2021): «A nosotros, como a cada generación precedente, como a cada generación futura, se nos ha confiado esta débil fuerza, ese frágil poder mesiánico [...] Uno está siempre cubierto de deudas mesiánicas» (p.45).

Bensaïd introduce aquí una noción decisiva: el «poder mesiánico» no es una fuerza omnipotente que irrumpe desde fuera de la historia, sino un «débil poder», una «frágil fuerza» que se transmite generacionalmente como un encargo siempre pendiente. Esta caracterización se distancia conscientemente de cualquier interpretación triunfalista o providencialista de la redención al alinearse, en cambio, con la célebre tesis benjaminiana: «a cada generación le ha sido dada una débil fuerza mesiánica» (Tesis II). Por lo tanto, el planteamiento opera como un llamado performativo: no se limita a describir una teoría, sino que interpela directamente al lector —y al investigador— a asumir dicho poder como un compromiso práctico de rescate de las imágenes olvidadas y las deudas históricas no saldadas. Asimismo, la afirmación de que uno está siempre cubierto de deudas mesiánicas (Bensaïd, 2021) introduce una temporalidad ética singular: el sujeto no se relaciona con el pasado como algo clausurado, sino como una exigencia abierta que reclama reparación en el presente.

De este modo, el fragmento no solo sintetiza los núcleos centrales del pensamiento benjaminiano —redención, memoria, justicia intergeneracional—, sino transforma la lectura académica en un acto de responsabilidad histórico-filosófica; el texto concluye con una invitación a la coherencia práctica con los principios teóricos desplegados a lo largo del análisis.

Referencias

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Miño y Dávila.
- Benjamin, W. (2007). La bella durmiente (Trad. Navarro Pérez, J.). En *Obras: Libro II/Vol. I*. Abada.
- Benjamin, W. (2008). Sobre el concepto de historia (Trad. Brotons Muñoz, A.). En *Obras: Libro I/Vol. II*. Abada.
- Benjamin, W. (1974). Über den Begriff der Geschichte. En *Gesammelte Schriften: I/I*. Suhrkamp.
- Bensaïd, D. (2021): *Walter Benjamin, centinela mesiánico: a la izquierda de lo posible*, El cuenco de plata.
- Bensaïd, D. (2021): *Walter Benjamin, centinela mesiánico: a la izquierda de lo posible* (C. Feijoo, Pról.). El cuenco de plata.
- Forster, R. (2014). *La travesía del abismo: mal y modernidad en Walter Benjamin*. Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Trotta.
- Vargas, M. (2012). El problema del tiempo histórico y la imagen dialéctica en Walter Benjamin. *Revista latinoamericana de filosofía*, 38 (1), pp. 85-107.

La influencia de las tradiciones milenarias y el desarrollo del socialismo con características chinas en el gobierno de Xi Jinping

Doña, Mauro Jesús
Instituto de Geografía Aplicada
CONICET / FFHA-UNSJ
maurojesus996@gmail.com

Resumen

El presente trabajo analiza cómo la influencia que las tradiciones milenarias —especialmente el confucianismo— ejerce sobre el sistema político contemporáneo de la República Popular de China y en la consolidación del socialismo con características chinas bajo el liderazgo de Xi Jinping. Si tenemos en cuenta que el confucianismo constituye un pilar histórico-cultural con más de dos mil años de desarrollo, el estudio examina cómo sus principios éticos, morales y filosóficos continúan moldeando estructuras institucionales, así como también las prácticas gubernamentales y los discursos legitimadores del poder político.

En primer lugar, se aborda el surgimiento del pensamiento confuciano a partir de las enseñanzas de Confucio, mediante sus nociones fundamentales de armonía social, virtud moral, orden jerárquico y rol ético del gobernante, y su capacidad de adaptación a los cambios históricos. Posteriormente, en esta primera parte, se analizan los procesos de revitalización y reinterpretación de las tradiciones en la China moderna enmarcados en los debates neotradicionalistas, los cuales buscan articular las nociones de identidad cultural y legitimidad política.

En una segunda parte, el trabajo examina la relación entre esta herencia filosófica y la configuración del socialismo con características chinas, especialmente desde la llegada de Xi Jinping al poder. Se profundiza en conceptos centrales de su proyecto político como el «sueño chino» y la «comunidad de destino compartido para la humanidad». Se entiende a estos términos como construcciones ideológicas que integran elementos del pensamiento socialista y de la tradición confuciana para proyectar una visión nacional e internacional de largo alcance. Asimismo, se reflexiona sobre la manera en que valores confucianos se incorporan en discursos, programas y acciones del Partido Comunista Chino, llegando a convertirse en herramientas de cohesión y legitimación del poder.

Palabras clave: confucianismo, sueño chino, Xi Jinping, destino compartido

Abstract

This paper analyzes the influence that ancient traditions, especially Confucianism, exert on the contemporary political system of the People's Republic of China and on the consolidation of socialism with Chinese characteristics under the leadership of Xi Jinping. Considering that Confucianism constitutes a historical and cultural pillar with over two thousand years of development, the study examines how its ethical, moral, and philosophical principles continue to shape institutional structures, as well as governmental practices and discourses that legitimize political power.

First, the emergence of Confucian thought from the teachings of Confucius is addressed, highlighting its fundamental notions: social harmony, moral virtue, hierarchical order, and the ethical role of the ruler, and its capacity to adapt to historical changes. Subsequently, the processes of revitalization and reinterpretation of these traditions in modern China are analyzed, framed within neo-traditionalist debates that seek to articulate cultural identity and political legitimacy.

In the second part, the work examines the relationship between this philosophical heritage and the configuration of socialism with Chinese characteristics, especially since Xi Jinping came to power. It delves into central concepts of his political project, such as the “Chinese Dream” and the “Community with a Shared Future for Mankind,” understood as ideological constructs that integrate elements of socialist thought and Confucian tradition to project a far-reaching national and international vision. It also reflects on how Confucian values are incorporated into the discourses, programs, and actions of the Chinese Communist Party, functioning as tools of cohesion and legitimation.

Keywords: Confucianism, Chinese Dream, Xi Jinping, Shared Future

Introducción

Este trabajo tiene por objetivo analizar la implicación que tiene el confucianismo en el sistema político chino actual. Comprender su influencia en el tejido cultural de aquel país no es tarea sencilla, dado que se trata de una filosofía que ha perdurado por más de dos milenios y cuyas raíces se remontan a las enseñanzas de Confucio. Por ello, a lo largo de la historia, se han desarrollado múltiples interpretaciones y definiciones sobre los aspectos que lo rodean.

Explorar el confucianismo es adentrarse en un complejo sistema filosófico y cultural que ha dejado una huella imborrable en la historia de China, también en la forma en que interactúa con el mundo. Su evolución se ha adaptado a los distintos periodos de tiempo, a los cambios políticos y sociales, desempeñando un papel crucial en la estructuración de la ética, la moral, el derecho y la política de la República Popular China, y trascendiendo sus fronteras.

De esta manera, el trabajo se divide en dos grandes partes. En la primera, tras explorar las generalidades de las tradiciones milenarias como estrategia de construcción política,

encontraremos tres apartados correspondientes al origen del confucianismo, sus principios más importantes y los neotradicionalismos en la China moderna. En la segunda parte, abordaremos las estrategias implementadas por China para retomar las ideas tradicionales y justificar su accionar político interno y externo. Por ello, encontraremos los apartados sobre la construcción de un socialismo con peculiaridades chinas, la gran estrategia del «sueño chino» y la comunidad de destino compartido, finalizando con el apartado que discute la implementación de los principios confucianos en el accionar político actual. Por último, se presentan las conclusiones del trabajo.

Cabe mencionar que a través de este trabajo se espera lograr una visión más íntegra sobre el confucianismo y su relevancia en el escenario internacional actual, así como su influencia en las decisiones tomadas por el Partido Comunista Chino (PCCh) para impulsar la construcción del socialismo con características chinas.

Desarrollo

Orígenes del confucianismo

Podemos definir al confucianismo como un fenómeno espiritual, cultural y político complejo que nació en China antes del siglo VI a.C. y que aún hoy conforma muchos elementos de la ética, la moral, el derecho y la política de la República Popular de China (García, 2021, p.2). Lo cierto es que el confucianismo es la escuela de pensamiento más antigua de Asia –cuyas enseñanzas se cree que derivan de una serie de charlas dadas por Confucio (551 a.C - 479 a.C) y que luego fueron transcritas por sus discípulos en las diversas etapas de desarrollo (Zeng Shen, Yan Hui, Min Ziqian, entre otros)–.

Confucio fue el letrado de mayor importancia que organizó aquel caudal de creencias que él quería revivificar, retransmitir, hacer perdurar y sembrar, el cual giraba en torno a los valores que debía tener un soberano. Sin embargo, no fue hasta varios cientos de años después de su muerte, durante la Dinastía Han¹ (206 a.C - 220 d.C), que el confucianismo se convirtió en el sistema ético de comportamiento y gobierno que definiría el desarrollo de la cultura China en los próximos dos milenios.

La creencia de los confucianos se desarrollaba a partir de la importancia que le atribuían al Cielo (*Tian*), como autoridad suprema y omnipotente, la cual poseía el poder de castigar o premiar al mundo terrenal en función del comportamiento que habían tenido reyes y ministros durante su función pública. Por ello, la clave para contrarrestar el caos imperante era fomentar la educación del hombre.

¹ Más precisamente, el emperador Wu (156-87 a.C) dio la orden de que fuese declarado el fundamento religioso, ético y moral del Imperio.

Convencido de esta idea, el modo en que se comportaba el emperador, servía como ejemplo² para que los ciudadanos autorregularan sus actos, tanto privados como públicos. La figura que debía dar dicho ejemplo y ser modelo en su vida diaria era aquella que él llamaba «hombre de bien» u «hombre noble» (*jūnzǐ*). Confucio dedicó una gran parte de sus escritos a este concepto, estableciendo que no debía definirse de manera teórica ni dogmática, sino que se debía inculcar desde la práctica y con el ejemplo vital.

Para desarrollar el programa sociopolítico, el sistema ético-moral y religioso, los confucianos –como funcionarios del propio emperador– crearon un sistema educativo particular que se basaba en dos pilares: el contenido de la educación y el sistema educativo. El primer pilar se basaba en los seis libros sagrados³, a saber: el Libro de los Cantos (*Shi*), el Libro de los Documentos (*Shu*), Libro de las Normas y Ritos (*Li*), Libro de la Música (*Yue*), Libro de los Cambios (*I Ching*) y, Primavera y Otoño (*Chunqiu*). En todos ellos se estudiaba cómo ser una persona íntegra, contemplando los comportamientos y pensamientos a seguir.

Los principios fundamentales.

Para comprender la funcionalidad del confucianismo hay que tener en cuenta los principios rectores de esta doctrina, entre los cuales encontramos:

- a. La conducta decorosa y armoniosa: el concepto *Li* regula la relación de cada uno con la familia y la sociedad. Los hombres son llamados a estar en armonía con el cosmos y esto se logra a través del estudio y la disciplina. Al participar en el *Li*, los seres humanos demuestran ser civilizados independientemente de su origen⁴.
- b. Piedad filial: el respeto a la jerarquía familiar entra en el concepto de un cosmos ordenado de manera vertical, en el que cada uno ocupa un lugar bien definido y debe subordinarse a ese orden.
- c. Fidelidad con los superiores: la autoridad terrenal, representada por el rey o el emperador, también llamado el hijo del cielo, debe ser respetada, pues es la encargada de mediar entre el cielo y los hombres. Asimismo, se estableció que el orden era un requisito clave en la sociedad; apuntalar ese orden era creer en la importancia de las relaciones jerárquicas⁵. Sin embargo, Confucio no pretendía que ese orden fuera impuesto por la fuerza. Pensaba que la sociedad debía ser armoniosa y se debía alentar a las personas en su autodesarrollo para que pudieran aprovechar al máximo su posición.

² Lo fundamental en todo hombre auténtico, noble, no era el cumplimiento frío y mecánico de las normas o los ritos, sino el sentimiento, el amor por lo bien hecho y en consecuencia el llevar una vida correcta y sincera (Doña, 2023)

³ Obras antiguas en las que habían quedado descrito los aspectos más importantes de la vida religiosa, política y social de la dinastía Zhou (Doña, 2023).

⁴ Es importante mencionar que el *Li* valora las virtudes de los gobernadores y los sabios, las relaciones se basan y se sostienen en los valores de la amistad y generosidad.

⁵ Aquí interviene el *Fen*, viento que va repartiendo posiciones (Doña, 2023).

- d. Solidaridad y humildad: este concepto se rige por el principio de *Ren*, que es el sentimiento de confraternidad con los otros hombres. Esto implica permanecer en un estado de bondad y perdón para que se fortalezca en el interior del individuo y fluya. Junto a la humildad va el *Song*, que ha sido traducido como lealtad.
- e. El pasado y la vejez: el pensamiento confuciano difería del pensamiento moderno en dos aspectos fundamentales: no vinculaba el estado moral de una persona a su posición social y, además, enalteció el pasado y reverenció la vejez.

Neotradicionalismo en la China moderna

Desde su llegada al poder, Xi Jinping siguió la senda marcada por su antecesor Hu Jintao (2002-2012), quien durante su mandato se propuso alentar la recuperación del confucianismo y el pensamiento tradicional chino. De esta manera, Xi ha decidido apostar por un reforzamiento del pensamiento tradicional y a su vez fomentar el estudio del marxismo (Taiana, 2022). Por otra parte, desde su llegada las *Anacletas* de Confucio volvieron a estar en boga, ya que el nuevo presidente buscaba mostrarse como «moderno» para renovar la imagen del Partido⁶.

Durante su primer mandato, Xi ha enfatizado en numerosos discursos la necesidad de fortalecer la conciencia nacional a través de la comprensión de los valores tradicionales, animando a mostrar un mayor compromiso con estos para no renunciar a sus antepasados, apreciando el tesoro que se encuentra frente a ellos⁷. Xi Jinping aumentó considerablemente los fondos destinados a la promoción del marxismo, mediante las instituciones educativas, enfatizando su condición irrenunciable en el bagaje de los cuadros comunistas chinos⁸. El Partido Comunista Chino (PCCh) asume el elenco de valores culturales propios como un activo nacional que puede contribuir a contrarrestar la seducción que pueda operar la occidentalización. Por lo tanto, el interés por la recuperación de la cultura tradicional radica en la conciencia de su utilidad práctica⁹. El PCCh confía en que esa puesta al día de los valores, que han logrado perdurar a lo largo de milenios, asegure también la continuidad del gobierno comunista.

⁶ Es destacable cómo el Comité Central del Partido Comunista de China tomó la resolución en octubre de 2014 de fundamentar la política global del país en la ley y en la moral tradicional de China. Dicha resolución dice hay que gobernar con la ley en una mano y la moral en la otra, implementando el sistema de valores socialistas fundamentales, así como la moral tradicional de China.

⁷ En un documento conjunto, el Comité Central del PCCh y el Consejo de Estado publicaron en enero de 2017 las «opiniones acerca de la implementación del desarrollo de la excepcional cultura tradicional china», la misma se caracteriza por su transversalidad que permite asegurar la salvaguarda cultural a través del establecimiento de medidas de protección, mayor implicación, conciencia social, la mejora de la gestión y poder blando del país (Merino et al., 2022)

⁸ El marxismo constituye el fundamento ideológico del Partido Comunista de China. Retoma de Marx la idea de que las relaciones de producción y la lucha de clases son motores de la transformación histórica, pero en China esos principios fueron reinterpretados según las condiciones nacionales, proceso conocido como «sinización del marxismo» (Rodríguez, 2023)

⁹ Xi Jinping enfatizó que para lograr los objetivos de desarrollo China no solo debe ser materialmente fuerte sino también espiritual y culturalmente fuertes. Tampoco debe carecer de conciencia teórica. (Jie, 2019)

Según Pira (2014), el profesor de estudios chinos de la Universidad Nacional de Australia, John Mackeman, enfatiza que Xi Jinping acude a personajes como Confucio para llenar el vacío que deja el consumismo y el «socialismo con características china» (p. 2). El gobierno cree que publicitando ciertos aspectos del confucianismo, será visto como aquel que armonizó la tradición china y la estabilidad política¹⁰.

Es importante destacar que la reactivación de la cultura tradicional no solamente responde a una necesidad interna sino también que apunta a convertirse en una guía para plantear nuevas soluciones a los problemas mundiales (cambio climático, guerras, conflictos geopolíticos, la falta de alimentos y el aumento de la pobreza, entre otros). De esta manera, el gobierno chino tiene como objetivo ganar proyección e influencia rompiendo el monopolio de la cultura occidental como fenómeno universal, incorporando nuevas perspectivas y valores a la agenda mundial, por medio de consensos superadores de la política tradicional¹¹ (por medio del *soft power*).

El socialismo con peculiaridades chinas y la sinización del marxismo.

Para el Partido Comunista Chino, el marxismo forma parte de la estructura ideológica fundacional que, a pesar de los cambios registrados en su política a lo largo de su historia, jamás dejó de lado sus principios. Esta continuidad ha coexistido con un firme afán de integrarlo con la realidad objetiva del país, marcada por sus particularidades históricas, culturales y sociales, así como por las necesidades de su proceso de modernización y desarrollo nacional. La adaptación del marxismo al contexto chino se erigió como garantía del triunfo revolucionario en la época de Mao Zedong¹², primer presidente de la República Popular de China (1949-1976).

El denguismo¹³ —a pesar de implementar políticas más cercanas al liberalismo económico— insistió en la defensa del marxismo. Ante la necesidad de incorporar reformas de apertura económica sin que el Estado pierda el control comercial, el nuevo líder, Deng Xiaoping (1978-1989), estableció la idea del socialismo con características chinas, una expresión política concreta de esa innovación teórica que permitió su desarrollo y no su abandono. Para China, es de suma importancia perseverar en el marxismo, así como en el socialismo (Deng, 1984).

Paralelamente, durante esta época se establecieron los cuatro principios irrenunciables: persistir en el camino socialista, en la dictadura democrático-popular, en la dirección del Partido Comunista y, en el marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao Zedong. Estos principios fueron

¹⁰ Algunos expertos ya han alertado el uso indiscriminado de estos personajes por parte del Partido Comunista y actualmente podemos observar que gobierno chino encarna tres ideologías: el confucianismo, el maoísmo y el liberalismo (Pira, 2014)

¹¹ Algunos autores hacen mención al Xiismo que incluiría la propia visión de gobierno y por añadidura su inigualable poder.

¹² El líder chino insistía en la necesidad de partir de la realidad de China para acertar en la agenda y en las políticas tomadas. La «línea marxista correcta» fue establecida en la reunión de Zunyi (1935) y su fundamento exigía otorgar prioridad a las características singulares de la revolución china (Ríos, 2023, 1).

¹³ El denguismo hace referencia al movimiento político liderado por el ex presidente Deng Xiaoping.

establecidos para combatir la acción «corrosiva» de la ideología burguesa (Ríos, 2023, p. 1), ante la amenaza de que la posible apertura económica se tradujese en una apertura ideológica o política.

Con la llegada de Xi Jinping, el papel del marxismo ha cobrado relevancia en el actual proceso de modernización iniciado a comienzos del siglo XXI. Él mismo ha calificado al marxismo como «el alma de los ideales», atribuyendo el éxito histórico del PCCh a la especial atención prestada a la formación ideológica y teórica de sus militantes y cuadros. Por esta razón, reclama su estudio incesante, pero también su innovación constante, apelando a la necesidad de realizar un esfuerzo adicional para adaptarlo a las necesidades de la época presente¹⁴.

Xi reafirma la utilidad del marxismo para China y, en paralelo, refuerza el eclecticismo ideológico del PCCh, incluyendo a la cultura y la civilización china en un mosaico de influencias que integra sus respectivas sinergias a modo de blindaje frente a la penetración del ideario liberal (Doña, 2023). Además, recuerda que el marxismo no puede adaptarse al contexto chino ni a las necesidades de los tiempos sin considerar la raíz de la cultura tradicional china (Ríos, 2023, p. 2).

La gran estrategia de Xi Jinping: el «sueño chino».

Al asumir la dirección del PCCh en el año 2012, Xi Jinping reveló que el objetivo ulterior de la RPCCh era el «sueño chino»¹⁵, que consiste en lograr «el rejuvenecimiento o la gran revitalización de la nación China» (Malena, 2018). Este objetivo propuesto por el gobierno chino equivale a un conjunto de ideales y aspiraciones que la propia sociedad debe aspirar a alcanzar.

El sueño chino se apoya en dos elementos consecutivos, llamados los dos objetivos del siglo: la construcción de una «sociedad moderadamente próspera» en todos sus aspectos para el año 2021 y la construcción de un «país socialista moderno» que sea próspero, fuerte, democrático, culturalmente avanzado y armonioso para el año 2049 (Malena, 2018, p. 18).

De las diversas declaraciones que ha sostenido Xi Jinping sobre el «sueño chino», se puede inferir que él ve esta idea como una necesidad para seguir impulsando el «socialismo con características chinas» y el «rejuvenecimiento de la nación china», adaptable a lo que el pueblo quiere y al transcurrir de los tiempos. Por otro lado, plantea la adquisición de una sociedad moderadamente próspera, la transformación hacia un socialismo moderno y armonioso, y el mejoramiento de los salarios e ingresos de sus habitantes (Margueliche, 2019). Asimismo, el sueño chino es sinónimo de humanidad, ecumenismo y civilización universal. Es presentado como una aspiración común de la sociedad china, la cual puede traer beneficios también para el orden mundial y la humanidad en su conjunto.

Estos postulados quedan expresados en pequeños fragmentos del discurso de Xi Jinping:

¹⁴ La innovación teórica es imperante si se quiere adaptar el marxismo a las nuevas realidades de la época y a los cambios que atraviesa China (Rodríguez, 2023).

¹⁵ El origen de la idea no está demasiado claro, aunque parece que en su gestación tuvieron un importante papel intelectuales chinos influidos por occidente. Ese sueño chino está ligado al concepto de «sostenibilidad».

El sueño chino es un deseo hacia la felicidad, similar a los sueños de la gente de otros países. El pueblo puede alcanzar la felicidad sólo cuando su país y su nación prosperan. China va a prosperar solo cuando el mundo prospere. China provee energía positiva para la prosperidad y el desarrollo mundial, al mantenerse en la ruta del desarrollo pacífico. (2014, p. 70)

En el discurso anterior, vemos la concepción geopolítica que envuelve al sueño chino, ya que no solamente se debe considerar la situación nacional interna, sino que esta depende también de la situación internacional; por lo que China debe insistir en una concepción basada en el beneficio mutuo y la idea de ganar-ganar¹⁶.

La comunidad de destino compartido.

Otro concepto que vemos muy arraigado en la estrategia geopolítica de Xi Jinping es la «comunidad de destino compartido» que se encuentra íntimamente relacionada con el *Tianxia*. Este último fue establecido en la Dinastía Zhou (1046-256 a.C.) para garantizar la unidad en la diversidad de los pueblos de aquella época, lo que da lugar a una nueva relación y asigna funciones para evitar conflictos.

Partiendo del *Tianxia* entendemos la vocación global de la propuesta china: «todo bajo el cielo» indica no sólo todos los Estados, sino también todos los pueblos y todos los elementos naturales de la Tierra. Desde Occidente, hablamos de un sistema global diferente, basado en las *polis*, que solo reduce a la política de los Estados y a las relaciones entre estos (perspectiva estadocéntrica). En cambio, el *Tianxia* busca claramente diferenciarse de esta estructura de relaciones. Su objetivo es convertir el «no mundo» en uno verdadero a partir de la toma de conciencia de un vínculo familiar universal (Montobbio, 2017, p. 6). En este sentido, China busca separarse del concepto de internacionalización de la política —concepto establecido por occidente y que fomenta la individualización de los Estados— para transformarlo por el de globalidad política, introduciendo la idea de una comunidad de destino compartido¹⁷.

Filosofía confuciana en el gobierno de Xi Jinping.

La actualidad de China requiere no abandonar los análisis histórico-culturales. Es aquí donde el confucianismo y el sueño chino se perfilan como una plataforma global que busca posicionar a China como un nuevo líder global. Articulando los conceptos antes vistos del sueño chino, la nueva ruta de la seda y el *Tianxia* podemos mencionar que cada uno se complementa e

¹⁶ Es importante aclarar que el confucianismo nunca se preocupó por el engrandecimiento de una nación particular o de una parte específica del mundo, pero sí se preocupó por todo lo que existe bajo el cielo (*Tianxia*). Poniendo el foco en las relaciones familiares, la gran unión de la sociedad, la constitución de un gobierno mundial y la abolición de las fronteras nacionales.

¹⁷ Cabe aclarar que este concepto se materializó cuando se establecieron los lineamientos generales de la Organización de Naciones Unidas (ONU), luego de la Segunda Guerra Mundial.

interrelaciona con el otro. En líneas generales, cada concepto se nutre en un momento clave de la geopolítica global.

La Nueva Ruta de la Seda (NRS) es una propuesta universal cuyo objetivo busca constituir una «civilización mundial» que alcance una forma de vida más próspera y un desarrollo sostenible. El sueño chino contempla no solo la mejora de las condiciones socioeconómicas de la nación China, sino también «exportar» ese crecimiento y progreso al resto de los estados por fuera de la región. Se busca sumar territorios en el marco de un proceso de cooperación global, poniendo en la agenda los objetivos basados en una nueva forma de relacionarse. A través del *Tianxia*, China intenta «romper» las estructuras políticas hegemónicas, proponiendo una gobernanza global que logre salir de las ya conocidas formas de dominación. Busca conferir a los diferentes territorios una lógica extraterritorial al construir nuevas relaciones.

El sueño chino puede intervenir para fortalecer y alimentar el «sistema-mundo» que postula el *Tianxia*. Busca en primera instancia encontrar legitimidad en el éxito alcanzado por el pueblo chino: salir de la pobreza, mejorar las condiciones de vida y la idea de un crecimiento constante. Estos beneficios buscan exportarse a nivel global; la NRS puede materializar ese crecimiento. Por lo tanto, el *Tianxia*, junto con el sueño chino y la NRS, se enmarca en un contexto geoeconómico y geopolítico inestable y complejo, dominado por Occidente. Tal vez el desafío más grande que tenga China en la actualidad sea el de crear un discurso legitimador para sus compatriotas y para el mundo global, donde se sostengan sus postulados milenarios, adaptándose a las demandas y las nuevas dinámicas que presenta un mundo tan cambiante como el nuestro¹⁸.

Conclusiones

El confucianismo, con su rica historia y profundas raíces en la civilización china, sigue siendo un faro de influencia y orientación en la China contemporánea y en el escenario global. A lo largo de este trabajo, hemos explorado cómo las enseñanzas de Confucio y sus principios fundamentales han perdurado a través de los siglos y continúan moldeando la ética, la moral y la política en la República Popular China. Desde su origen en la antigüedad china, el confucianismo ha influido en la formación de una sociedad basada en valores como la armonía, la piedad filial, la solidaridad y la humildad. Estos valores han tenido un impacto profundo en las relaciones familiares, la educación y la gobernanza de China.

Actualmente, el papel del confucianismo en la política china se manifiesta en el liderazgo de Xi Jinping, quien ha recurrido a elementos confucianos en su discurso y en sus políticas, buscando un equilibrio entre el «socialismo con características chinas» y la tradición cultural

¹⁸ La política exterior China, representa el ideal de la evolución de las filosofías, cuando se comprende que, a pesar de los acelerados procesos transformacionales, especialmente aquellos generacionales, la cultura histórica y la política cultural pueden entenderse como procesos de mejoramiento para un Estado más allá de lo político, que se generan nuevas perspectivas y alcances que involucren las relaciones con otros Estados (Sáenz, 2022, 2)

milenaria. El «sueño chino» y la «comunidad de destino compartido» son conceptos que han emergido bajo su liderazgo, reflejando la búsqueda de una mayor influencia y liderazgo global por parte de China, respaldados por los valores confucianos de armonía y cooperación. De esta manera, el confucianismo desafía la noción de que las filosofías antiguas están condenadas a la obsolescencia (Doña, 2023). En lugar de ello, se adapta y se mantiene relevante, proporcionando un ancla cultural y ética para una de las naciones más influyentes del siglo XIX (Ríos, 2020).

A medida que China continúa su ascenso en la arena internacional, la comprensión del confucianismo resulta esencial para apreciar la complejidad de su visión y sus objetivos. Esta filosofía milenaria sigue siendo una fuerza poderosa que, junto con sus raíces históricas, continúa influyendo en la evolución de China y su papel en el mundo actual.

Referencias

- Bravo, G. (28 de junio de 2014). Confucio alimenta el «Sueño chino». *El Tiempo*.
<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-14183121>
- Castrillon, D., y Álvarez, L. (2019). Elementos del confucianismo en el desarrollo de la economía china, 1949-2012. *Papel Político*, 24(2).
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/papelpol/article/view/29266>
- Deng, X. (1984). Construir un socialismo con peculiaridades chinas. En *Textos Escogidos de Deng Xiaoping (1982-1992)* (Tomo III, pp. 71-75). Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Doña, M. (2023). *Xi Jinping y la influencia del confucianismo en su gobierno* [Trabajo de especialización inédito]. Universidad de Congreso.
- Durruti, M. (2011). El Despertar del Neoconfucianismo en China. Impacto en el discurso político del Partido Comunista Chino. *Memoria y Civilización*, 14, pp. 201-221.
- García, G. (2021). *El socialismo confuciano de China, un nuevo modelo para el mundo*. Mundiario.
<https://www.mundiario.com/articulo/claves-de-china/socialismo-confuciano-china-nuevo-modelo-mundo/20210414195933216995.html>.
- Jie, L. (2019). *Historia de la República Popular China*. Continente.
- Malena, J. (2018). *La Gran estrategia de China en la era de Xi Jinping*. Escuela de Estudios Orientales, Universidad del Salvador.
- Margueliche, J. (2019). El sistema de *Tianxia* y el sueño chino como plataformas teóricas-discursivas para la construcción de legitimidad en la nueva ruta de la seda de China. *Razón Crítica*, 7, pp. 25–52. <https://doi.org/10.21789/25007807.1440>
- Merino, G.E, Regueiro Bello, L.M., Iglecias, W.T. (Coords.). (2022). *China y el nuevo mapa del poder mundial*. CLACSO.
<https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.5474/pm.5474.pdf>

- Montobbio, M. (2017). *El ascenso global de China y la reconfiguración de la teoría de las relaciones internacionales*. Real Instituto Elcano Royal Institute. <https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/el-ascenso-global-de-china-y-la-reconfiguracion-de-la-teoria-de-las-relaciones-internacionales/>.
- Pira, A. (4 de julio de 2014) *Confucio alimenta el sueño chino*. China Files. <https://www.china-files.com/confucio-alimenta-el-sueno-chino/>
- Ríos, X. (17 de agosto de 2021). *Neo-tradicionalismo, pensamiento y discurso en Xi Jinping*. Agitación. <https://agitacion.wixsite.com/home/post/neo-tradicionalismo-pensamiento-y-discurso-en-xi-jinping>
- Ríos, X. (27 de noviembre de 2022). *La metamorfosis del comunismo en China*. Observatorio de la Política China. <https://politica-china.org/areas/sistema-politico/la-metamorfosis-del-comunismo-en-china>
- Ríos, X. (17 de octubre de 2023). *Xi Jinping y la sinización del marxismo*. Observatorio de la Política China. <https://politica-china.org/areas/sistema-politico/xi-jinping-y-la-sinizacion-del-marxismo>
- Rodríguez, M. F. (2023). *Socialismo con particularidades chinas en la nueva era. Xi Jinping y el surgimiento de una potencia global*. Ediciones Luxemburg. https://edicionesluxemburg.com.ar/wp-content/uploads/2023/08/Socialismo-con-particularidades-chinas_ebook.pdf
- Rosales, O. (2020). *El sueño chino: Cómo se ve China a sí misma y cómo nos equivocamos los occidentales al interpretarla*. Siglo XXI Editores Argentina / CEPAL.
- Sáenz, L. (2022). *Influencia filosófica Confuciana y taoísta en la Política Exterior de China*. China Contemporánea. <https://www.chinacontemporanea.org/post/influencia-filos%C3%B3fica-confuciana-y-tao%C3%ADsta-en-la-pol%C3%ADtica-exterior-de-china>
- Taiana, F. A. (2022). *Argentina, China y el mundo (1945-2022)*. Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Xi, J. (2014). *La gobernación y administración de China* (Vol. 1). Foreign Languages Press.

La experiencia mística como fenómeno multidimensional

Villalonga, Susana

Instituto de Filosofía/FFHA-UNSJ

susanavillalonga2009@gmail.com

Samat, Juan

Instituto de Filosofía/FFHA-UNSJ

juandsamat@gmail.com

Resumen

La experiencia mística ha persistido a lo largo de la historia humana como un fenómeno complejo que involucra dimensiones subjetivas, cognitivas, filosóficas, sociales y religiosas. Presente en diversas tradiciones culturales, ha sido abordada desde disciplinas que raramente dialogan entre sí, lo que ha generado un campo de estudio rico pero fragmentado. Este trabajo se propone examinar la experiencia mística como un fenómeno multidimensional mediante un enfoque interdisciplinario, basado en la revisión bibliográfica y el análisis conceptual.

Recorremos seis perspectivas: el pragmatismo de William James, la fenomenología contemporánea, la neuroteología, la filosofía de la mente, el psicoanálisis y la psicología social. El propósito es identificar convergencias y tensiones en la comprensión actual de estas experiencias, al reconocer que cada enfoque ilumina dimensiones que los demás no pueden abordar en solitario. En términos generales, los estudiosos coinciden en que la experiencia mística presenta características comunes — inefabilidad, cualidad noética, transitoriedad y pasividad — y plantea interrogantes fundamentales acerca de la conciencia, la identidad personal, los límites del lenguaje y la relación entre subjetividad y realidad. Actualmente las neurociencias aportan evidencia sobre los correlatos biológicos de los estados contemplativos, lo que enriquece este panorama.

El trabajo adopta una posición de neutralidad ontológica: no busca determinar la naturaleza última de estas experiencias sino examinar críticamente los marcos conceptuales desarrollados para comprenderlas. En este marco, la mística constituye un campo privilegiado para el diálogo interdisciplinario, capaz de articular perspectivas filosóficas, psicológicas, neurocientíficas y sociales en una comprensión más abarcadora de la experiencia humana.

Palabras clave: experiencia mística, interdisciplina, conciencia, fenomenología, neuroteología, filosofía de la mente, psicoanálisis, psicología social

Abstract

Mystical experience has persisted throughout human history as a complex phenomenon involving subjective, cognitive, philosophical, social, and religious dimensions. Present across diverse cultural traditions, it has been approached from disciplines that rarely engage in dialogue with one another, generating a rich but fragmented field of study. This work aims to examine mystical experience as

a multidimensional phenomenon through an interdisciplinary approach grounded in bibliographic review and conceptual analysis.

We traverse six perspectives: William James's pragmatism, contemporary phenomenology, neurotheology, philosophy of mind, psychoanalysis, and social psychology. The purpose is to identify convergences and tensions in the current understanding of these experiences, recognizing that each approach illuminates dimensions the others cannot address alone. Broadly speaking, scholars agree that mystical experience presents common characteristics — ineffability, noetic quality, transiency, and passivity — and raises fundamental questions about consciousness, personal identity, the limits of language, and the relationship between subjectivity and reality. The neurosciences currently contribute evidence regarding the biological correlates of contemplative states, further enriching this landscape.

The work adopts a position of ontological neutrality: it does not seek to determine the ultimate nature of these experiences but rather to critically examine the conceptual frameworks developed to understand them. Within this frame, mysticism constitutes a privileged field for interdisciplinary dialogue, capable of articulating philosophical, psychological, neuroscientific, and social perspectives into a more encompassing understanding of human experience.

Keywords: Mystical Experience, Consciousness, Phenomenology, Neurotheology, Philosophy of Mind, Psychoanalysis, Social Psychology, Interdisciplinarity

Introducción

La experiencia mística ha acompañado a la humanidad desde sus registros más antiguos. Se la ha descrito como una experiencia directa de unión con una realidad absoluta, trascendente o divina, un fenómeno caracterizado por sentimientos de unidad, transformación interior e inefabilidad. Pero no se agota en la intimidad del sujeto: ha dado forma a prácticas religiosas, sistemas simbólicos y modos de organización social que atraviesan culturas y épocas.

Quienes llevamos años trabajando este campo sabemos que cada disciplina llega a él con sus propias herramientas y, frecuentemente, con cierta desconfianza hacia las demás. La filosofía ha interrogado el valor epistemológico de estas experiencias y su estructura fenomenológica; las neurociencias han buscado sus correlatos biológicos; la psicología y el psicoanálisis han explorado los mecanismos subjetivos y sociales que las atraviesan. El resultado es un campo rico pero fragmentado, donde los diálogos interdisciplinarios son todavía más la excepción que la regla. Este trabajo es, entre otras cosas, un intento de forzar ese diálogo.

Conviene aclarar desde el inicio una distinción que el campo no siempre respeta: experiencia religiosa, experiencia espiritual y experiencia mística no son términos equivalentes, aunque compartan rasgos y se usen indistintamente con frecuencia. En este trabajo utilizamos experiencia mística para referirnos a la vivencia caracterizada por sentimientos de unidad,

trascendencia, transformación subjetiva e inefabilidad, con independencia de la tradición religiosa o filosófica en que se produzca. Es una delimitación operativa, no una toma de posición sobre su naturaleza última.

Nuestro propósito no es resolver el debate sobre qué es en definitiva la experiencia mística — después de muchos años trabajando el tema, sabemos que ese debate continúa. Nos proponemos examinar cómo distintas tradiciones del pensamiento contemporáneo han intentado comprenderla. Una pregunta vertebra el recorrido: ¿de qué manera los enfoques filosóficos, psicológicos y neurocientíficos contemporáneos contribuyen a una comprensión integral de la experiencia mística como fenómeno a la vez individual y social?

El trabajo avanza desde los fundamentos hacia las implicancias. Comenzamos con James porque su pragmatismo sigue siendo el marco más útil para legitimar el estudio académico de estas experiencias sin comprometerse con afirmaciones metafísicas previas. Continuamos con la fenomenología contemporánea, la neuroteología y la filosofía de la mente, que abordan respectivamente la estructura, los correlatos biológicos y las consecuencias para las teorías del yo. Cerramos con el psicoanálisis y la psicología social, que desplazan la mirada desde la experiencia individual hacia los procesos de simbolización y recepción comunitaria. No pretendemos agotar ninguno de estos campos: pretendemos ponerlos en conversación

Marco teórico y metodológico

Adoptamos una metodología cualitativa de carácter teórico-documental, inscrita en estrategias de revisión bibliográfica y análisis conceptual interdisciplinario. Examinamos fuentes clásicas y contemporáneas pertenecientes a la filosofía, la psicología, el psicoanálisis, la fenomenología, las neurociencias y las ciencias cognitivas. El criterio que nos orientó fue identificar autores cuyas contribuciones iluminan dimensiones complementarias de la experiencia mística, no cubrir exhaustivamente cada campo — tarea que excedería con creces los límites de un artículo.

Organizamos el análisis en torno a cinco ejes: el pragmatismo de William James, la fenomenología contemporánea, la neuroteología, la filosofía de la mente y las perspectivas psicológicas y psicoanalíticas. Esa organización no es neutral: refleja una apuesta por examinar el fenómeno místico desde sus dimensiones subjetivas, cognitivas, sociales y culturales simultáneamente, en lugar de privilegiar una sola entrada. Trabajamos con una estrategia comparativa e integradora, buscando los puntos de contacto y tensión entre enfoques que habitualmente se estudian por separado. Sabemos que ese gesto tiene un costo — la amplitud obliga a cierta brevedad en cada autor — y lo asumimos conscientemente.

Finalmente, sostenemos una posición de neutralidad ontológica respecto del contenido último de las experiencias místicas. No nos proponemos determinar si las realidades trascendentes existen o no: esa pregunta pertenece a otro tipo de indagación. Lo que nos interesa es examinar

críticamente los marcos conceptuales que distintas tradiciones han desarrollado para dar cuenta de estas experiencias. Es una posición epistemológica, no una evasión.

La experiencia mística desde el pragmatismo de William James

William James llegó a la experiencia mística por una ruta que todavía nos parece ejemplar: sin prejuicios teológicos y sin reduccionismos biologicistas, con la disposición de quien quiere entender antes de juzgar. En *The Varieties of Religious Experience* (1902) propuso algo entonces poco frecuente — y que en ciertos ámbitos académicos sigue siéndolo —: analizar las experiencias religiosas por sus efectos en la vida de quienes las atraviesan, no por su adecuación a ninguna doctrina ni por su reductibilidad a mecanismos biológicos.

Ese gesto pragmatista tiene una consecuencia metodológica que valoramos especialmente: permite estudiar la experiencia mística sin comprometerse con afirmaciones metafísicas previas. La pregunta no es si la experiencia es «real» en algún sentido trascendente, sino qué le ocurre a quien la vive y qué transforma en su existencia.

James identificó cuatro características que reaparecen, con distintas formulaciones, en prácticamente toda la literatura posterior sobre el tema. La primera es la inefabilidad: quienes atraviesan estados místicos describen sistemáticamente una experiencia que excede las capacidades del lenguaje ordinario. Aparentemente se diría que se trata de pobreza descriptiva, pero se advierte algo más estructural, que los desarrollos fenomenológicos posteriores, como veremos, ayudarán a precisar. La segunda es la cualidad noética: la experiencia no se vive como emoción intensa sino como forma de conocimiento, con una certeza inmediata que no requiere verificación externa, aunque tampoco pueda formularse racionalmente. La tercera es la transitoriedad: estos estados son breves, no se sostienen indefinidamente, y sin embargo frecuentemente generan transformaciones duraderas en valores, actitudes y sentido de propósito — algo que los estudios contemporáneos sobre meditación han comenzado a documentar empíricamente. La cuarta es la pasividad: el sujeto percibe que la experiencia le ocurre, que no la produce, la recibe, aunque determinadas prácticas contemplativas puedan favorecer las condiciones para que aparezca.

La filósofa francesa Simone Weil ofrece quizás la formulación más radical de esta pasividad. En *La gravedad y la gracia* (1947) desarrolla el concepto de *decreación*: la necesidad de vaciarse del propio yo para que algo otro pueda manifestarse. No se trata de autoanulación sino de una forma extrema de receptividad — dejar de ocupar el centro para que la gracia, en su terminología, pueda entrar. Lo que Weil describe no es muy distinto de lo que James llama pasividad, pero lo lleva a sus consecuencias más radicales: la experiencia mística exige una renuncia activa al control que el sujeto moderno considera su prerrogativa fundamental.

Lo que James inauguró no fue solo una clasificación. Fue una actitud intelectual: tomarse en serio lo que le ocurre a una persona sin necesidad de resolver antes si ese algo es verdadero o ilusorio. Compartimos esa actitud y la consideramos todavía necesaria, quizás más que nunca en

un contexto académico donde la experiencia subjetiva sigue siendo tratada con desconfianza metodológica.

Describir los efectos de la experiencia mística es un punto de partida legítimo, pero deja abierta una pregunta más exigente: ¿qué ocurre exactamente en esa experiencia, ¿cómo aparece a la conciencia, qué estructuras moviliza? Es precisamente esa pregunta la que orienta los desarrollos de la fenomenología contemporánea.

Fenomenología contemporánea y fenómenos saturados

Describir los efectos de la experiencia mística es un punto de partida legítimo, pero deja abierta una pregunta más exigente: ¿qué ocurre exactamente en esa experiencia, ¿cómo aparece a la conciencia, qué estructuras moviliza? Es precisamente esa pregunta la que orienta los desarrollos de la fenomenología contemporánea que nos interesa examinar aquí.

El autor que más directamente ha trabajado esta cuestión es Jean-Luc Marion. Su concepto de fenómeno saturado nos parece uno de los aportes filosóficos más fértiles para comprender la especificidad de la experiencia mística, precisamente porque si bien la trata como un caso especial de experiencia religiosa, la enfoca como un problema filosófico de primer orden. Marion sostiene que ciertos fenómenos poseen una riqueza intuitiva que excede la capacidad de los conceptos para captarlos: la conciencia no puede organizarlos mediante sus categorías habituales porque aquello que se manifiesta las desborda. En esos casos, la intuición supera al concepto en lugar de quedar subordinada a él.

Esto tiene una consecuencia directa para algo que James ya había señalado: la inefabilidad deja de ser una limitación del sujeto para convertirse en una característica constitutiva de ciertos fenómenos. El lenguaje no fracasa si quien experimentó algo carece de vocabulario suficiente, lo que sucede es que aquello que se manifestó excede estructuralmente los recursos conceptuales disponibles. Nos parece que esta precisión filosófica es importante: transforma la inefabilidad de síntoma en estructura.

La crítica implícita de Marion al racionalismo moderno también nos resulta relevante para pensar el contexto cultural contemporáneo. En un escenario donde la experiencia humana tiende a ser crecientemente instrumentalizada, la mística introduce algo difícil de clasificar: una dimensión de gratuidad, apertura y receptividad que no se deja capturar por las lógicas de la objetivación. No es un argumento religioso sino filosófico, y como tal merece ser tomado en serio.

Las reflexiones de Marion encuentran un contrapunto productivo en Michel Henry, quien desplaza el foco desde la trascendencia hacia la inmanencia. Para Henry, la vida posee una forma de auto-manifestación interna que precede a toda objetivación: nos experimentamos desde adentro antes de poder observarnos desde afuera. Desde esta perspectiva, las experiencias místicas pueden leerse como formas intensificadas de acceso a esa vida originaria, a esa dimensión afectiva que normalmente permanece en el trasfondo de la conciencia. Marion y Henry acentúan aspectos

distintos — el exceso trascendente en un caso, la profundidad inmanente en el otro — pero coinciden en rechazar cualquier reducción de la experiencia humana a lo observable externamente.

Decidimos incluir también a Emmanuel Falque y Anthony Steinbock porque, a nuestro juicio, representan dos de las aproximaciones más fértiles y menos frecuentadas en los estudios de habla hispana sobre mística contemporánea. Falque parte de una pregunta antropológica que nos parece fundamental: ¿qué le ocurre al sujeto encarnado cuando atraviesa una experiencia que lo desborda? Su respuesta rompe con una larga tradición que asocia la mística con la fuga del cuerpo y del tiempo. Para Falque, lo trascendente aparece a causa de la condición humana, precisamente a través de ella: la corporeidad, la vulnerabilidad, el duelo, el límite no son obstáculos para la experiencia mística sino su posible lugar de aparición.

Steinbock ofrece las herramientas fenomenológicas para describir con mayor precisión cómo ocurre esa irrupción. Su distinción entre experiencias horizontales y verticales permite articular lo que Falque describe existencialmente: las experiencias verticales abren una dimensión cualitativamente distinta, que no se manifiestan como más intensas que las ordinarias. Presentan una dirección de sentido que los marcos habituales de la conciencia no pueden absorber. Fenómenos como la esperanza radical, el amor incondicional o la confianza absoluta pertenecen a esta categoría: no son reductibles a procesos cognitivos o conductuales sin perder precisamente lo que los hace significativos.

La articulación entre Falque y Steinbock nos sugiere una imagen de la experiencia mística que es a la vez encarnada y excedente: ocurre en el cuerpo, en el tiempo, en la fragilidad de la existencia concreta, pero abre hacia algo que esa existencia no puede producir por sí misma. No es evasión ni disolución del sujeto, sino una forma particular de apertura en la que lo humano se encuentra con lo que lo trasciende sin dejar de ser plenamente humano. En conjunto, estos cuatro autores muestran que la fenomenología contemporánea ha desarrollado herramientas conceptuales sofisticadas para abordar la experiencia mística sin reducirla ni mistificarla.

Neuroteología y neurociencias de la experiencia mística

Andrew Newberg hizo algo metodológicamente audaz: colocó meditadores y personas en oración intensa dentro de escáneres cerebrales y registró qué ocurría. Los resultados no confirmaron ni refutaron ninguna teología, pero sí mostraron algo que no podía ignorarse: durante estados contemplativos profundos, ciertas regiones cerebrales vinculadas con la construcción del sentido del yo y los límites corporales modifican significativamente su actividad. Junto a Eugene d'Aquili, Newberg observó una disminución notable en la corteza parietal posterior — región habitualmente implicada en la diferenciación entre el propio cuerpo y el entorno — durante estados de absorción contemplativa intensa. Ese hallazgo ofrece un posible correlato neurobiológico para algo que James ya había descrito: la experiencia de unidad, la sensación de

trascender los límites individuales, la percepción de conexión con algo más amplio que el yo habitual.

Hay un dato que nos parece significativo y que la literatura especializada no siempre subraya: varios de los científicos que estudiaron estos fenómenos los vivenciaron también en primera persona. Fritjof Capra narró su propia experiencia de expansión de conciencia en *El Tao de la Física* (1975); Francis Collins, director del Proyecto Genoma Humano, describió una experiencia transformadora en *The Language of God* (2006); el ingeniero Federico Faggin, inventor del microprocesador, dedicó parte de *Silicon* (2021) a explorar cómo una experiencia de unidad radical reorientó su comprensión de la conciencia. El propio Newberg reconoce que sus prácticas contemplativas personales le permitieron empatizar con los estados que estudiaba en sus sujetos. Estos testimonios no son prueba de nada sobre la naturaleza última de la experiencia mística, pero sí muestran algo relevante: la mística no es un fenómeno ajeno al mundo científico ni reservado a contextos religiosos tradicionales. Irrumpe también en laboratorios, en trayectorias formadas en el paradigma empírico, con la misma estructura que James describió hace más de un siglo.

Las investigaciones de Richard Davidson sobre meditación prolongada añaden una dimensión que nos parece especialmente relevante: las transformaciones no son solo transitorias. Sus estudios muestran cambios duraderos en la actividad cerebral de meditadores experimentados, particularmente en regiones asociadas con la regulación emocional, la atención y la empatía. Esto sugiere que la práctica contemplativa sostenida reorganiza el funcionamiento cerebral de maneras que persisten más allá de los estados meditativos específicos.

Particular interés tienen para nosotros los estudios sobre la red neuronal por defecto — el conjunto de regiones cerebrales asociado con la autorreferencia, la narrativa personal y la construcción de la identidad. Durante estados meditativos profundos, esta red disminuye significativamente su actividad, lo cual coincide con los relatos subjetivos de disminución del ego y expansión de la conciencia que aparecen en prácticamente todas las tradiciones contemplativas. La convergencia entre el dato neurobiológico y la descripción fenomenológica no prueba nada sobre la naturaleza última de la experiencia, pero sí sugiere que algo genuino y consistente está ocurriendo.

Subrayamos este punto porque consideramos que es donde más fácilmente se deslizan los reduccionismos: identificar correlatos neuronales no equivale a explicar la experiencia, del mismo modo que describir los movimientos musculares de alguien que llora no explica su dolor. Toda experiencia humana significativa — el amor, el duelo, la creatividad — posee correlatos neurobiológicos sin que ello agote su dimensión existencial o simbólica. La neuroteología aporta una capa de comprensión indispensable, pero no reemplaza ni la fenomenología ni el análisis del significado.

Saber qué regiones cerebrales se activan o se apagan durante un estado contemplativo profundo es el importantísimo aporte de las neurociencias, pero no responde, sin embargo, a la

pregunta: ¿qué es ese «yo» que parece disolverse o expandirse? Esa pregunta puede encontrar respuestas en otro campo de conocimiento, la filosofía, abriendo la cuestión a interesantes debates.

Filosofía de la mente y experiencias de no-dualidad

Saber qué regiones cerebrales se activan o se apagan durante un estado contemplativo profundo no responde la interesante pregunta: ¿qué es ese «yo» que parece disolverse o expandirse? Esa pregunta ya no pertenece a las neurociencias sino a la filosofía, y es allí donde los cuatro autores que examinamos a continuación no llegan a las mismas conclusiones, pero comparten la inquietud de indagar otros enfoques frente a las concepciones tradicionales del yo como entidad estable, autónoma y claramente delimitada.

Thomas Metzinger y el modelo del yo

¿Qué queda de la identidad personal cuando desaparecen sus contornos habituales? Esa pregunta, que los místicos han formulado en clave espiritual durante siglos, Thomas Metzinger la reformula en términos de neurociencia y filosofía de la mente. Su tesis central es provocadora: el «yo» es un modelo que el cerebro genera continuamente para orientarse en el mundo, no es una entidad. En *The Ego Tunnel* (2009) desarrolla esta idea con una consecuencia inmediata para el estudio de la mística: si el yo es un modelo, puede modificarse, atenuarse y en casos extremos desaparecer temporalmente sin que desaparezca la conciencia misma.

Lo que nos interesa de Metzinger no es solo la tesis sino su actitud metodológica: toma en serio los testimonios de meditadores y contemplativos como datos filosóficamente relevantes, no como curiosidades culturales ni como síntomas psicológicos. Desde su perspectiva, las experiencias de unidad y disolución del yo ofrecen evidencia privilegiada sobre la naturaleza dinámica y construida de la autoconciencia humana — evidencia que ningún experimento de laboratorio estándar podría generar.

Evan Thompson y el enactivismo

Evan Thompson llegó a la experiencia contemplativa por una ruta poco habitual: la biología teórica y la fenomenología husserliana, de la mano de Francisco Varela. Lo que encontró en ese cruce fue una forma de entender la mente que no encaja cómodamente ni con el cognitivismo computacional ni con las interpretaciones religiosas tradicionales. Para Thompson, la mente no representa el mundo desde adentro: emerge del contacto entre cuerpo, acción y entorno. Eso es el enactivismo, y tiene consecuencias directas para la mística.

En *Waking, Dreaming, Being* (2015) analiza estados meditativos avanzados de tradiciones contemplativas orientales mostrando cómo ciertas prácticas inducen experiencias de no-dualidad — la disminución progresiva de la distinción entre sujeto y objeto — que cuestionan la imagen cartesiana de una conciencia aislada. Para Thompson estas experiencias son evidencia, no

anomalías: sugieren que la identidad emerge de procesos relacionales más amplios que involucran cuerpo, entorno y experiencia vivida. Su intento de integrar fenomenología y neurociencias nos parece uno de los proyectos más ambiciosos y más honestos en este campo.

Robert Forman y la conciencia pura

Una de las afirmaciones más persistentes en la literatura mística de todas las tradiciones es la de una conciencia que permanece cuando todo contenido mental ha desaparecido: sin pensamientos, sin percepciones, sin la distinción entre quien experimenta y lo experimentado. Robert Forman tomó esa afirmación en serio cuando muchos preferían descartarla como metáfora o construcción cultural. En *Mysticism, Mind, Consciousness* (1999) propone llamar a ese estado Evento de Conciencia Pura y argumenta que su recurrencia en tradiciones tan distintas como el hinduismo advaita, el budismo zen y la mística cristiana no puede explicarse únicamente por influencia cultural. Algo más estructural parece estar en juego.

Su propuesta desafía una de las certezas más arraigadas de la filosofía de la mente occidental: que toda conciencia es necesariamente conciencia de algo. Si Forman tiene razón, esa premisa no describe una verdad universal sino los límites de una tradición filosófica particular. No todos los autores lo aceptan — y la objeción constructivista, que señala que incluso las experiencias aparentemente vacías están mediadas por marcos culturales, merece tomarse en serio — pero el debate que abrió sigue siendo productivo.

Galen Strawson y el panpsiquismo

Galen Strawson no escribe sobre mística. Eso es precisamente lo que hace interesante su presencia en este recorrido. Su defensa del panpsiquismo — la tesis de que la experiencia consciente es una dimensión constitutiva de la realidad y no un producto tardío de la evolución — abre un marco ontológico en el que ciertas descripciones místicas dejan de parecer extravagantes. La conciencia no es un epifenómeno sino algo que pertenece al tejido de lo real, entonces las experiencias de unidad o expansión que reportan los contemplativos podrían estar señalando algo genuino sobre la estructura de la realidad, sin necesidad de recurrir a explicaciones sobrenaturales.

Lo incluimos aquí como apertura: su perspectiva obliga a preguntarse acerca de la suficiencia o insuficiencia del marco materialista estándar para dar cuenta de lo que la experiencia mística muestra, o si necesitamos categorías ontológicas más amplias.

Filosofía de la mente y comprensión contemporánea de la mística

Lo que une a estos cuatro autores es el abordaje de algunas cuestiones, por ejemplo: el yo que la filosofía occidental dio por sentado durante siglos resulta, ante la experiencia mística, considerablemente más frágil y más poroso de lo que cualquier teoría estándar de la conciencia está preparada para admitir. Metzinger muestra que es un modelo construido por el cerebro;

Thompson que emerge de relaciones y no de una interioridad aislada; Forman que puede suspenderse sin que desaparezca la experiencia es decir propone que pueden existir estados en los que desaparecen temporalmente tanto los contenidos mentales como la distinción entre sujeto y objeto, sin que por ello desaparezca la conciencia misma; Strawson sostiene que quizás la conciencia es más fundamental de lo que suponemos.

Ninguno de ellos resuelve el problema. Pero en conjunto hacen más difícil seguir tratando la experiencia mística como una anomalía psicológica o una curiosidad religiosa. Es, también, un desafío filosófico de primer orden.

Queda en pie, sin embargo, una dificultad que la filosofía de la mente no aborda directamente: cómo alguien que atravesó una experiencia que excede el lenguaje logra, aun así, contársela a otro. Ese problema — el de la transmisión, el símbolo, la palabra que falla y sin embargo persiste — es el territorio propio del psicoanálisis.

Psicoanálisis y lenguaje de la experiencia mística

Queda en pie, después del recorrido fenomenológico y neurocientífico, una dificultad que esos enfoques no abordan directamente: cómo alguien que atravesó una experiencia que excede el lenguaje logra, aun así, contársela a otro. No es una pregunta menor. Si la inefabilidad es constitutiva y no accidental, ¿qué ocurre cuando el místico habla, escribe, narra? ¿Qué hace el lenguaje cuando intenta decir lo que no puede decir? Esas preguntas son el territorio propio del psicoanálisis, y es por eso que decidimos incorporarlo en este recorrido.

Freud y el sentimiento oceánico

Freud no era un simpatizante de la experiencia religiosa, y eso hace más interesante su actitud ante lo que llamó el sentimiento oceánico. Cuando Romain Rolland le describe esa vivencia de unidad indiferenciada con la totalidad de la existencia, Freud no la descarta sino que intenta explicarla — lo cual, viniendo de él, es ya una forma de tomarla en serio. Su hipótesis es que el sentimiento oceánico reactiva una experiencia primaria: la del recién nacido que todavía no distingue entre sí mismo y el mundo, antes de que el desarrollo psicológico construya los límites entre el yo y lo externo.

Lo que nos interesa de esta lectura más allá de su valor explicativo — que puede discutirse — la consecuencia más importante: las experiencias de unidad no son ajenas a la condición humana sino expresiones de estructuras psíquicas profundas que permanecen activas, aunque habitualmente fuera de la conciencia. Eso ayuda a entender por qué reaparecen en culturas y tradiciones tan distintas. Y anticipa algo que Lacan desarrollará con más precisión: que la mística no es un fenómeno al margen del sujeto sino en el corazón de su constitución.

Vale destacar también que Freud, en Psicología de las masas y análisis del yo, sostiene que toda psicología individual es simultáneamente psicología social. Para el estudio de la mística esto

tiene consecuencias directas: incluso las experiencias más íntimas están atravesadas por procesos culturales y relacionales que condicionan su interpretación. La experiencia no ocurre en el vacío; ocurre en un sujeto formado por un lenguaje, una tradición, una comunidad.

Lacan, el lenguaje y los límites de lo simbólico

Lacan lleva más lejos la intuición freudiana. Para él, el sujeto no preexiste al lenguaje: se constituye dentro de él, en un sistema simbólico que lo precede y lo condiciona. Pero hay algo que ese sistema nunca logra capturar completamente. A esa dimensión Lacan la llama lo Real: no lo que existe afuera del sujeto, sino lo que resiste toda simbolización. Siempre hay un resto, un exceso que las palabras no alcanzan.

Desde esta perspectiva, la inefabilidad mística no es un problema de vocabulario, se trata de la señal de un encuentro con lo Real. El lenguaje no fracasa por torpeza descriptiva: fracasa porque aquello que se manifestó excede estructuralmente las posibilidades de representación simbólica. Esto conecta directamente con lo que Marion llama fenómeno saturado — y la convergencia entre un fenomenólogo francés y un psicoanalista estructuralista, desde tradiciones muy distintas, nos parece filosóficamente significativa.

No es casual que Lacan se haya detenido en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. En sus textos encontró algo que le interesaba: el intento sostenido de aproximarse mediante el lenguaje a experiencias que por definición escapan a la formulación conceptual. La escritura mística no es descripción fallida, estamos aproximándonos a algo más complejo: un lenguaje que trabaja en sus propios límites, que usa la metáfora, la paradoja y el silencio como instrumentos cognitivos. La noción lacaniana de goce — esa dimensión de la experiencia que excede las formas ordinarias de satisfacción y se sitúa en los límites de la representación — también resuena con ciertos estados místicos que implican una transformación profunda de la relación entre sujeto, deseo y realidad.

Lenguaje, metáfora y experiencia mística

Lo que el psicoanálisis permite comprender, en síntesis, es que la escritura mística no es un género literario entre otros: es una forma de conocimiento que opera precisamente allí donde el lenguaje ordinario se detiene. La metáfora no embellece lo que podría decirse de otra manera; es el único modo de aproximarse a algo que la prosa descriptiva no puede tocar. A través de imágenes, paradojas y analogías, el lenguaje crea condiciones para que otro sujeto pueda aproximarse afectiva e intelectualmente a una vivencia que permanece esencialmente personal.

Cuando incluso la metáfora resulta insuficiente, la tradición mística ha recurrido históricamente al lenguaje apofático: decir lo que la experiencia *no* es, rodear con negaciones aquello que no puede ser nombrado directamente. Michael Sells, en *Mystical Languages of Unsayings* (1994), analizó este procedimiento en textos de Meister Eckhart, Ibn Arabi y otros místicos, mostrando que la negación sistemática no es una evasión sino una estrategia cognitiva: el lenguaje

trabaja en sus propios límites para aproximarse a lo que lo excede. Esto resuena directamente con lo que Lacan llama lo Real — esa dimensión que resiste la simbolización pero que puede ser rodeada, aludida, bordeada por la palabra.

Incorporar a Freud y Lacan en este recorrido fue una decisión deliberada. Si bien son autores poco frecuentes en los estudios sobre mística, nos parecieron indispensables para abordar algo que los otros enfoques tienden a dejar de lado: cómo se transmite una experiencia que, por definición, resiste la transmisión. Esa tensión — entre lo inefable y la necesidad humana de decirlo — es, quizás, uno de los motores más persistentes de la cultura.

Aún las palabras más cuidadosamente elegidas, llegan a una comunidad que ya tiene sus propios criterios para decidir qué experiencias merecen crédito y cuáles no. Entender cómo opera ese filtro colectivo requiere salir del individuo y mirar los grupos, las instituciones, los sesgos que regulan la recepción de lo extraordinario.

Psicología social y recepción comunitaria de la experiencia mística

Ninguna experiencia humana, por íntima que sea, ocurre fuera de un contexto social que ya ha decidido de antemano qué tipo de experiencias son posibles, legítimas o peligrosas. La historia de las religiones lo muestra con claridad: experiencias místicas prácticamente idénticas en su descripción han sido canonizadas en un contexto e inquiridas en otro. Lo que cambia no es la experiencia, es el filtro colectivo a través del cual se la recibe.

La psicología social ofrece herramientas para comprender ese filtro. El sesgo de confirmación — la tendencia a interpretar cualquier información de manera coherente con las creencias previas — explica por qué una misma experiencia puede ser leída como evidencia de realidad trascendente, como construcción psicológica o como fenómeno neurobiológico, según quién la evalúe. El favoritismo hacia el endogrupo agrega otra capa: tendemos a validar las experiencias extraordinarias de quienes pertenecen a nuestra tradición y a desconfiar de experiencias similares en grupos que consideramos externos. Estos mecanismos no son patologías sino procesos cognitivos ordinarios, y su reconocimiento es condición para cualquier análisis honesto de la recepción social de la mística.

Nos parece importante subrayar una distinción que los estudios sobre religión no siempre respetan: la diferencia entre la experiencia mística propiamente dicha y las estructuras ideológicas que pueden construirse en torno a ella. Los testimonios de contemplativos de tradiciones muy distintas muestran que las experiencias místicas se caracterizan frecuentemente por apertura, compasión y trascendencia de las divisiones grupales. Sin embargo, los marcos interpretativos comunitarios pueden transformar esa apertura en exclusión, y esa compasión en doctrina. El fundamentalismo y el fanatismo no nacen de la experiencia mística, se originan en su captura ideológica.

La educación, el pensamiento crítico y lo que podríamos llamar alfabetización experiencial permiten abordar relatos de vivencias extraordinarias sin caer ni en la aceptación acrítica ni en el rechazo automático. Esa capacidad nos parece especialmente necesaria en el contexto contemporáneo, donde la circulación masiva de relatos espirituales coexiste con una creciente polarización en torno a lo religioso.

Con la psicología social se completa el recorrido que propusimos al inicio: desde la experiencia individual que James describió con rigor pragmatista hasta los procesos colectivos que determinan su recepción, la mística aparece como un fenómeno que articula conciencia, lenguaje, cuerpo, cultura y trascendencia. Esa articulación es precisamente lo que justifica el enfoque interdisciplinario que adoptamos y lo que nos llevó a escribir este trabajo.

Discusión

Un recorrido como el que propusimos tiene un riesgo evidente: la acumulación de perspectivas sin síntesis genuina, el inventario erudito que no avanza más allá de la yuxtaposición. Queremos evitar ese riesgo señalando lo que, a nuestro juicio, emerge del conjunto como hallazgo propio y no como mera suma de partes.

El primer hallazgo es una convergencia que no esperábamos encontrar tan nítida: disciplinas que parten de presupuestos radicalmente distintos — el pragmatismo empírico de James, la fenomenología de Marion, la neurobiología de Newberg, el estructuralismo lacaniano — describen el mismo núcleo cuando intentan dar cuenta de la experiencia mística. Ese núcleo es la estructura del exceso: algo se manifiesta que los marcos habituales de representación no pueden absorber. Lo llamen inefabilidad, fenómeno saturado, desactivación de la red por defecto o encuentro con lo Real, están señalando el mismo fenómeno desde ángulos distintos. Esa convergencia no prueba nada sobre la naturaleza última de la experiencia, pero sí sugiere que hay algo genuino y consistente que estudiar.

El segundo hallazgo tiene que ver con el yo. Todos los enfoques examinados, sin excepción, llegan a cuestionar la imagen del sujeto como entidad estable, autónoma y claramente delimitada. Metzinger muestra que es un modelo construido; Thompson que emerge de relaciones; Forman que puede suspenderse; Freud que sus límites son más recientes de lo que creemos; Lacan que está atravesado por un lenguaje que lo precede. La experiencia mística no es la causa de esa fragilidad del yo sino su revelador más eficaz. En ese sentido, su estudio aporta algo a las teorías de la subjetividad que va más allá del interés religioso o espiritual.

El tercer hallazgo es más incómodo: la brecha entre la experiencia y su recepción social puede ser enorme. Las mismas vivencias que en un contexto generan apertura y compasión, en otro generan dogma y exclusión. Esa brecha constituye una posibilidad estructural, y reconocerla obliga a separar cuidadosamente el estudio de la experiencia mística del estudio de sus usos institucionales.

Finalmente, queremos señalar algo sobre el método. Trabajar interdisciplinariamente no significa citar muchos campos: significa aceptar que ninguno de ellos es suficiente y que la insuficiencia de cada uno es informativa. La fenomenología no puede prescindir de la neurociencia; la neurociencia no puede prescindir del análisis del significado; el psicoanálisis no puede prescindir de la psicología social. Esa cadena de dependencias mutuas es, a nuestro juicio, la principal justificación de este tipo de trabajo.

Aportes y limitaciones del estudio

Somos conscientes de que este trabajo tiene un alcance acotado y queremos ser precisas al respecto, porque las limitaciones que señalamos son reales y condicionan las conclusiones. El aporte principal que reivindicamos es la articulación de cada perspectiva examinada — todas tienen bibliografía propia abundante — en el intento de ponerlas en conversación desde una pregunta común. Esa conversación es todavía poco frecuente en los estudios de habla hispana sobre mística contemporánea, y creemos que tiene valor propio.

La limitación más importante es la ausencia de trabajo empírico. Este es un abordaje teórico y documental, y como tal no puede verificar si los marcos conceptuales que examinamos se sostienen ante experiencias concretas y contextos culturales específicos. Esa verificación queda pendiente y constituye, a nuestro entender, la agenda más urgente para investigaciones futuras: estudios comparativos entre tradiciones místicas específicas, investigaciones empíricas sobre la relación entre práctica contemplativa y transformación psicológica, y análisis de contextos latinoamericanos que este trabajo no pudo abordar.

La amplitud temática también tiene un costo que no queremos minimizar: varios autores merecerían un tratamiento más extenso del que aquí pudimos ofrecerles. Elegimos la amplitud sobre la profundidad porque el objetivo era mostrar la convergencia entre campos, no agotar ninguno de ellos. Esa elección es discutible y la asumimos como tal.

Conclusiones

Este trabajo partió de una pregunta que quienes llevamos años en este campo seguimos encontrando vigente: ¿de qué manera los enfoques filosóficos, psicológicos y neurocientíficos contemporáneos contribuyen a una comprensión integral de la experiencia mística? El recorrido realizado no la resuelve — no era ese el propósito — pero sí permite formular con más precisión lo que está en juego.

Lo que encontramos, y que vale la pena subrayar, es que la experiencia mística funciona como un revelador: pone en evidencia los límites de cada disciplina cuando actúa en solitario. James necesita a Marion para entender por qué la inefabilidad no es un defecto del sujeto. Marion necesita a Newberg para no ignorar que esa experiencia ocurre en un cerebro. Newberg necesita a Metzinger para no reducir el yo que se disuelve a un mero epifenómeno biológico. Metzinger

necesita a Lacan para entender qué hace el sujeto cuando intenta narrar lo que le ocurrió. Y todos necesitan a la psicología social para recordar que ninguna experiencia, por íntima que sea, escapa al filtro de la comunidad que la recibe.

Esa cadena de dependencias mutuas es, a nuestro juicio, la contribución más importante de este trabajo que, por cierto, no constituye una síntesis definitiva, es la aproximación a la demostración de que la síntesis es necesaria y posible. La experiencia mística no es un objeto de estudio entre otros. Consiste en uno de esos fenómenos capaces de obligar a la filosofía, la psicología, las neurociencias y las ciencias sociales a abordarlo desde el paradigma de la inter y la transdisciplina, porque ninguna de ellas puede prescindir de las demás sin perder algo esencial.

Después de nuestra experiencia trabajando este campo, seguimos encontrando en esa obligación de diálogo una de las razones más sólidas para continuar estudiándolo.

Referencias

- Banaji, M. R., & Greenwald, A. G. (2013). *Blindspot: Hidden biases of good people*. Delacorte Press.
- Capra, F. (1975). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Shambhala.
- Collins, F. S. (2006). *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. Free Press.
- Davidson, R. J., & Goleman, D. (2017). *Altered Traits: Science Reveals How Meditation Changes Your Mind, Brain, and Body*. Avery.
- Falque, E. (2012). *The Guide to Gethsemane: Anxiety, Suffering, Death*. Fordham University Press.
- Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*. State University of New York Press.
- Freud, S. (1921/2001). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Amorrortu.
- Freud, S. (1929/2004). *El malestar en la cultura*. Amorrortu.
- Henry, M. (2003). *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford University Press.
- James, W. (1902/1985). *The Varieties of Religious Experience*. Penguin Books.
- Lacan, J. (1992). *El seminario. Libro 20: Aún*. Paidós.
- Marion, J.-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Stanford University Press.
- McNamara, P. (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge University Press.
- Metzinger, T. (2009). *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books.
- Newberg, A., & d'Aquili, E. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Fortress Press.
- Sells, M. A. (1994). *Mystical Languages of Unsayings*. University of Chicago Press.
- Steinbock, A. J. (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Indiana University Press.
- Strawson, G. (2018). *Things That Bother Me: Death, Freedom, the Self, etc.* New York Review Books.
- Taylor, C. (2002). *Varieties of Religion Today: William James Revisited*. Harvard University Press.

- Thompson, E. (2015). *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. Columbia University Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.

Cine-pensamiento y creación: diálogos entre Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze

Miriam Lucero (Idef-UNSJ)

miriamlucero2025@gmail.com

Resumen

Este trabajo rastrea el concepto de «percepción» y recompone algunos conceptos clave de la perspectiva estética de Gilles Deleuze desarrollada en el marco de los cursos sobre cine, dictados desde noviembre de 1981 hasta junio de 1985. En ellos, el autor sostiene un diálogo con la perspectiva estética de Maurice Merleau-Ponty, quien es un interlocutor privilegiado para la construcción de su propio marco teórico. Asimismo, este escrito surge a partir de la investigación realizada en el Proyecto de investigación «Acercarse a la distancia. Aportes estético-políticos a la reflexión de la técnica actual» (CICITCA Convocatoria 2022 Resol. 2902/22-R y Res. 175/22-CS). En dicho marco, se investigó el vínculo planteado por Walter Benjamin en 1936 entre el arte cinematográfico y la técnica y sus derivas contemporáneas. En este sentido, se analizó la manera en que Deleuze estudia la técnica cinematográfica y su impacto en la modulación de la sensibilidad para, finalmente, contribuir a su transformación. Las posiciones que tanto Deleuze como Merleau-Ponty ofrecen a través de su diálogo constituyen un panorama de la subjetividad francesa contemporánea de los años ochenta y, simultáneamente, demarcan un debate sobre el lugar del cine como dispositivo estético y político.

Palabras clave: percepción, cine, creación, conciencia, política

Abstract

This paper traces the concept of “perception” and reexamines some key concepts of Gilles Deleuze’s aesthetic perspective, developed within the framework of his film courses taught from November 1981 to June 1985. In these courses, the author engages in a dialogue with the aesthetic perspective of Maurice Merleau-Ponty, who serves as a key interlocutor in the construction of his own theoretical framework. Furthermore, this paper stems from research conducted as part of the research project “Approaching Distance: Aesthetic-Political Contributions to the Reflection on Contemporary Technology” (CICITCA-2023). Within this framework, the paper investigated the connection proposed by Walter Benjamin in 1936 between cinematic art and technology, as well as its contemporary ramifications. In this regard, the paper analyzed the way in which Deleuze examines cinematic technology and its impact on the modulation of sensibility, ultimately contributing to its transformation. The positions that both Deleuze and Merleau-Ponty offer through their dialogue provide an overview of contemporary French subjectivity in the 1980s and, at the same time, delineate a debate on the place of cinema as an aesthetic and political device.

Keywords: Perception, Cinema, Creation, Consciousness, Politics

Introducción

En el presente trabajo intento recomponer la lectura y revisión de las perspectivas estéticas de Deleuze y Merleau-Ponty, autores que fueron mi objeto de investigación en el proyecto «Acercarse a la distancia. Aportes estético-políticos a la reflexión de la técnica actual» (CICITCA-2023), del cual formo parte como investigadora. Sitúo el análisis específicamente en el modo en que Deleuze concibe la «percepción» en los estudios sobre cine y cómo el arte moldea paulatinamente la sensibilidad para, finalmente, contribuir a su transformación.

En un primer momento organizo los textos sobre cine de Gilles Deleuze, quien, desde sus primeros escritos, encuentra en las artes en general —y en cine en particular— herramientas para producir un pensamiento de la diferencia (véase Deleuze, 2008, pp. 255-280). En la misma sintonía, Maurice Merleau-Ponty, en su célebre obra *Fenomenología de la percepción* (1945), sostiene la idea del ser como diferencia. Él es quien denomina al movimiento de la diferencia como «pliegue» (*Zwiefalt*), noción que Deleuze retomará en su obra de juventud *Diferencia y Repetición* (1968)¹, donde afirma que la diferencia es constitutiva del ser; esta se produce a través del diferenciante como movimiento propio, aunque no la desarrollará como tal, sino que alude a la posibilidad creativa que conlleva. Por esta razón, para ambos pensadores, el pensamiento aparece ligado a la creación.

Las ideas planteadas por Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936) son una referencia ineludible en este escrito. En dicho texto, Benjamin vincula las transformaciones técnicas con los cambios en los modos de percepción y la experiencia humana, fraguados a la luz de las transformaciones de la modernidad. En la misma sintonía, Deleuze retoma sus ideas para mostrar cómo la percepción en particular, y el pensamiento y la experiencia en general, son transformados paulatinamente por los avances técnicos. En este sentido, el cine ocupa un lugar privilegiado por su capacidad de transformar los regímenes escópicos. Por tal motivo, nos guía la perspectiva que Walter Benjamin otorgó a este problema, pues resulta un referente ineludible en torno a los efectos ópticos que la transformación técnica del incipiente capitalismo operó sobre la percepción humana².

En efecto, Benjamin examina los cambios que el sujeto moderno sufrió a partir del avance de la modernidad en todos los órdenes de la vida humana, la cual transformó los modos de

¹Merleau-Ponty es quien denomina al movimiento de la diferencia como «pliegue» (*Zwiefalt*) en *Fenomenología de la percepción* (1945), tomando el término de Heidegger. Lo define como diferencia que es constitutiva del ser, es el diferenciante de la diferencia. Se conforma a partir de la manera en que el ser constituye al ente, en el doble movimiento de develamiento y velamiento.

² Si bien el problema de la percepción y sus transformaciones en el contexto de la modernidad estética ha sido rigurosamente estudiado por Jonathan Crary, en *Suspensiones de la percepción. Atención espectáculo y cultura moderna* (1993), su investigación no aborda de manera pormenorizada la discusión que, en torno a la conciencia y los efectos del cine, tiene lugar en los textos y clases de Deleuze (véase Crary, 2007).

experiencia en el mundo. Desde este marco, el presente trabajo aborda tres momentos: a) una revisión de la perspectiva estética de Deleuze sobre el arte cinematográfico o «cine-pensamiento» en torno al concepto de «percepción»; b) un análisis de estética general de Merleau-Ponty para rastrear el lugar la percepción en su pensamiento; y c) síntesis de las perspectivas planteadas para discutir las consecuencias creativas de ambas y las claves de análisis que ofrecen en términos de pensamiento de la diferencia.

Deleuze y el cine-pensamiento

Desde sus primeros análisis sobre cine, Deleuze afirma —en diálogo con Bergson— que uno de los problemas más relevantes para la comprensión de este arte es el de la percepción. Mientras que, según Deleuze (2008), «la percepción natural es una percepción de mezclas o mixtos de espacio-tiempo, el cine inventa una percepción a través de condiciones artificiales; una percepción del movimiento puro que denominará «imagen-movimiento» (p. 47). No obstante, lo llamativo del cine desde una mirada bergsoniana radica en que este se produce mediante la continuación de un instante a otro; es decir, mediante la duración que se experimenta como continuidad.

De esta manera, Deleuze (2008) no duda, en su búsqueda de una metafísica del cine, en plantear la pregunta por las características de un (posible) «pensamiento propiamente cinematográfico» (p. 43). Para ello, elabora una descripción detallada del pensamiento de Bergson en su intento de realizar lo que denomina «metafísica del tiempo real» (p. 60). Esta consiste en una revisión del trabajo de la conciencia, resultante de la simultaneidad de los instantes o el flujo de la vida interior, desglosado en tres niveles o flujos en los que se divide la duración —a los que llamará «imagen»—: 1) objetos-toma en conjunto, 2) el todo como duración (el cambio o lo Abierto), y 3) el movimiento de traslación; siendo tarea de la conciencia articular los tres niveles.

Resulta llamativo que Deleuze, además de discutir desde las primeras páginas con los referentes de la fenomenología, se sirva del lenguaje y los conceptos de esta línea de investigación para inscribir su propia perspectiva de la imagen y, con ella, de la percepción (Deleuze, 2008). Para esto, reconstruye en sus clases la crisis de la psicología clásica, la cual resume no sólo en cuanto a la relación entre las ideas y la insuficiencia de la explicación de la vida psíquica a través de la asociación como era habitual, sino en función de la relación imposible entre las imágenes como «estados cualitativos de la conciencia y los movimientos cuantitativos del mundo» (p.131).

Lo innovador de ambas perspectivas, tanto de las posiciones bergsonianas como la fenomenológica respecto a la crisis de la psicología del siglo XX reside en que ambos enfoques responden, aunque disímiles en otros aspectos, a intentar superar la dualidad de la imagen entendida desde la primacía de la conciencia frente al movimiento como mera acción del cuerpo. Es decir, ambas responden a esta crisis. Sin embargo, ambas comprenden y reaccionan a esta de

maneras tan diferentes, que revelan las posibles consecuencias en otros dominios de análisis, razón por la cual precisamos estudiarlas en este trabajo.

La nueva psicología que propone la fenomenología y la psicología que propone Bergson, aunque son históricamente contemporáneas entre sí, no son posiciones conciliables. La fenomenología propone —como modo de sortear la crisis— que la conciencia está dirigida hacia fuera de sí misma, es decir, que es conciencia *de* algo, intencionalidad. Evidentemente hay un principio de acuerdo en que ambas perspectivas sostienen la percepción de las cosas allí donde están, es decir, en el mundo. Sin embargo, la posición bergsoniana apunta hacia la *cosa*. Precisamente, Deleuze (2008) afirma que «toda conciencia es la cosa que percibo» (p. 133). En síntesis, esto implica que toda conciencia es una «imagen de movimiento» (p. 134), porque la reproducción y la percepción del movimiento son una y la misma cosa.

La distinción entre la posición deleuziana —de influencia bergsoniana— y la fenomenología se profundiza cuando Deleuze analiza la definición de «percepción natural» de Merleau Ponty (1994), quien sostiene que:

[...] la percepción natural no es una ciencia, no propone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es «la opinión» o la «fe originaria» que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total. (p. 335)

En efecto, el ejemplo que ofrece Deleuze (2008) para dilucidar la cuestión es de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1945). En él brinda las pautas de la «percepción natural», sobre la que retiene los conceptos de «anclaje» y «buena forma»:

[...] la organización del campo perceptivo se produce gracias a un anclaje en el mundo, un anclaje en la existencia, mientras que la «buenas formas» son formas inmanentes o sensibles que remiten a la organización del campo perceptivo, que ordena el foco de atención. En este sentido, toda conciencia es consciencia del movimiento. (p. 136).

De este modo, Deleuze considera la «percepción natural» del objeto de análisis fenomenológico y advierte, simultáneamente, su carácter pre-cinematográfico y su familiaridad con la forma que toma la conciencia subjetiva en Hegel. Por el contrario, su teoría concibe el cine como expresión de la «imagen-movimiento», la cual indica una perspectiva temporal que rompe con todo anclaje, mientras que la percepción natural transita de una perspectiva espacial a otra. La percepción cinematográfica supone la continuidad y heterogeneidad de un único movimiento; es decir, desde el comienzo y más allá de la época sobre la que se lo analice, ésta es una imagen «desterritorializada». Mediante los tres niveles constitutivos de la imagen anteriormente señalados, esta se define como objeto específico de lo que denominaremos «conciencia-cámara» o conjunto de imágenes cinematográficas que conforman una continuidad temporal equivalente al sentido interno de la conciencia. Aquí aparece la equivalencia entre los componentes de la conciencia y la imagen en el cine: nuestra conciencia funciona como una pantalla negra donde se proyecta el «cine-

pensamiento». Vale decir que Deleuze retoma la tesis bergsoniana que afirma el carácter cinematográfico del pensamiento, fundamentado en las variables de tiempo y espacio. Asimismo, la perspectiva temporal en Deleuze indica que el movimiento en el espacio expresa el Todo o la Idea de la duración. En términos de la imagen-movimiento, esta se desglosa como: a) contenido de la imagen (encuadre), b) la imagen (plano) y c) la Idea (montaje). El primero determina las cosas como un sistema artificialmente cerrado; el segundo determina las cosas en tanto son captadas en Uno; y finalmente el montaje determina la relación del movimiento con el Todo que expresa.

En términos filosóficos, y no solo de técnica cinematográfica, Deleuze sigue la lectura de Bergson: no concibe un sujeto que vaya de la conciencia a las cosas o que irradie luz sobre las cosas, sino todo lo contrario. La luz reside en las cosas, son las cosas las que pertenecen a la luz y la conciencia es como una especie de pantalla negra. Nuestra propia oscuridad es la que nos hace percibir las cosas. Aun así, cada vez que percibimos algo lo hacemos porque hay algo que se mueve y cambia. Como sostiene Deleuze (2008), «la imagen es movimiento y la inversa también es cierta, el movimiento es imagen» (p. 141). Si la imagen es un conjunto de acciones y reacciones que se operan entre sí y son, por lo tanto, materia, podemos definirlas como el conjunto de acciones y reacciones constitutivas del universo en todas sus caras y en todas sus partes elementales.

Este mundo que lee Deleuze en Bergson —el mundo de las imágenes-movimiento— está hecho de vibraciones y excitaciones que abarcan todos los existentes; por ello, es posible definir el acto de percibir como «sufrir una acción y devolver una reacción» (p. 144). En términos bergsonianos, «son las cosas en sí mismas las que son percepciones» (144).

La experiencia de la que habla Bergson es la de la imagen-movimiento, es decir, aquello que aparece en tanto que aparece, o el fenómeno que está en movimiento. Más precisamente, existe un «en sí» de la imagen que refiere a lo que se manifiesta en todas sus caras y en constante variación en relación con respecto a otras. Aquí es donde se disocia definitivamente de la fenomenología: no hay punto de enlace, ni relación, ni coparticipación, porque no existen ya «conciencia» ni «cosa» por separado, sino un universo material compuesto solo por imágenes-movimiento. Por lo tanto tampoco hay primacía de la conciencia ni de la de cosa. La experiencia de la que habla Bergson es un universo maquínico de imágenes-movimiento que sufre un intervalo —realizado a través del cerebro— entre la imagen recibida y la reacción a ésta.

El sujeto, entonces, actúa solo como un centro de indeterminación entre la acción y la reacción. Percibir, en este contexto, es captar las cosas en sus partes privilegiadas: seleccionar, recortar o aislar. Aquí opera nuestra oscuridad, nuestro trabajo como pantalla negra que recorta o selecciona las cosas. Entonces las cosas son percepción total, y lo que nosotros llamamos nuestra percepción es un recorte parcial de las cosas. De hecho, en obras anteriores, como *Diferencia y Repetición* (1968), Deleuze recurre a la idea de las «micro-percepciones» o al hormigueo de una conciencia que no llegan a constituirse como tal, ya que afirma que no hay una acción real de la

cosa sobre la conciencia, sino una acción virtual. Indica una especie de curvatura del universo maquínico de las imágenes-movimiento al introducir un centro de indeterminación; dicha curvatura es la que permite disponer de una cierta distancia y cierto tiempo. Así se dio lugar no solo a la imagen-percepción, sino también a la imagen-acción y a la imagen-afección.

Luego de discutir la noción fenomenológica de «anclaje», resulta necesario discutir la noción de «buena forma» en relación con la verdad, a fin de comprender la teoría de la imagen cinematográfica y del pensamiento que de allí deriva en Deleuze. Con este propósito, el autor revisa el tiempo y la imagen para examinar las variables del cine moderno, y elaborar una nueva noción de verdad. Con este objetivo, Deleuze remite a la historia del arte de Worringer (Véase *La esencia del arte gótico*, 1925, pp. 75-82), para demostrar que la forma de lo verdadero está ligada esencialmente a la representación orgánica bajo el modelo de lo clásico. A esta relación la denomina como «forma cristalina», (Deleuze, 2018, p. 50). Por el contrario, intentará demostrar que el cine moderno —desde la *Nouvelle Vague* hasta el cine social de Rocha— cree en la potencialidad de lo falso, tanto para su época como para el cine porvenir. Esto implica una apuesta por la indiscernibilidad entre lo real y lo imaginario, mediante la expresión que denomina: «formación cristalina» (Deleuze, 2018, p. 50), constituida de falsarios que existen en serie, porque ninguno de ellos responde a lo real sino a la deformación del falsario como gran falsificador. Esta «formación cristalina» es quien opera la falsificación y produce la cadena de falsarios; lo que se ve en el cristal entra en un circuito entre lo real y lo imaginario que lo hace indiscernible. Mientras que, por el contrario, en la «forma orgánica» se distingue lo existente según conexiones causales y legales — a esto se lo denomina «real» y constituye lo verdadero—, lo falso aparece en el campo de lo imaginario, aquello que solo tiene presencia en la conciencia. La «formación cristalina», o lo que Deleuze denominará la «imagen cristal» necesita una nueva función para el ojo y además posee la particularidad de que la descripción que implica su percepción tiende a confundirse con lo descrito, de modo que la descripción que se realiza reemplaza lo descrito y no cesa de recrearlo.

La «formación cristalina» que Deleuze encuentra como característica de ciertos cineastas modernos, en su carácter opuesto a la representación orgánica y al concepto de verdad que esta implica, supone asimismo una discusión de la noción de tiempo, el cual se presenta como el cuestionamiento más profundo a dicho concepto de verdad. Al advertir el enfrentamiento entre el concepto de verdad y la forma del tiempo, dilucidamos que esta última nos brinda la posibilidad de percibir lo divergente. Deleuze encuentra el material artístico de esta metafísica del cine en el cine de posguerra. Sin embargo, le interesa distanciarse de la obscenidad de las producciones del aparato de propaganda nazi que invocan lo mismo hasta el hartazgo. A fin de cuentas, apuesta por comprender, desde la propia producción artística de ciertos cineastas, otras nociones de verdad. Cineastas que, atravesados por la disolución de los lazos humanos que provocó la Segunda Guerra Mundial, producen obras donde la verdad es una perspectiva posible. En este sentido, afirma: «es, si quieren, como si lo real se desdoblara en su imagen virtual y ambas entraran en un circuito en el

cual son indiscernibles» (Deleuze, 2018, p. 118). No obstante, advierte que lo que pone a la verdad en crisis es una forma no cronológica del tiempo; es decir, en adelante esa normatividad del orden del mundo es desde el ámbito de los sentimientos. En definitiva, el fondo de la cuestión es estético, entendido lo estético como el mundo de los sentimientos.

En efecto, en sus obras cinematográficas y en obras posteriores durante los años ochenta, Deleuze propone una tríada para el abordaje de los problemas filosóficos donde la «percepción» tiene un lugar fundamental. Cambiar la manera de sentir —a través de los afectos— introduce una nueva manera de percibir que hace visible algo, le otorga existencia y, mediante el concepto, le da fuerzas para existir. Años más tarde, junto a Félix Guattari, desarrollarán esta tríada: «percepto/afecto/concepto» en *¿Que es la filosofía?* (1995). No obstante, en sus obras dedicadas al cine, Deleuze sostiene que el concepto siempre está fuera de la perspectiva y que la «formación cristalina» implica una anamorfosis, o percepción deformante, radicalmente distinta de lo que pudiese concebirse desde la «percepción natural».

Merleau-Ponty y el intento de conciliación con el mundo

Rastrear las ideas estéticas de Merleau-Ponty en su extensa producción filosóficas constituye, en sí mismo, un problema complejo. Debido a que el autor no elabora obras específicamente estéticas; por el contrario, lo estético aparece como un aspecto vinculado a una problemática más amplia: la recuperación del cuerpo en la indagación filosófica contemporánea, con la cual restituye la reversibilidad entre mente y cuerpo, así como entre lo sensible y lo inteligible.

En términos históricos, y en relación con las ideas de Deleuze desarrolladas, Merleau-Ponty es contemporáneo de Sartre, no de Bergson. Tal como sostiene Vincent Descombes (1988), el filósofo es uno de los principales referentes del siglo XX; su pensamiento alude a la pregnancia de lo que Descombes denomina las «tres H» en el pensamiento francés de posguerra: Hegel, Husserl y Heidegger. La incidencia de Hegel en el pensamiento francés se articula a partir de la discusión que establecen, de forma soslayada, tanto Husserl como Heidegger. En el caso de Merleau-Ponty, su singularidad radica en el intento de superar las tesis metafísicas hegelianas hacia una conciliación con el mundo que no implica una síntesis, sino un entrelazo. Si bien comparte el marco metodológico de la fenomenología husserliana en la preeminencia de las cosas, su interés filosófico se delinea a partir de la sensibilidad, la expresión y la percepción. Esta última noción la considera la expresión central de la existencia encarnada. Asimismo, hace de la «percepción» el estrato originario al cual remite toda experiencia posible, donde el acto de percibir disuelve el límite entre interioridad y exterioridad, posibilitando una relación fundamental entre el sujeto y el mundo.

Ahora bien, ¿cuáles son las características del pensamiento fenomenológico merleau-pontyano en torno a la sensibilidad estética? En principio, podemos esbozar algunas ideas orientadoras mediante la figura de Cézanne, patente tanto en obras tempranas como *Fenomenología de la percepción* (1945), como en su trabajo póstumo *El ojo y el espíritu* (1964). Merleau-Ponty ubica la

pintura como pauta de análisis y reflexión acerca de la expresión y su apertura de sentido, eje que servirá de inspiración a lo largo de sus obras. Para el autor, la esencia del trabajo de Cézanne radica en mostrar que «la expresión es el lenguaje de la cosa misma y que nace de su configuración» (Merleau-Ponty, 1985, p. 336). Dado que la pintura de Cézanne intuye el tejido mismo del que están hechas las texturas ópticas —las estructuras de lo visible—, el concepto de «quiasmo» Merleau-Ponty, indica el «entrecruzamiento y pliegue entre lo visible y lo invisible» (2010, p. 191). Consecuentemente, el autor comprende lo percibido a través de la visibilidad, como un fenómeno complejo donde se lleva a cabo la relación originaria entre el mundo y el cuerpo propio. Al respecto, Merleau-Ponty (2010) lo define como:

El quiasmo no es solamente intercambio yo-otro (los mensajes que éste recibe llegan a mí, los mensajes que yo recibo llegan a él, es también intercambio de mí con el mundo, del cuerpo fenoménico con el cuerpo «objetivo», de lo que percibe con lo percibido: lo que comienza como cosa termina como conciencia de la cosa, lo que comienza como «estado de conciencia» termina como cosa. (p. 191)

Si tocar el cuerpo del otro es sentir el propio, los fenómenos estéticos son también ontológicos, pues revelan que el mundo y el cuerpo propio operan como un «quiasmo» (entrelazo): existe una textura palpable y visible que se constituye, especialmente, en la carne. Hay, evidentemente, un sustrato interfísico en la ontología relacional de la carne; un entrelazo entre el cuerpo sensible que percibe y aquello percibido que se manifiesta como un determinado ser-(sensible)-en-el-mundo.

A través de este conjunto de categorías ontológicas, podemos advertir que su reflexión estética posee un carácter ontológico. En principio, Merleau-Ponty mantiene la preeminencia de la cosa, propia de la fenomenología, donde el objeto genera un proceso perceptivo ordenado por la intencionalidad. No obstante, cabe aclarar que el autor entiende la estética como un acto de donación de sentido cuya percepción se encuentra sesgada por la parcialidad. Así, descubre que toda percepción descansa sobre una matriz estética —en tanto conformación de una visión, comprensión y aprehensión del mundo circundante—, a la vez que desnuda una visión interna, como propia del cuerpo encarnado.

Conclusión

A partir de este sucinto análisis de la configuración del concepto de «percepción» en autores de líneas de investigación diferentes es que, no obstante, sostienen algunos puntos de encuentro y es posible extraer algunas conclusiones. En primer lugar, la discusión fenomenológica presente en los cursos sobre cine no resulta fortuita, sino que efectivamente constituye un diálogo con Merleau-Ponty, quien era referente intelectual del pensamiento contemporáneo, además de su maestro. Ambos pensadores, desde posiciones divergentes, abordaron un problema común: la

necesidad de transformar las condiciones de posibilidad de la experiencia real y no meramente racional.

En segundo lugar, este intercambio le ayuda a Deleuze a delimitar el alcance de su perspectiva en términos de posibilidad de creación artística como producción de pensamiento. El «carácter cinematográfico» del pensamiento que Deleuze sostiene en estas obras —frente a la imagen del pensamiento que mantiene el modelo representativo— abre un camino hacia la creación. Es decir que percibir ya no es comprender lo dado, como tampoco es situarse/anclearse en y con el mundo compartido —lo cual indicaría una naturaleza humana unívoca que acota sus posibilidades de pensamiento—, sino que es un acto de fabulación y de creación que necesita ser efectivamente político, necesario ante las condiciones de orfandad de los oprimidos de la historia. Lo sintetiza en dos frases a propósito del cine: «La fabulación como función de los pobres, la fabulación como función del oprimido, la leyenda como función del oprimido. Y es normal porque el oprimido está aplastado por la historia. ¿Qué es la fabulación? Es el llamado a su pueblo.» (Deleuze, 2023, p. 421), pero también afirmó lo siguiente: «el grado más alto de la potencia de lo falso es hacer de la verdad algo por crear» (Deleuze, 2018, p.187).

Referencias

- Deleuze, G. (2009) *Cine I. Bergson y las imágenes*. Cactus.
- Deleuze, G. (2011) *Cine II Los signos del movimiento y del tiempo*. Cactus.
- Deleuze, G. (2018) *Cine III. Verdad y Tiempo. La potencia de lo falso*. Cactus.
- Deleuze, G. (2024) *Cine IV. Las imágenes del pensamiento. Automatismo, semiótica y actos de fabulación*. Cactus.
- Descombes, V. (1988) *Lo mismo y lo otro: Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933 -1978)* Ediciones Cátedra.
- Berg O (2021) *Benjamin and Deleuze: Approaches to a Critical History in Film Images/* (January 28).
- Ferreira, J. (2021) *Deleuze*. Galerna.
- Jay, M. (2007) *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. pp. 200-250
- Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (2010) *Lo visible y lo invisible*. Nueva visión.
- Merleau-Ponty, M. (2013) *El ojo y el espíritu*. Mínima Trotta.

Deleuze y la apertura del archivo filosófico tradicional

Juan Martín Masciardi

Instituto de Filosofía - CONICET - FFHA

masciardimartin@gmail.com

A Fabiana Zito

porque todo lo que hice fue para que ella me vea.

Resumen

El presente artículo expone los lineamientos centrales de nuestra investigación doctoral en torno a la relación entre filosofía y cine en la obra de Gilles Deleuze. Proponemos una metodología denominada filosofografía, concebida como un campo de tensiones donde el cine no actúa como objeto de análisis, sino como un operador que reorganiza las coordenadas del pensamiento filosófico. A partir de este marco, analizamos cómo Deleuze, al conjugar filosofía y cine, opera una apertura del archivo filosófico tradicional. El análisis se desplaza desde una ontología de la imagen basada en la representación hacia una comprensión del dispositivo cinematográfico como una práctica de «fabulación desde la ausencia». Mediante el estudio de casos en el cine del Cono Sur —particularmente parte de la obra de Adolfo Aristarain, Marco Bechis y Patricio Guzmán—, sostenemos que la potencia política de estas imágenes reside en su capacidad de horadar el archivo oficial, convirtiendo las zonas de silencio de nuestro pasado histórico en una nueva potencia de enunciación.

Palabras clave: filosofografía, Deleuze, archivo, cine del Cono Sur, metodología, fabulación

Abstract

This article presents the central tenets of our doctoral research on the relationship between philosophy and cinema in the work of Gilles Deleuze. We propose a methodology termed filosofografía, conceived as a field of tensions in which cinema does not function as an object of analysis but rather as an operator that reorganizes the coordinates of philosophical thought. Drawing on this framework, we examine how Deleuze, by bringing philosophy and cinema into conjunction, enacts an opening of the traditional philosophical archive. The analysis shifts from an ontology of the image grounded in representation toward an understanding of the cinematic apparatus as a site of “fabulation from absence”. Through case studies drawn from Southern Cone cinema— particularly selected works by Adolfo Aristarain, Marco Bechis, and Patricio Guzmán—

we argue that the political potency of these images lies in their capacity to pierce the official archive, transforming the zones of silence within our historical past into a new power of enunciation.

Keywords: Filosofíografía, Deleuze, Archive, Southern Cone Cinema, Methodology, Fabulation

Introducción

El presente texto es un resumen parcial de nuestro trabajo doctoral, cuya investigación surgió de una inquietud central respecto a la operatividad de *La imagen-movimiento* (1983) y *La imagen-tiempo* (1985) de Gilles Deleuze en el campo de los estudios filosóficos, como también de las ensayísticas –agrupadas dentro de la teoría deleuziana– que se ocupan de analizar ciertas variables del campo estético político. En este contexto surgieron algunas preguntas de aparente simplicidad y que luego conformarían el marco hipotético: ¿Por qué el cine en el archivo deleuziano? ¿Cómo podemos habitar su pensamiento sin quedar atrapados en la aplicación mecánica de categorías o en la exégesis dogmática? Nuestra propuesta de investigación sostiene que el cine no funciona aquí como un mero objeto de análisis subordinado a categorías preexistentes, sino como un operador problemático que al entrar en relación con la filosofía es capaz de reorganizar las coordenadas mismas del pensamiento: incidiendo tanto en la constitución de los materiales como en sus modos de organización. Asimismo, tomamos distancia de algunas lecturas que suelen reducir el corpus deleuziano a un sistema cerrado, supeditando el análisis a la lógica interna del propio dispositivo. En su lugar, abogamos por explorar la apertura teórica que esos mismos materiales han inaugurado. Fue en el proceso de indagación de esa apertura que fuimos definiendo la hipótesis que orientó luego nuestra investigación a lo largo de cuatro años de estudio; la misma radica en que el cine no representa para la filosofía de Deleuze un objeto extrínseco al cual fuera factible explicar a través de la aplicación de categorías. Por el contrario, nuestro punto de partida afirma que Deleuze al poner en relación filosofía y cine opera lo que denominamos como la apertura del archivo filosófico tradicional. Entiendo a las categorías presentes en los textos de cine, no como un conjunto de conceptos universales o un sistema de aplicación a diversos materiales filmicos, sino como un reservorio de materiales maleables que, al entrar en fricción con las prácticas cinematográficas del Cono Sur y la producción contemporánea, adquieren una potencia especulativa y política inédita.

Fue en este contexto de preguntas incipientes y de lectura que determinamos el objeto a investigar, esto es los materiales sobre cine de Gilles Deleuze (1983), (1985); considerando que en esos textos el filósofo francés lleva adelante una operación analítica a la que definimos como la apertura del archivo filosófico tradicional. Nuestra propuesta consistió entonces, primero, reconstruir el estado de cosas de estos materiales pero además; fundamentalmente, prolongar la apertura de los análisis efectuada por Gilles Deleuze en contextos que el filósofo no tuvo en cuenta

al momento de la producción de sus dos textos sobre cine. Por consiguiente nuestra hipótesis central sostiene que Deleuze no se limitó a aplicar conceptos filosóficos al cine, por el contrario, al conjugar filosofía y cine, transformó el régimen mismo de lo que cuenta como material filosófico, tanto en los procedimientos de trabajo como en sus problemas. En consecuencia sostenemos que los materiales sobre cine de Deleuze representan una apertura del archivo filosófico tradicional, cuyas consecuencias teórico-metodológicas pueden y deben explorarse en nuevos contextos. En el plano metodológico nuestra investigación ha tomado del propio Deleuze la noción de modulación, entendiendo a esta categoría como un molde variable que transforma las relaciones en cada instante (1985, p. 42); y la extracción como operación que sustrae los materiales de sus territorios habituales para hacerlos operar bajo nuevas configuraciones, diferenciándonos de este modo del recurso de aplicación de conceptos.

Esta apuesta metodológica se articula bajo lo que hemos denominado como *filosofíografía*, concepto acuñado por nosotros para designar un tipo de pliegue reflexivo que emerge en nuestro contexto de trabajo para problematizar nuestro proceso de investigación, evocando, en cierto modo, a la reflexión historiográfica en tanto se replantea el estatuto de la historia y su objeto como también sus criterios metodológicos. No se trata de postular una nueva disciplina, ni de prescribir un método único de manera autoritaria, sino de abrir un espacio reflexivo que interrogue, en cada investigación concreta, el modo en que esta construye su archivo y en cómo resuelve las tensiones que emergen en el proceso de trabajo.

No pretendemos reconstruir una cronología lineal acerca de los textos de Gilles Deleuze, sino mapear las condiciones especulativas que hacen posible que una imagen cinematográfica sea pensable a través de su vínculo con la filosofía. En este sentido, la modulación no opera aquí como una categoría estática, sino como una técnica de extracción constante; es un molde variable que permite extraer conceptos de la obra de Deleuze (1983, 1985) para someterlos a una reconfiguración crítica al entrar en relación con las realidades del cine de posdictadura. En este diálogo, la crítica poscolonial resulta fundamental, pues nos obliga a mantener una sospecha permanente ante las narrativas de universalidad (Rufer, 2016; De Oto, 2017). Nuestra propuesta metodológica busca observar cómo el cine argentino y regional deforma al propio Deleuze, obligándolo a pensar aquello que su archivo original —marcado por sus propias coordenadas históricas, geográficas y temporales— omitió. Al rechazar el representacionalismo que separa tajantemente el film del pensamiento, tratamos cada estudio de caso no como un ejemplo, sino como una intervención teórica autónoma que participa activamente en la producción de conocimiento. A través de esta aproximación pretendemos rechazar la tendencia de utilizar los conceptos de Deleuze como una plantilla de interpretación. Por el contrario, desde el punto de vista de nuestra propuesta metodológica, la *filosofíografía* asume que el cine es un participante activo en la producción de conocimiento, no es un objeto pasivo al que la filosofía explica desde categorías extrínsecas al objeto; por el contrario: es el cine el que entrega a la filosofía desde su

propia materialidad, claves visuales que habrá de traducir en plano especulativo, es decir, conceptual. En tal sentido, siguiendo la línea de Bergson (2017), sostenemos que la imagen cinematográfica es una materia que posee autonomía genética, esto es posee una materialidad propia como también sus respectivas claves de conformación. Esta perspectiva no solo cuestiona las bases fenomenológicas planteadas por la fenomenología en general, y por Sartre en particular (1964; 2008), sobre la imagen como un correlato de la conciencia, sino que también desafía la semiótica de base saussureana de Christian Metz (1974; 2007), quien insistía en hacer del cine una forma de expresión cultural codificada como un lenguaje. Por último, nuestro trabajo contribuye a repensar los modos de trabajar con el archivo en filosofía y a afirmar la potencia del cine como pensamiento en imágenes, pensamiento que opera como un instrumento reflexivo y crítico del estado de cosas que hoy se nos impone.

Desarrollo

Una propuesta ontológica de la imagen: más allá de la representación

Al abordar la ontología de la imagen, nuestro trabajo inicial ha consistido en dismantelar la estructura representacional que ha dominado la teoría filosófica clásica y moderna. Para ello, tomamos como punto de partida la elaboración de una «triple crítica» —dirigida hacia las corrientes gnoseológicas clásicas pero de relativa vigencia en el campo académico, como también a la fenomenología sartreana y el estructuralismo lingüístico de Metz— este no constituye un ejercicio de erudición histórica, sino que constituye una condición necesaria para despejar el terreno sobre el cual se asienta nuestra propia intervención. La tesis que defendemos es que el cine no constituye un lenguaje ni la imagen es un correlato de una conciencia, sino que es una materia autónoma en sí misma con sus propias condiciones genéticas. Esto es que la imagen cinematográfica posee una autonomía y unas condiciones de conformación que preceden a cualquier intento de codificación semiótica. Al desplazar la mirada desde lo que la imagen «significa» hacia lo que la imagen «hace», se vuelve posible una relectura de su ontología que trasciende las categorías de sujeto y objeto y del problema de la representación.

Ya no se trata, entonces, de medir la fidelidad de la imagen con respecto a un referente real, como sugerían las tradiciones gnoseológicas, sino de interrogar la potencia de los bloques de movimiento y tiempo que la componen. Esta autonomía es el fundamento sobre el cual construimos nuestra argumentación, pues permite comprender al cine como un dispositivo de pensamiento puro, donde la imagen-movimiento y la imagen-tiempo no son meras clasificaciones taxonómicas, sino umbrales de intensidad. Al situar a la imagen como una fuerza que se autoconstituye, liberamos al cine de la obligación de «representar» la historia, permitiéndole, en cambio, producir una nueva configuración de lo sensible que cuestiona, desde su propia materialidad, las formas tradicionales de la memoria. Por esta razón, en este punto, es vital contrastar los regímenes de la imagen. La imagen-acción, propia del cine hegemónico

hollywoodense, opera mediante la lógica de la causalidad, donde el movimiento es el vehículo de un sentido predeterminado que el espectador debe decodificar a través de la determinación de la imagen desde lo que Deleuze denomina como la gran forma: situación, acción, situación'. Asimismo, nuestra investigación reivindica la potencia de la imagen-cristal como un punto de inflexión donde el circuito sensorial-motriz se rompe, y en el que el neorrealismo, por ejemplo, es visto bajo esta óptica, apareciendo no como una estética de la pobreza o un estilo documental, sino como un campo de tensiones donde la visión deja de ser un proceso de reconocimiento para convertirse en un acto de travesía, en una exploración que expresa la ruptura en el modo de hacer y pensar el cine. En este régimen, el cine ya no reconoce el mundo —no intenta asimilarlo bajo esquemas conocidos—, sino que lo atraviesa en sus fisuras. Aquí, el archivo deleuziano sobre el cine funciona como una topografía: la imagen-cristal es el lugar donde el tiempo se invierte y la imagen se desdobra, permitiendo que la historia, en lugar de ser contada, sea habitada. Es este desdoblamiento el que habilita la emergencia de una nueva subjetividad política, capaz de resistir las narrativas hegemónicas que pretenden clausurar el sentido de los acontecimientos históricos. Al romper con la subordinación de la imagen a la acción, el cine recupera su capacidad de ser un pensamiento en acto, una potencia que no solo registra la realidad, sino que la desborda.

La torsión de las categorías: entre el «pueblo que falta» y la fabulación desde la ausencia

El paso hacia el análisis de las producciones cinematográficas del Cono Sur exige una reconfiguración de las categorías deleuzianas. Si Deleuze identifica en el cine moderno la emergencia de un «pueblo que falta» (Deleuze, 1985, p. 283) como una carencia que el cine debe convocar, nuestra investigación propone que, en el contexto de nuestra región, esta categoría adquiera nuevas posibilidades. Las categorías, como todo objeto, al entrar en relación sufren una afectación, esto sucede con las categorías deleuzianas. Así, al analizar la filmografía de Adolfo Aristarain, observamos que en lo que a la argentina se refiere, no se define meramente por la ausencia de un pueblo, sino por la irrupción de un «pueblo que sobra», de un resto que es expulsado y que crece con el paso de los años. Esta figura no es una carencia, sino un exceso de historia y de trauma que las estructuras narrativas canónicas no logran procesar. La precariedad de la existencia en estos filmes no remite a una falta de ser, sino a una saturación de memoria que irrumpe en el presente, desafiando la noción del cine como un dispositivo de completitud. Fue en esta misma línea de tensión, que las obras de Marco Bechis y Patricio Guzmán operan como un archivo activo que trasciende la función documental tradicional. Aquí, el archivo cinematográfico deja de ser un depósito estático de memoria para convertirse en un dispositivo de fabulación desde la ausencia. En el cine de Guzmán en *Nostalgia de la luz* (2010), por ejemplo, la cámara no busca registrar el hecho histórico como si fuera un dato verificable, sino reconstruir la huella de lo que ha sido borrado; la ausencia de los cuerpos desaparecidos no es un vacío que deba llenarse, sino el motor mismo de la imagen. La técnica cinematográfica, a través del uso de planos secuencia y una

temporalidad dilatada, transforma la carencia en un espacio de enunciación política donde la imagen se convierte en testigo de aquello que el archivo oficial intenta omitir o borrar.

Este análisis demuestra que el cine de nuestra región no se limita a ilustrar conceptos filosóficos, sino que inventa sus propios operadores de lo que Deleuze teorizó bajo la categoría de «fabulación»: que el pueblo se fabule significa que, más que efectuarse, «se inventa faltando» (Deleuze, 1985: 287. Comillas del original). La filosofografía que proponemos, en tanto pliegue reflexivo, permite leer estas piezas no como meros ejemplos de un modelo teórico, sino como intervenciones críticas que horadan el archivo (Rufer, 2016). Desde nuestro punto visto, en los films de los directores citados, el dispositivo técnico —el montaje, el encuadre, la puesta en escena— no está al servicio exclusivamente de una trama, sino que funciona como una clave posible de pensamiento que es posible mapear en las fisuras que estas hacen emerger en la centralidad de nuestra identidad histórica. Al observar cómo estos cineastas al entrar en relación con las categorías de Deleuze, las deforman, producen cortes, análogo al que el filósofo francés trazó entre la imagen-movimiento y la imagen-tiempo. Obligándolas a dar cuenta de una realidad marcada por la dictadura y sus secuelas, es posible así afirmar que el cine es el único espacio donde el pensamiento puede, efectivamente, recomenzar. La potencia política, en última instancia, no reside en lo que la imagen muestra, sino en cómo el cine fabrica una presencia a partir de los restos de un pasado que se resiste a ser clausurado.

La fabulación técnica: el dispositivo como operador de verdad

Para comprender el alcance de nuestra propuesta en torno a la noción de filosofografía, es preciso observar cómo el dispositivo cinematográfico no se limita a registrar la realidad, sino que opera como un mediador entre la materia sensible y la abstracción conceptual. En la obra de Patricio Guzmán, el uso de la cámara se transforma en un instrumento de medición que, a diferencia de la astronomía en *Nostalgia de la luz* (2010), no busca el orden de las estrellas, sino la desarticulación del archivo histórico. La elección de este filme no es casual; funciona aquí como una prueba de resistencia para nuestra propuesta metodológica. Mientras que la astronomía proyecta la mirada hacia el pasado remoto —hacia una luz que llega desde millones de años atrás—, la mirada de Guzmán desciende hacia la tierra, hacia los restos óseos enterrados en el desierto de Atacama, creando un cortocircuito entre el tiempo cósmico y el tiempo político de la dictadura.

Este gesto es, en sentido estricto, una modulación. Guzmán no aplica una teoría sobre el paisaje; es el paisaje mismo, a través de la mediación del lente, el que deforma y perfora la noción de «archivo». Si Deleuze (1985) sostiene que el cine-tiempo permite el surgimiento de una imagen capaz de cristalizar lo que ha sido, Guzmán radicaliza esta potencia al convertir la carencia —la ausencia de los cuerpos de los desaparecidos— en una presencia material. La técnica del plano secuencia, sostenida sobre el suelo árido del desierto, no busca la acción, sino la duración pura. Aquí, el dispositivo técnico de la cámara se vuelve un operador de verdad que fuerza al espectador

a experimentar la imposibilidad de la historia oficial. No estamos ante un documental que informa, sino ante una práctica de fabulación, entendida como la capacidad de inventar una presencia a partir de los rastros de lo que ha sido borrado. A partir de un resto, de un diminuto trozo óseo, reafirmar el acto de restitución de una ausencia.

Desde nuestra perspectiva metodológica, este dispositivo es fundamental porque nos enseña que la filosofía se «hace» cinematográfica en el momento en que se pierde la ilusión de la representación veraz. Al comparar este proceder con otros cineastas como Bechis, se advierte que la verdadera potencia política no reside en la denuncia explícita—o no solamente ella—, sino en la capacidad de la imagen para producir una fisura en el presente. La cámara de Guzmán (2010) opera como un telescopio invertido que, en lugar de alejar el objeto, nos obliga a mirar la ausencia como si fuera una densidad táctil. En este sentido, el film no ilustra una filosofía de la memoria; por el contrario, despliega una ontología donde el pasado y el presente coexisten en el mismo encuadre. Este procedimiento técnico reafirma que el cine de nuestra región posee una autonomía teórica capaz de desafiar las lecturas eurocéntricas. La operación analítica de eso que hemos dado en llamar como *filosofiografía* encuentra, en este tipo de dispositivos, la confirmación de que la imagen cinematográfica, cuando es despojada de su función narrativa y representativa, se convierte en una herramienta posible y capaz de gestionar las heridas de un archivo que se resiste a ser clausurado.

Conclusiones: el pensamiento en la fisura del archivo

A modo de cierre, es necesario subrayar que la potencia política del cine, tal como la hemos abordado a lo largo de este resumen parcial de nuestro trabajo, no reside en su capacidad para representar la historia, sino en su facultad para perforar el archivo oficial mediante una práctica de pensamiento activo. La *filosofiografía*, lejos de presentarse como un método cerrado, se consolida como una postura ética frente a la imagen: el reconocimiento de que, frente a las catástrofes de nuestra historia reciente, el cine es uno de esos espacios donde el pensamiento puede, verdaderamente, recomenzar. Al desplazar la mirada de la teoría como norma hacia la teoría como campo de tensiones, hemos demostrado que la filosofía —y en particular el archivo deleuziano— solo adquiere vigencia cuando se deja contaminar y atravesar por las singularidades de un contexto poscolonial que reclama sus propias categorías de inteligibilidad.

En este sentido nuestra investigación ha permitido constatar que el cine no es un espejo de la realidad, sino un operador de fabulación. Cuando Aristarain, Bechis o Guzmán ponen en marcha sus dispositivos, no están simplemente registrando o representando hechos; están produciendo una ruptura en la percepción que obliga al espectador a habitar las zonas de silencio y omisiones de nuestro pasado, pasado que se actualiza bajo nuevas potencias pero que responde a una misma trama histórica de condena, exclusión y muerte. Por estas razones, esta «fabulación desde la ausencia» es, en última instancia, el núcleo de la potencia cinematográfica: la capacidad de inventar una presencia allí donde la historia ha operado por sustracción. Por tanto, el valor de este

trabajo reside en haber logrado una síntesis donde la filosofía ya no dicta ni determina los términos de la imagen, sino que se deja habitar por ella para producir teoría, es decir, conceptos. Como horizonte de futuras investigaciones, queda abierta la posibilidad de extender esta metodología a otras cinematografías periféricas que también se encuentran en un proceso constante de redefinición de su memoria. La filosofografía no es, entonces, un destino, sino un ejercicio continuo de desestabilización del canon. En el cruce entre la materialidad de la imagen y la exigencia de un pensamiento que se haga cargo de sus propias marcas históricas, reside la posibilidad de seguir construyendo, film a film, un archivo que no solo opere como el reservorio del pasado, sino que lo convierta en la materia prima de un futuro posible. El cine es, en definitiva, el laboratorio donde nuestras ausencias se transforman en una nueva potencia de enunciación.

Referencias

- Bergson, H. (2017). *Materia y memoria*. Cactus.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma I. L'image-mouvement*. Minuit.
- Deleuze, G. (1985). *Cinéma II. L'image-temps*. Minuit.
- De Oto, A. (2017). Notas metodológicas en contextos poscoloniales de investigación. En M. Alvarado & A. De Oto (Eds.), *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana* (pp. 13-31). CLACSO.
- Metz, C. (1974). El estudio semiológico del lenguaje cinematográfico. *Lenguajes: Revista de lingüística y semiología*, *1*(2), 37-51.
- Metz, C. (2007). *Ensayos sobre la significación en el cine (1964-1968)* (Vol. 1). Paidós.
- Rufer, M. (2016). El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En M. Rufer & F. Gorbach (Coords.), *(In) disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 159-186). Siglo XXI.
- Sartre, J. P. (1964). *Lo imaginario*. Losada.
- Sartre, J. P. (2008). *El ser y la nada*. Losada.

La categoría de *capitalismo* en el pensamiento de juventud de

Ernesto Laclau

Massa López, Facundo

Instituto de Investigaciones Socio Económicas

CONICET/ FACSO-UNSJ

facundomassa962@gmail.com

Resumen

En la presente ponencia se lleva a cabo una reconstrucción del «sistema de producción capitalista» como objeto teórico en la obra de juventud del pensador argentino Ernesto Laclau. Definimos el período de pensamiento juvenil del autor a partir del conjunto de ensayos publicados con anterioridad a su libro *Hegemonía y Estrategia Socialista* (1985) escrito junto a Chantal Mouffe, el cual inicia su período de madurez propiamente dicha. Nuestro análisis se centrará en los textos contenidos en el libro *Política e Ideología en la Teoría Marxista* (1977) y el ensayo titulado *Teorías Marxistas del Estado: debates y perspectiva* (1981). El objetivo perseguido es el de mostrar los supuestos ontológicos —principalmente ligados a la tradición del marxismo estructuralista de Althusser— a partir de los que Laclau construye la base a desde la cual, mediante la radicalización de las tensiones en sus superficies discursivas, alcanza su posicionamiento de madurez que le permitió adquirir reconocimiento como un referente de las corrientes posmarxistas. En este marco, las complejas relaciones entre los niveles económico, político e ideológico junto con la importancia de las prácticas de articulación discursivas, serán los elementos centrales en torno a los cuales girará nuestra lectura.

Palabras clave: capitalismo, ontología, posmarxismo

Abstract

This paper reconstructs the capitalist system of production as a theoretical object in the early work of the Argentine thinker Ernesto Laclau. We define this early period on the basis of the set of essays published prior to his book *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), written together with Chantal Mouffe, which marks the beginning of his mature period proper. Our analysis focuses on the texts collected in *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) and the essay “Marxist Theories of the State: Debates and Perspectives” (1981). The aim of this paper is to show the ontological assumptions—primarily linked to the structuralist Marxist tradition associated with Louis Althusser—from which Laclau constructs the basis from which, through the radicalization of tensions at the level of discursive surfaces, he arrives at his mature position, which enabled him to gain recognition as a key reference within post-Marxist currents. Within this framework, the

complex relations between the economic, political, and ideological levels, together with the importance of practices of discursive articulation, constitute the central elements around which our reading revolves.

Keywords: Capitalism, Ontology, Post-Marxism

Introducción

El presente artículo se inscribe en el marco del plan de trabajo titulado «Repensar los dispositivos de poder del neoliberalismo. Un abordaje desde la ontología política de Ernesto Laclau» propuesta para una beca CICITCA para estudiantes avanzados del año 2023. El objetivo planteado en aquella investigación era la de estudiar los posibles lazos que permiten conectar dos tendencias del pensamiento político contemporáneo como lo son, por un lado, la corriente posmarxista de la filosofía del autor argentino Ernesto Laclau, y la analítica del poder de las corrientes de inspiración foucaultiana, por el otro. Nuestra hipótesis sostenía que la categoría que permitiría llevar a cabo dicha conexión sería la de «dispositivo», elaborada por Foucault (1985) a partir de la segunda mitad de la década de los setenta (pp. 128-129). Esta definición fue retomada y comentada por diversos autores, entre los que destaca Gilles Deleuze, quien define al dispositivo como:

[...] una madeja, una unidad multilineal. Se compone de líneas de diferente naturaleza. Y estas líneas del dispositivo no recubren o rodean sistemas que podrían ser propiamente homogéneos, como el objeto, el sujeto, el lenguaje, etc., sino que siguen varias direcciones, conformando procesos en constante desequilibrio, y ello tanto alejándose como aproximándose unas de otras. Cada línea aparece interrumpida, sometida a *cambios de dirección*, bifurcada y ramificada, sometida a *derivaciones*. Los objetos visibles, los enunciados formulables, las energías en funcionamiento y los sujetos en disposición son como vectores o tensores. De este modo, las tres grandes instancias que Foucault estudia sucesivamente, Saber, Poder y Subjetividad, no adoptan en absoluto contornos definitivos, sino que se constituyen como cadenas de variables alejadas unas de otras (Deleuze, 2012, pp. 9-10).

En este fragmento destacan tres dimensiones constitutivas de los dispositivos -saber, poder y subjetividad- que se encuentran presentes y con un rol estructurante en el planteo ontológico del pensamiento de madurez de Ernesto Laclau. Consideramos que el esfuerzo por emprender esta tarea de relacionar dos tendencias con estructuras teóricas dispares es justificado, ya que sería fructuoso para la comprensión de las dinámicas sociales en el seno del capitalismo tardío en su faceta neoliberal, período en el que se multiplicaron dispositivos de poder tales como los que describen en sus estudios el propio Foucault (2007), Lazzarato (2013) con su análisis del funcionamiento del endeudamiento como dispositivo de poder, Cadahia (2017), entre otros autores.

Como tarea propedéutica para alcanzar aquel objetivo general se tornó necesario, entonces, analizar la evolución de las categorías ontológicas laclausianas y su comprensión acerca del «sistema de producción capitalista». Durante su período de producción juvenil, Laclau observaba con entusiasmo los avances del althusserismo en la tarea de revitalizar la tradición marxista. Es por eso que sus primeras definiciones sobre este sistema económico se dan en el marco de la diferenciación althusseriana entre los niveles económico, político e ideológico, y su interrelación y determinación mutua. Con ello podemos observar que ambos órdenes de supuestos sostenidos durante su pensamiento juvenil -los principios ontológicos que conforman las estructuras sociales; y la forma de comprender a la sociedad capitalista- están íntimamente ligados y mantienen importantes lazos teóricos. Ahora bien, si durante el período de madurez de su producción Laclau explicitó y describió detalladamente el giro ontológico que adquirió su pensamiento –específicamente a partir de las influencias de la deconstrucción derrideana y del historicismo gramsciano en lo que respecta a las tensiones de este con el marxismo estructuralista– este no fue el caso de su concepción del sistema de producción capitalista. Estas categorías, que se relacionan con el modo en que las prácticas materiales y las lógicas de producción configuran el orden social, no fueron reformuladas en los libros posteriores a su etapa juvenil, algo que es necesario debido a su imbricación con los supuestos ontológicos que se modificaron para consumir el giro posmarxista.

Es por ello que, en los siguientes párrafos se lleva a cabo un rastreo del marco discursivo de emergencia del concepto de *capitalismo* en el libro *Política e Ideología en la Teoría Marxista* (1977) y el ensayo titulado *Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas* (1981). El orden de exposición respetará el orden cronológico de aparición de los distintos ensayos que componen estas obras. El trabajo se divide en dos partes. En la primera parte analizaremos los ensayos que componen el primer libro mencionado, enfatizando la relación de acercamiento crítico con los preceptos del marxismo estructuralista althusseriano, y su intervención en los debates que se originaron a partir de sus planteos. En la segunda parte revisaremos el segundo ensayo, en el cual se analiza la crisis de la teoría marxista en relación a la temática del estatuto del estado en el seno de la sociedad capitalista. Consideramos este texto del año 1981 como un gozne entre el pensamiento juvenil y maduro del autor argentino, ya que aquí su distanciamiento con el althusserismo se hace explícito como consecuencia de la influencia del historicismo absoluto gramsciano.

Capitalismo en política e ideología en la teoría marxista

En este texto del año 1977 analizaremos dos ensayos elementales en lo que respecta a la comprensión del modo de producción capitalista desde la óptica del joven Laclau. En primer lugar, el ensayo titulado «Feudalismo y Capitalismo en América Latina» (1977) donde el argentino da una serie de precisiones conceptuales acerca de los modos de producción y los sistemas económicos, y en segundo lugar nos enfocaremos en el texto «Fascismo e Ideología (1977) en el que el autor analiza la obra de Poulantzas sobre el origen del fascismo europeo. Allí da aclaraciones importantes

acerca de las dimensiones ideológicas y políticas de los sistemas sociales, así como también sobre los sujetos sociales y su relación con aquellas.

Antes de comenzar con el análisis del primer ensayo, revisaremos el diagnóstico de Laclau acerca de la situación que atravesaba la tradición marxista durante los años en que se produjo y se publicó PITM. En la introducción de este libro el argentino propone como tareas esenciales de la filosofía marxista la depuración del sentido connotativo ideológico de los conceptos del sentido común, por un lado, y por el otro, a modo de una tarea negativa, el abandono de la pretensión de articular las categorías en totalidades esenciales que representen fielmente el conjunto de la realidad, de modo que cada concepto permitiría, a partir de sus virtualidades lógicas, reconstruir el sistema en su conjunto. Sólo de ese modo, mediante el abandono de la búsqueda de conjuntos paradigmáticos necesarios, la filosofía podría alcanzar el rigor científico necesario. Para Laclau la crisis que atravesaba el campo de pensamiento marxista se debía a la combinación de dos elementos. En primera instancia, debido a su íntima relación con la praxis política socialista, ciertas nociones de gran importancia en el sentido común han pasado a considerarse como determinaciones teóricas, sin un trabajo de abstracción correcto. En segunda instancia, por la postulación de ciertos esencialismos que han actuado a modo de dogmas indiscutibles, y que por lo tanto han limitado la capacidad de generar conocimientos rigurosos para la tradición. El esencialismo más importante que destaca Laclau es el reduccionismo de clase, que hace que todo elemento y todo antagonismo sea visto como la expresión de una lucha esencial fundamental, impidiendo comprender cada fenómeno social en su concreitud, a partir de sí mismo.

El argentino sostenía un entusiasmo notable -aunque no exento de críticas y distanciamientos- con los estudios promovidos por los círculos althusserianos, como queda patente en la siguiente cita:

Los ensayos que integran este volumen han sido escritos en la convicción de que estos obstáculos se han combinado para crear un estado de cosas insatisfactorio para la teoría marxista. También han sido escritos bajo la convicción de que el pensamiento marxista más reciente, de Della Volpe a Althusser, ha comenzado a crear las condiciones para una lectura científica del marxismo que nos permitirá superar esta situación crítica (Laclau, 1977, p. 5).

A lo largo de los distintos ensayos el autor de PITM señalará sus puntos de coincidencia y sus distanciamientos con el althusserismo. Es importante notar que es en esos reparos teóricos donde, a partir de la evolución de su pensamiento juvenil, alcanzará su planteo más original, con la cual se convirtió en un referente del posmarxismo. Desde su etapa temprana son visibles las tendencias que se radicalizarán para dar lugar a su giro posmarxista.

La adscripción laclausiana a los principios teóricos del althusserismo se ve reflejada en gran medida en el ensayo *Feudalismo y capitalismo en América Latina*. Allí el pensador argentino analiza el debate sostenido entre diversas corrientes de la izquierda latinoamericana en torno al modo de

producción imperante en las sociedades de la región. De acuerdo con el modo en que se resolvía esta problemática, se contemplaba una estrategia política que debían llevar a cabo las organizaciones socialistas. El primer grupo, el de la izquierda con tendencias liberales, sostenía que el modo de producción imperante en Latinoamérica era el feudal. Existirían dos polos al interior de todos estos países con nula interconexión entre sí, donde uno de las polaridades sería las grandes urbes industriales, en las cuales primaba un modo de producción capitalista, mientras que, por el otro lado, existía un polo retrasado y feudal, que limitaba el desarrollo de la región. Esta descripción de las sociedades latinoamericanas era acompañada con la propuesta de acción política que consistía en consumar una alianza de clases con las burguesías nacionales, para poder implantar una economía capitalista desarrollada que genere las condiciones materiales para llevar a cabo la revolución socialista. La segunda tendencia dentro de este debate es representada por aquellos que sostenían que, en América Latina, desde los tiempos de su conquista y colonización, poseía un modo de producción capitalista, en el cual los grandes centros metropolitanos extraían plusvalía mediante la explotación del trabajo de sus satélites, a los cuales mantenían en una relación de dependencia y de subdesarrollo. Producto de eso, la estrategia política más adecuada sería la de llevar a cabo una revolución socialista de modo directo, estableciendo una lucha de clases tanto contra la burguesía nacional como los intereses monopólicos metropolitanos.

Dentro de esta última tendencia Laclau ubica al economista alemán André Gunder Frank, quien defendió una serie de tesis con las cuales el argentino coincidía en gran medida, en contraposición a las que defendían los referentes de la izquierda liberal. Pero a su vez, lleva a cabo una crítica a sus concepciones acerca de las categorías de «modo de producción y sistema económico», que dan la pauta de la cercanía del autor de PITM con los planteos del marxismo estructural. Esas correcciones teóricas permitirían elaborar investigaciones empíricas e históricas más rigurosas, que fundamenten la tesis de la dependencia de América Latina estructural, y su participación desde los tiempos de su descubrimiento en el capitalismo mundial. Para Laclau, Frank sostenía una imagen del sistema capitalista que no se corresponde con la visión marxista, ya que basaba la definición del mismo en la circulación de las mercancías, en lugar del factor de la producción de las mismas. Es por eso que sus explicaciones causales acerca del subdesarrollo de estas sociedades no lograban ser convincentes, y presentaban serias fallas argumentales. Es por eso que el autor argentino propone dos definiciones, desde su óptica adecuada a la teoría marxista, tanto de modo de producción como de sistema económico:

Por modo de producción designamos, en consecuencia, la articulación lógica y mutuamente condicionada entre: 1) un determinado tipo de propiedad de los medios de producción; 2) una determinada forma de apropiación del excedente del trabajo; 3) un determinado grado de desarrollo de la división del trabajo; 4) un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Y ésta no es una enumeración meramente descriptiva de «factores» aislados, sino una

totalidad definida por sus mutuas interconexiones. Dentro de esta totalidad, la propiedad de los medios de producción constituye el elemento decisivo.

‘Sistema económico’, en cambio, designa las relaciones entre los diferentes sectores de la economía, o entre diversas unidades productivas, ya sea a nivel regional, nacional o mundial. [...] Un sistema económico puede incluir, como elementos constitutivos, modos de producción diversos, siempre que se le defina como una totalidad, esto es, a partir de un elemento o ley de movimiento que establezca la unidad entre sus diversas manifestaciones. (Laclau, 1977, p. 34)

Como puede deducirse del fragmento citado, un sistema económico puede articular diversos modos de producción, siempre y cuando exista una ley estructural homogénea que explique el modo en que se da esta articulación de sus factores materiales y productivos, organizándose en una totalidad concreta. La característica distintiva del capitalismo es que la fuerza de trabajo está separada de la propiedad de los medios de producción, que reside en manos privadas, y la apropiación del excedente económico es, en consecuencia, también apropiado por agentes privados. Eso es lo que da origen a la mercancía como producto de este sistema. En cambio, en el sistema feudal, si bien la apropiación del excedente también se da por parte de intereses privados, esta se da por la participación de fuerzas extraeconómicas que intervienen en el proceso, como métodos de dominación directa. Estas definiciones habilitarían un estudio más detallado de los sistemas económicos en las sociedades latinoamericanas, porque permitirían contemplar la inclusión en su articulación de modos de producción muy diversos, que tuvieron lugar en la historia de la región. Esto no modificaría las leyes de acumulación del capitalismo a nivel global, porque no afectan a su ley central de acumulación a partir de la tasa de ganancia.

Ahora bien, es posible notar que en este ensayo Laclau no distingue entre los tres niveles constitutivos de los modos de producción según Althusser. La definición laclausiana queda, por lo tanto, limitada a la dimensión de lo económico, dejando de lado los factores políticos e ideológicos de los mismos. Esta ausencia será explicada, sin embargo, en el segundo ensayo de PITM, cuyo título es *La especificidad de lo político*. Allí el argentino analiza los intentos teóricos de Poulantzas y Balibar por explicar las formas en que la vida material determina a las demás instancias de la vida social a partir de las nociones de «determinación en última instancia» y “papel dominante”. El problema surge al considerar que en sociedades precapitalistas la forma específica del origen de las mercancías no ha penetrado en el nivel de la producción y, por ende, se requieren de factores extraeconómicos para explicar la reproducción de las estructuras de esos modos de producción. La solución que Laclau propone será la de distinguir entre dos niveles de abstracción cuya unidad debe ser concretada teóricamente: por un lado, cuando se habla de lo económico en el sentido que le otorga la teoría del materialismo histórico, propone utilizar el término «producción» que es una categoría que permite pensar en las condiciones de posibilidad de toda sociedad en general. Por otro lado, lo económico se refiere específicamente a las sociedades productoras de mercancías. La

característica distintiva de las sociedades capitalistas es que lo económico —es decir, las formas de producción de mercancías— han ocupado un papel preponderante en el nivel de la producción general de la sociedad. Eso explica que, en modos de producción no capitalistas, lo económico no presente el rol central determinante que sí existe bajo los regímenes capitalistas.

A razón de las dificultades teóricas y ambigüedades presentadas por el esquema althusseriano para abordar estas temáticas, Laclau establece un distanciamiento teórico fundamental con respecto a aquél. La relación entre «determinación en última instancia» y «papel dominante» es el foco de la crítica del autor, ya que se presenta como una estrategia excesivamente formalista y taxonómica para dar respuesta a estos asuntos. Esto se debe a que, para Laclau, las tres instancias que componen desde la perspectiva de Althusser a los modos de producción se relacionan meramente a partir de sus nombres, pero siendo estos vacíos de contenidos conceptuales. La distinción entre los tres niveles de acuerdo con la teoría general del materialismo histórico —es decir, la separación entre instancias económicas y políticas— es una operación artificial, que sólo ocurre cuando se extrapolan las categorías analíticas propias del análisis de las sociedades capitalistas sobre modos de producción preexistentes. Es por esto que Laclau concluye su crítica a Balibar y Poulantzas del siguiente modo:

Pero si los diferentes modos de producción no contienen elementos homogéneos tales como 'lo económico', 'lo jurídico' y 'lo político', ¿qué queda del esquema de determinación en última instancia por lo económico, o de la diferenciación de los modos de producción en función de la instancia que ejerce el papel dominante? Por encima de todo, ¿qué ocurre con la diferenciación entre modos de producción de la diferente articulación de sus elementos? Tiene que ser una de dos: o bien 'lo económico', 'lo político' y 'lo ideológico' son tan diferentes en los diversos modos de producción que lo único que los liga es la unidad verbal del nombre —conceptos equívocos, en el sentido aristotélico de la palabra—, y entonces no es su articulación lo que diferencia a los modos de producción entre sí, ya que han pasado a ser realidades estrictamente incomparables; o bien, pese a las diferencias, hay un elemento en común que nos permite atribuir al momento de la articulación su carácter diferenciador. Si, como Balibar sostiene, las 'formas transformadas' no son directamente económicas, sino, indisolublemente, económicas y políticas —con lo que estamos de acuerdo—, debemos señalar que él no ha logrado producir el concepto teórico de esta indisolubilidad y lo ha sustituido por un concepto simbólico —'determinación en la última instancia'— que carece de un contenido teórico preciso (Laclau, 1977, pp. 86-87).

Es preciso señalar dos consecuencias fundamentales que marcarán el devenir del pensamiento laclausiano. En primer lugar, aquí comienzan a verse los principios de autonomización de la dimensión política de la económica. La búsqueda por superar el economicismo y el clasismo del marxismo ortodoxo lleva a Laclau a proponer, a partir de la categoría de *hegemonía*, un modo de entender las identidades sociales no a partir de sus intereses objetivos de clase, sino a partir de la articulación de demandas democráticas y populares que

permiten configurar un sentido de identificación ante un orden antagónico. La segunda consecuencia, directamente ligada con la primera, es la puesta en cuestión de la categoría de determinación en última instancia por lo económico. Esto no implica la negación de su importancia sobre la cristalización de los fenómenos de la vida social, sino que conlleva el rechazo de la aceptación de que esta instancia sea el fundamento de inteligibilidad última de los mismos.

Análisis del ensayo *Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas*

En este escrito titulado *Teorías Marxistas del Estado: debates y perspectivas* (Laclau, 1981), presentado tres años después de *PITM*, el argentino analiza la crisis de la teoría marxista en torno a la concepción del estado burgués. La experiencia histórica del siglo XX permitió desarrollar una ciencia política materialista, así como también la proliferación de escuelas económicas que problematizaron la relación teórica de los aparatos político-institucionales con la reproducción de las condiciones materiales de existencia del capitalismo global. El punto de partida del trabajo de Laclau es la distinción de las tres visiones más populares acerca del estado desde el marxismo, a las que sintetiza de la siguiente manera: el estado como epifenómeno superestructural; el estado como instrumento de dominación de clase; y, por último, el estado como factor de cohesión social. Las complejas tendencias del capitalismo de posguerra dieron lugar nuevas teorizaciones acerca de la relación entre las bases y las superestructuras, donde destacan los esfuerzos de la «teoría de la crisis fiscal del Estado», la escuela neorricardiana, la Escuela Lógica del capital, entre otras.

La principal consecuencia que Laclau extrae de estos diversos trayectos intelectuales es que, a partir de la intervención de dichas corrientes, lo económico, en tanto instancia determinante, comienza a perder su función tradicional y pasa a concebirse cada vez en menor medida como un campo homogéneo. Diversas fuerzas extraeconómicas, articulaciones políticas e ideológicas, comienzan a tener una autonomía con respecto a los movimientos de las bases, e incluso conforman sus entramados. Lo económico es también un campo simbólico atravesado por relaciones de poder, y por ende es a su vez una dimensión en la cual intervienen las lógicas hegemónicas, que son, en última instancia, políticas. Estos desarrollos cobran mayor relevancia en los escritos de madurez de Laclau. La reproducción de las condiciones materiales de una sociedad no es meramente garantizada por lógicas endógenas del nivel económico, ajeno a la intervención de los agentes históricos. Esto va a definir la necesidad de pensar en una teoría del sujeto histórico, y de las articulaciones hegemónicas consecuente con estos aspectos que resaltamos.

Para los fines de este artículo es relevante recorrer el análisis que lleva a cabo Laclau de las teorías desarrolladas en el debate marxista italiano, que es caracterizado por su historicismo absoluto en contraposición a las coordenadas teóricas más abstractas del estructuralismo, ya que es en los escritos de pensadores como Gramsci o Togliatti donde el autor argentino encuentra un desarrollo maduro de la categoría de hegemonía. En el análisis gramsciano el nivel de lo político adquiere un mayor peso, ya que el autor rechaza la noción de totalidad social economicista de la

ortodoxia marxista, con lo cual disuelve, a su vez, la oposición entre base y superestructura. Con ese fin postula a la categoría de bloque histórico como unidad orgánica entre infraestructura y superestructura en la cual las formas articuladoras son dadas a partir de las lógicas hegemónicas. Un corolario de ello es la ampliación del campo de aplicación del estado, debido al incremento de la importancia de los factores políticos. Además, surge una radical historicidad de los agentes políticos, así como de las formas de articulación específicas de cada sociedad situada en espacio y tiempo, que deben ser tomadas en cuenta por los análisis intelectuales de sus coyunturas.

Para concluir este artículo, resaltaremos el campo problemático que se abre con la irrupción de la historicidad en el análisis marxista, facilitada por la crisis dentro de la teoría del estado:

Hemos concluido la sección anterior indicando que la teoría marxista está actualmente en crisis. Esta afirmación ha pasado a ser, de más en más, un lugar común. De lo que antecede se desprende con claridad en qué consiste esta crisis: en que hoy advertimos que la historicidad del todo social es más profunda que aquello que nuestros instrumentos teóricos nos permiten pensar y nuestras estrategias políticas encauzar. Disuelto el viejo modelo base/superestructura, nos encontramos con que no contamos ni con una teoría de las articulaciones y de las lógicas sociales, ni con una teoría de la producción de sujetos, ni con una idea clara de lo que está contenido en las ideas de contradicción y antagonismo (Laclau, 1981, p. 59).

La profundización de estas tendencias será la que llevará al pensamiento de madurez del autor argentino. Como se sigue del fragmento citado, la crisis atravesada por el marxismo se dio tanto en los planos teóricos como estratégicos, y que la principal carencia a la cual era necesario dar respuesta era, según Laclau, a la falta de una teoría de la producción de sujetos, y a la opacidad de las categorías que son fundamentales para definir la estructuración de la sociedad: el antagonismo y la contradicción. Es a esta tarea a la que dedicó su próxima gran obra escrita junto a Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, que da inicio a su obra más representativa y original. Podemos afirmar entonces, la necesidad de revisar la evolución de los conceptos desarrollados durante su etapa de juventud, para comprender los derroteros intelectuales del pensador, y de la tradición posmarxista.

Referencias

- Deleuze, G. (2012). ¿Qué es un dispositivo? En *Contribución a la guerra en curso*. Errata Naturae.
- Foucault, M. (1985). El juego de Michel Foucault. En *Saber y verdad*. La Piqueta.
- Laclau, E. (1977). Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo, populismo. Siglo XXI.
- Laclau, E. (1981). Teorías marxistas del Estado: Debates y perspectivas. En N. Lechner (Ed.), *Estado y política en América Latina* (pp. 25–57). Siglo XXI Editores.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

La experiencia mística: una reconsideración de su relación con la psicosis desde una lectura psicoanalítica

Goldbeck, Lucila

Instituto de Filosofía / FFHA-UNSJ

lucilagoldbeck@gmail.com

Resumen

La experiencia mística ha sido frecuentemente interpretada por la psiquiatría moderna – fuertemente influenciada por el paradigma positivista– como un fenómeno psicopatológico, dado que tiende a considerar el estado ordinario de conciencia como el único criterio de normalidad psicológica. Frente a esta perspectiva, el presente trabajo se propone elaborar una interpretación psicoanalítica de la experiencia mística que permita reconsiderar su estatuto clínico y diferenciarla de fenómenos como la psicosis, con los cuales ha sido asociada históricamente. Para cumplir con tal objetivo, examinaremos las características del discurso místico y las contrastaremos con aquellas propias del discurso psicótico, con el fin de analizar cómo la mística constituye un fenómeno subjetivo específico que no puede reducirse a una manifestación psicopatológica, ya que presenta rasgos estructurales y discursivos claramente diferenciables de la psicosis. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis ofrece herramientas conceptuales que permiten ampliar la comprensión de los estados no ordinarios de conciencia más allá de los límites del paradigma positivista.

Palabras clave: experiencia mística, psicoanálisis, psicosis, lenguaje místico, estados no ordinarios de conciencia

Abstract

Mystical experience has frequently been interpreted by modern psychiatry—strongly influenced by the positivist paradigm—as a psychopathological phenomenon, insofar as it tends to regard the ordinary state of consciousness as the sole criterion of psychological normality. In contrast to this perspective, the present study seeks to develop a psychoanalytic interpretation of mystical experience that allows for a reconsideration of its clinical status and its differentiation from phenomena such as psychosis, with which it has historically been associated. To achieve this objective, the characteristics of mystical discourse will be examined and contrasted with those of psychotic discourse in order to demonstrate that mysticism constitutes a specific subjective phenomenon that cannot be reduced to a psychopathological manifestation, since it presents structural and discursive features that are clearly distinguishable from psychosis. From this perspective, psychoanalysis provides conceptual tools that broaden the understanding of non-

ordinary states of consciousness beyond the limits of the positivist paradigm.

Keywords: mystical experience, psychoanalysis, psychosis, mystical language, non-ordinary states of consciousness

Introducción

Debido a la influencia del paradigma de la ilustración del siglo XVIII y el avance de la revolución positivista durante todo el siglo XIX, se llevó a cabo un proceso de secularización de enorme envergadura que logró influir en la psiquiatría y su evolución durante los siglos posteriores (Dominguez Morano, 2020). Al ser heredera de esta tendencia, la experiencia mística se vio reducido a un evento psicopatológico debido a su semejanza con el delirio en la psicosis.

Taylor (2018), al abordar diversos fenómenos que denomina «experiencias de despertar», en las que acontece una expansión e intensificación de la conciencia, denuncia la incapacidad de la ciencia positiva para ofrecer una explicación sustentable que justifique su estatuto psicopatológico. Esta denuncia se fundamenta en el señalamiento de un error sistemático, ya que la psiquiatría parece desconocer el yugo de su propio sesgo: conceder el estado psicológico normal exclusivamente al estado de conciencia ordinario. Así, retomaremos la audacia de Taylor (2018) y tomaremos tanto a la psicosis como a la experiencia mística como dos estados de conciencia alterados que pueden ser comparables para vislumbrar su diferencia y determinar cuán cierto es que la experiencia mística se trata de un fenómeno psicopatológico. Para ello, abordaremos el estudio del fenómeno de la experiencia mística y su contraste con la psicosis desde el marco teórico provisto por el psicoanálisis.

Desarrollo

El discurso en la psicosis: una respuesta a la falla simbólica

La psicosis es una alteración psíquica en la que el sujeto sustituye el contacto con la realidad por una construcción delirante sobre la cual se crea un nuevo mundo. Su rasgo principal es la pérdida del contacto con la realidad y el desencadenamiento de delirios, además de alucinaciones visuales y auditivas (Freud, 1976d; 1976e). La psicosis, junto con la perversión y la neurosis, representa una de las tres estructuras psicopatológicas que puede adoptar el sujeto, las cuales conforman las tres grandes categorías clínicas del psicoanálisis (Lacan, 1984; 1992). Para Lacan (1984), estas categorías estructurales se conciben según la forma en que se organiza el discurso. Esto se debe a que el inconsciente está estructurado como un lenguaje; por lo tanto, la posición subjetiva se manifiesta en el modo en que el sujeto articula los significantes y produce sentido (Lacan, 1992).

En consecuencia, el discurso constituye una vía privilegiada de acceso a la estructura clínica, ya que permite observar cómo el sujeto se relaciona con la ley simbólica, la falta y el deseo. Los

criterios que orientan esta diferenciación son, entre otros, el modo de inscripción de la función paterna, la relación con la castración simbólica y las particularidades que adopta la producción de significaciones en cada estructura (Lacan, 1984, 1999).

Con respecto a la estructura de la psicosis, Lacan (1984) la concibe como un efecto producido por una falla a nivel simbólico, debido a la falta de inscripción del significante primordial: el significante del Nombre del Padre. Dicho significante es el encargado de incorporar al sujeto a la Ley del lenguaje. En la teoría lacaniana, un significante primordial es un elemento fundamental de la estructura simbólica que organiza la experiencia subjetiva y permite al sujeto incorporarse al universo compartido del lenguaje (Dor, 1994). La función del Nombre del Padre, por lo tanto, consiste precisamente en introducir esta lógica simbólica que permite reconocer y simbolizar la falta constitutiva de la experiencia humana (Lacan, 1999).

Como hemos señalado, la psicosis es una estructura en la que se ha perdido el vínculo con la realidad. Dicha pérdida, Lacan (1984) la atribuye a que la operatoria de la metáfora paterna no ha podido realizarse y así instaurar lo que denomina «significación fálica». Esta significación fálica funciona como una suerte de llave que permite simbolizar la falta, es decir, evocar el objeto en su ausencia. Cuando esto no ocurre, se dice que el significante fundamental ha sido forcluido (Lacan, 1984). Por lo tanto, la exclusión del significante primordial inhabilitaría el acceso al sistema simbólico a causa de esta desgarradura en dicho registro. Para Lacan, esto constituye la causa de los trastornos del lenguaje que se manifiestan como signos clínicos relevantes en la psicosis, dada la incapacidad fundamental de hacer uso del símbolo.

Luego de tener en cuenta estas consideraciones básicas, ¿cómo se desencadena el evento psicótico y cuáles son sus manifestaciones en el nivel del lenguaje? Lacan nos explica que, frente a una exigencia de la realidad que haga sentir esa desgarradura en el entramado simbólico, «todo lo rehusado en el orden simbólico, reaparece en lo real» (Lacan, 1984, p. 24). Es decir, el sujeto es capturado por una sensación inefable que lo deja perplejo y, dada la incapacidad de responder ante tal perplejidad, «se sustituye la mediación simbólica por un pulular, una proliferación imaginaria, en los que se introduce, de manera deformada y profundamente a-simbólica, la señal central de la mediación posible» (Lacan, 1984, p. 127). Por consiguiente, la construcción delirante se presenta como un intento restitutivo de esa ausencia primordial al formar un discurso donde priman la autorreferencialidad y la certeza inquebrantable.

Así, se produce una creación de una neorrealidad delirante en la que, durante su desencadenamiento, pueden presentarse el uso de neologismos, holofrases y frases interrumpidas (Maleval, 2002). A veces, si el deterioro cognitivo es grave, el discurso puede tornarse caótico debido a una disgregación del lenguaje, lo que da lugar a lo que Bleuler (1950) denomina una «ensalada de palabras» (p.89).

La característica fundamental del discurso psicótico, independientemente de los recursos que emplee para intentar suturar el entramado significativo, es que posee una significación arbitraria

no compartida. Resulta comprensible solo para él mismo; por lo tanto, tiene un carácter de autosuficiencia, ya que está exento de toda prueba de veracidad (Maleval, 2002). Maleval (2002) expresa que se trata de una «convicción absoluta que surge espontáneamente dotada de un aspecto definitivo» (p.172); es decir, existe un congelamiento de sentido, incoercible ante una modificación a posteriori, que solo hace eco en la persona que lo crea. En consecuencia, se trata de un discurso sin intencionalidad comunicativa que no busca hacerse entender por un interlocutor; más bien, es un monólogo recursivo que sirve para contener al sujeto de un mundo despojado de toda significación.

Desde la perspectiva de la ciencia positivista, la presencia de fenómenos extraordinarios, alteraciones en la percepción de la realidad o modificaciones del estado de conciencia suele considerarse un indicador suficiente para situar un fenómeno dentro del campo de la psicopatología. Sin embargo, el enfoque psicoanalítico invita a desplazar la atención desde la mera apariencia fenoménica hacia la estructura del discurso que sostiene la experiencia. Esta diferencia metodológica resulta fundamental para distinguir, posteriormente, la psicosis de la experiencia mística.

El discurso místico: un testimonio de lo inefable

En los comienzos del psicoanálisis, la mística no ha sido un tema de interés. Por el contrario, es bien sabida la insistencia que puso Freud en alejar al psicoanálisis de todo aquello que le impidiera adquirir un estatuto científico (Dominguez Morano, 2020). Sin embargo, fue un tema que no pudo soslayar. Casi al final de su vida, Freud dejó escrita la siguiente frase enigmática entre sus notas: «Mística: la oscura autopercepción del reino situado fuera del Yo, del Ello» (Freud, 1976a, p. 302). Dominguez Morano (2020) señala que esta frase alude a lo que Freud expresó unos años antes, en 1932, en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*. Allí, plantea que en ciertas prácticas místicas se consigue subvertir las relaciones entre las distintas instancias psíquicas para que la «percepción logre asir, en lo profundo del yo y del ello, nexos que de otro modo le serían inasequibles» (Freud, 1976f, p. 74). Esto parece aludir a la capacidad del polo perceptivo de abandonar el monitoreo del mundo exterior para reorientarse al espacio interior y contemplar ciertos nexos que competen a la dinámica del oscuro ello, al que Freud ha llamado «el núcleo de nuestro ser» (Freud, 1976b, p. 199). Cabe ahora preguntarse: ¿cuáles son esos nexos que emergen de lo profundo del yo y del ello que, de presentarse en el estado de conciencia normal, nos serían inaprehensibles? Nos atrevemos a decir aquí que, quizás sin saberlo, Freud estaba hablando del fenómeno de la experiencia mística.

A Lacan, por el contrario, la experiencia mística no le resulta indiferente. Es más, ocupa un lugar privilegiado a la hora de describir un modo de goce particular que se sitúa en el campo de lo femenino (Lacan, 1981). Lo femenino, cabe aclarar, no como género sexual sino como una posición en relación con el modo de gozar. Entiéndase por «goce» un modo de satisfacción

pulsional que, para Lacan, mantiene una relación íntima con el lenguaje. Dado que lo femenino es aquello que no está inscripto en lo inconsciente y se sitúa del lado de la inefabilidad, este goce femenino se articula a un modo de hablar de lo indecible, es decir, de lo real. Por lo tanto, al no haber representación que signifique lo femenino, este se ubica del lado del misterio. Es por ello que Lacan (1981) sostiene que el goce femenino es un goce «más allá del falo». Se trata de un goce que «nada significa» y es «no-todo», lo cual lo asemeja a la experiencia del místico: algo que sólo puede sentirse y sobre lo cual nada puede saberse. Habla de otro orden, un quiebre, una irrupción en la lógica basal del estado de conciencia ordinario, dado que desarticula su inercia de querer totalizar y cerrar el mundo en significaciones unívocas.

Por tal motivo, estamos habilitados para afirmar que lo femenino se expresa como la dimensión de lo Sagrado que rompe la cotidianidad de lo profano. Se trata de una irrupción de aquello radicalmente Otro que se asemeja a lo que Rudolf Otto alude como *Mysterium Tremendum*, definido como «lo extraño y extrañante, lo que cae fuera del ámbito de lo acostumbrado» y que «conmueve al ánimo con plena fuerza» (Otto, 2008, p.39).

¿Qué podemos decir acerca de las marcas distintivas en el lenguaje que dan cuenta de esta experiencia? Según Martín Velasco (2009), lo primero que caracteriza al lenguaje místico es que intenta plasmar no solo una experiencia que involucra a la divinidad, sino también la manera en que esta se ha presentado en la experiencia del místico. Por lo tanto, es un lenguaje autoimplicativo y testimonial, cuya motivación es dar cuenta de la experiencia de una realidad trascendente, donde el místico se compromete con la verdad de lo que enuncia.

Causse (2015) expresa que «la cuestión del cuerpo se sitúa en el corazón de la experiencia mística» y que ésta «representa una forma singular de hacer del cuerpo el lugar de un enigma» (p. 139). Por eso, la experiencia mística es un ejemplo de lo que Lacan denomina «extimidad»: cuando lo radicalmente otro, de repente, se vuelve absolutamente íntimo. Esta paradoja, difícil de expresar, es la materia prima experiencial que el místico intentará expresar con el lenguaje. Por tal motivo, Causse (2015) sostiene que la mística es el lenguaje de un cuerpo que habla de lo que le excede, de lo que le resulta imposible decir. Lo que le atañe al místico es, como dijimos, el Misterio. Un «misterio de extimidad» que exige una intuición, una captación directa no mediatizada por la palabra, pero que apela a la palabra para ser compartido. Esta es una de las principales características del discurso místico: la intencionalidad comunicativa.

Panikkar (2007) expresa enfáticamente que, a pesar de tratarse de una experiencia inefable, el místico quiere hablar de ella. Este esfuerzo por comunicar lo incommunicable al introducir la inefabilidad, constituye un aspecto esencial del misticismo. Más aún, busca hablar de ella dentro de las posibilidades del lenguaje, aun cuando este lo exceda. Esta es otra de las características del lenguaje místico: la *transgresividad* (Martín Velasco, 2009). Se trata de la tendencia a llevar el lenguaje hasta el límite de su capacidad significativa. Por tal motivo, presenta suma afinidad con el lenguaje poético, puesto que es consciente de que la realidad desborda la esfera

del lenguaje racional y pretende elevarnos a un nivel de realidad no asequible para la conciencia ordinaria.

Sin embargo, Panikkar (2007) nos advierte que el lenguaje místico, a diferencia del poético, pretende describir estados de realidad que trascienden lo subjetivo. Es por eso que toma la forma de un lenguaje enigmático, oscuro, aparentemente inasequible y lleno de paradojas; un lenguaje que exige ser desentrañado porque esconde una lógica que da cuenta de una realidad trascendente y divina. En relación con lo dicho, Causse (2015) expresa:

Hay algo que permanece lejos del saber y de cualquier tipo de representación [...] hay algo que pone al lenguaje en pausa y que produce el discurso místico [...] El lenguaje se forma a imagen del cuerpo: queda agujereado. Lleve en él lo que le falta. No puede ser totalizante. De ahí un lenguaje que se vuelve inventivo, que crea conexiones significantes inesperadas, por ejemplo, bajo la forma del oxímoron [...]. (p. 145)

Con ello, el autor señala que la experiencia mística confronta al sujeto con una dimensión de la realidad que excede las posibilidades ordinarias de representación. Dado que el lenguaje resulta insuficiente para expresar plenamente lo vivido, el místico se ve obligado a llevarlo hasta sus límites, por lo que recurre a imágenes, metáforas y paradojas, las cuales intentan evocar aquello que no puede ser captado de manera conceptual. Por esta razón, el discurso místico no busca clausurar el sentido mediante definiciones precisas, sino sugerir una experiencia que desborda toda formulación unívoca. Adquiere así especial relevancia el uso del oxímoron, figura retórica que reúne términos aparentemente contradictorios en una misma expresión. Este recurso permite dar forma discursiva a una experiencia que se presenta como paradójica en sí misma. De este modo, la contradicción no señala un fracaso del lenguaje, sino el esfuerzo por expresar una experiencia que excede las categorías habituales del pensamiento y que solo puede ser aludida indirectamente a través de la tensión entre significados opuestos.

Por otro lado, la experiencia mística es producto de una experiencia «anagógica», es decir, una experiencia de elevación de conciencia en la que el místico logra comprender la ruptura, la desproporción o la verticalidad constitutiva de la condición humana en relación con el principio ontológico supremo. Al ser resultado de esta vivencia, el lenguaje místico está repleto de símbolos dotados de concreción, inmediatez y vivacidad, en los que aflora dicha ruptura anagógica (Martin Velasco, 2009). McGinn (2014) expresa que el discurso místico no intenta hacer menos inefable la experiencia de lo divino, sino producir una «conciencia mística». Se trata, por lo tanto, de generar en el sujeto una conciencia más receptiva a la presencia divina. Panikkar (2007) sostiene que la intencionalidad del idioma místico «es la de transportarnos o elevarnos a un nivel último de realidad, generalmente escondido a quien no sabe contemplar» (p. 56). Con ello, se explica que la función del lenguaje místico consiste en orientar al sujeto hacia una experiencia de apertura a lo trascendente al posibilitar una forma de comprensión que no se reduce al conocimiento intelectual, sino que involucra una participación experiencial en aquello que se comunica. Por ello,

el discurso místico busca evocar y despertar una determinada disposición interior más que describir exhaustivamente una realidad objetiva.

¿Cómo logra el místico esta traslación de lo ordinario a ese fondo último al que tuvo acceso? A través del *símbolo*. Desde la perspectiva de Panikkar (2007), el símbolo no constituye un simple signo que remite convencionalmente a un objeto determinado, sino una realidad que participa de aquello que simboliza y que permite establecer una mediación entre la conciencia humana y lo real. En este sentido, el símbolo supera la separación entre sujeto y objeto, ya que involucra experiencialmente a quien lo descubre y lo interpreta. Por ello, Panikkar (2007) afirma que «el símbolo solo simboliza a quien lo descubre como símbolo» (p. 155). Cuando este simbolismo se orienta hacia la expresión de la experiencia de lo divino o de la realidad última, nos encontramos ante el símbolo místico: «El símbolo místico —nos dice Panikkar— no apunta a un ente particular; pretende simbolizar el Todo desde un ángulo concreto» (Panikkar, 2007, p. 56). A diferencia de otros símbolos que remiten a aspectos parciales de la realidad, el símbolo místico busca evocar una totalidad que desborda cualquier representación conceptual.

En definitiva, el símbolo místico nos habla de la Vida que está tanto en nosotros como afuera; nos envuelve. Por ello, el lenguaje místico no se presenta como un lenguaje conceptual, sino como uno simbólico. Mientras que el lenguaje conceptual procura definir, clasificar y delimitar su objeto mediante conceptos unívocos, el lenguaje simbólico busca sugerir significados que exceden toda formulación exhaustiva al permitir múltiples niveles de comprensión (Martín Velasco, 2009). El primero privilegia la claridad analítica; el segundo, la evocación de una realidad que no puede ser plenamente capturada por el pensamiento discursivo. Por esta razón, Panikkar (2007) sostiene que el símbolo, además de ser un intermediario entre lo real y nuestra aprehensión de ello, es el mediador entre nuestra conciencia y la realidad. Esto es porque, para el autor, «el símbolo supera la dicotomía epistémica entre sujeto y objeto [...] Por eso, el símbolo solo simboliza a quien lo descubre como símbolo» (p. 155).

Este develamiento del símbolo, nos dice el autor, exige una experiencia: «solamente quien esté abierto a una experiencia mística puede entender otro lenguaje místico» (Panikkar, 2007, p. 217). Este punto resulta de gran interés para nuestro estudio, ya que dicha apertura podría aludir a la caracterización que hace Lacan (1981) al denominar «no-todo» al goce femenino. Panikkar (2007) también utiliza la metáfora de que el místico adopta una posición femenina en la que recibe este exceso de gratuidad, el cual permite vivenciar la Vida plenamente y experimentarla como algo donado. Esa insistencia en no clausurar la Vida mediante la certeza del lenguaje requiere del uso de la multivocidad del símbolo, cuya potencia logra desembocar en la univocidad del encuentro con ese fondo último de lo real. Por lo tanto, el símbolo es, por excelencia, un inductor de aquella intuición inmediata en la que se diluye la tensión entre sujeto y objeto.

Bergson (1966) ha definido la intuición como «la simpatía por la cual uno se transporta al interior del objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de

inexpresable» (p. 16). Dada la íntima relación que existe entre el símbolo y la intuición, Panikkar (2007) expresa que estamos en presencia de un lenguaje ontológico y no meramente epistemológico; añade, sin embargo, que «cuando la mística habla de conocimiento, es un conocimiento amoroso y cuando canta al amor, es un amor cognoscente» (p. 98).

El énfasis en el amor que aparece en el discurso místico constituye una dimensión fundamental. Dominguez Morano (2020) expresa que la experiencia mística es una vivencia interior de vinculación amorosa que culmina en una unión con aquello que se considera el fondo último de toda la realidad. A su vez, tanto Underhill (2017) como Martín Velasco (2009) ponen especial énfasis en esta dimensión diciendo que la experiencia mística es, esencialmente, una aproximación amorosa al misterio. Esta gira en torno a la imagen de Dios en el misticismo teísta y, en el caso del misticismo profano, en torno al conocimiento cósmico y la creatividad. En relación con esto, Panikkar (2007) sostiene que «la dimensión amorosa de la experiencia mística es la que nos impide caer en el solipsismo encerrándonos en nosotros mismos, aun escuchando a Dios en nuestro interior, porque lo divino se encuentra también fuera de nosotros» (p.131-132). Esta dimensión resulta sustancial porque es extática y unitiva, pues nos lleva fuera de nosotros mismos para unirnos con el amado. En suma, no puede haber mística sin amor.

Sin embargo, Panikkar (2007) también pone de manifiesto la relevancia de su carácter gnoseológico. Existe una dimensión intelectual y epistémica, que permite mantener un equilibrio entre la introversión y la extraversión. Este carácter gnoseológico se manifiesta en intención comunicativa que posee pretensión de verdad. Se trata de un conocimiento que, aunque pueda tener momentos que trascienden la conciencia y no puedan demostrarse, es susceptible a ser revelado a quienes les evoque algo —como un recuerdo—, ya que se trata de un conocimiento por connaturalidad¹. Panikkar (2007) entiende a este como una forma de conocimiento que surge principalmente de una afinidad existencial con aquello que se conoce y que exige una cierta disposición interior que permita reconocerla desde la propia experiencia.

Luego de todas estas consideraciones, es fácil evidenciar las profundas diferencias entre el discurso del místico y el psicótico. En la psicosis no existe intencionalidad comunicativa; no hay una intención dirigida a una alteridad para compartirla. De esto se deduce que carece de la vertiente amorosa, tal y como Freud (1976c) afirma: «el psicótico ama a su delirio como a sí mismo» (p.251). Por otro lado, el discurso místico presenta el carácter de la inefabilidad. Dado que no todo puede decirse, se apela a salidas paradójicas y oscuras; sin embargo, estas remiten a la extraña sensación de que algo quiere decir y que ese *algo* logra despertar un conocimiento por connaturalidad. Se trata de un discurso convocante, invocante y evocante. Invoca una verdad que

¹ «En la clásica definición de la mística: *cognitio Dei experimentalis*, el adjetivo ‘experencial’ quiere precisamente subrayar el conocimiento amoroso, como no puede menos de querer decir su autor cristiano, que cree que Dios es Amor. El conocimiento, en efecto, exige connaturalidad con lo conocido y lo conocido en este caso es el Amor.» (Panikkar, 2007)

nos trasciende y nos atraviesa mediante el símbolo. Evoca, a su vez —a modo de reminiscencia platónica—, una verdad que desconocemos y que no sabemos que buscamos; o bien, que, aun al saber que la buscamos, la reconocemos como propia a pesar de no haberla experimentado. Es un testimonio de la potencia de nuestro decir cuando esta se vivencia; y, justamente porque llama directamente a nuestra potencia de sentir la Vida en toda su intensidad, nos convoca.

En cambio, cuando se escucha al psicótico, su discurso se vivencia con extrañamiento, como si no estuviese diciendo nada y nos sintiéramos completamente ajenos a su significado. Asimismo, hemos señalado que el místico se vale de la metáfora, operación que estaría denegada en la psicosis, donde es común el uso de neologismo y holofrases. Por otro lado, el rasgo más relevante del discurso psicótico es la autorreferencialidad y la certeza inquebrantable (Maleval, 2002). Esto no condice con el discurso místico, que con frecuencia recurre a la teología apofática, es decir, a la descripción de lo divino mediante negaciones, para intentar expresar aquello que ha sido vivenciado; además, el místico insiste en expresar el enorme contraste entre la magnitud de lo Trascendente y la pequeñez de ese yo que experimenta su Presencia. En algún punto del devenir discursivo, el místico asume la imposibilidad de explicarlo todo. En la psicosis, en cambio, el nivel de certeza es tal que no puede asumir dicha incapacidad: es pura positividad, hasta el punto de que se prescinde de toda explicación.

Conclusiones

A modo de conclusión, vemos que, tras la comparación realizada entre ambas producciones discursivas, queda en evidencia que estamos en presencia de dos fenómenos distintos; por lo tanto, no es posible patologizar la experiencia mística por el mero hecho de que implique un estado de conciencia alterado. Tanto el brote en la psicosis como el rapto místico resultan fenómenos transitorios. Sin embargo, la experiencia mística, a pesar de ser de una duración más corta, trae enormes consecuencias a nivel subjetivo que no son las mismas que en el brote psicótico. En el caso del místico, cuando concluye dicha experiencia, logra lo que James (1999) expresa como un estado de conciencia clarificado y Taylor (2018) como un estado de conciencia amplificado. En cambio, en la psicosis, luego del brote, hay un profundo deterioro vital y cognitivo.

La ciencia positiva, al efectuar un corte transversal en la línea temporal para analizar exclusivamente el evento transitorio en que la conciencia abandona su estado normal, excluye toda la riqueza semántica que permite distinguir ambos fenómenos. Por el contrario, el psicoanálisis ofrece herramientas conceptuales que permiten comprender la experiencia mística sin reducirla a una manifestación psicopatológica. Atiende tanto a la estructura del discurso como a los efectos subjetivos que dicha experiencia produce. De este modo, la mística puede ser pensada como una modalidad singular de relación con lo real que amplía los horizontes de sentido del sujeto y transforma profundamente su modo de habitar el mundo.

Referencias

- Bergson, H. (1966). *Introducción a la metafísica*. Siglo Veinte.
- Bleuler, E. (1950). *Dementia praecox or the group of schizophrenias* (J. Zinkin, Trans.). International Universities Press. (Trabajo original publicado en 1911).
- Causse, J-D. (2015). El cuerpo y la experiencia mística. Análisis a la luz de Jacques Lacan y de Michel de Certeau. En *Revista de Estudios Culturales*, N° 17. 139-146
<https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/download/402/359/>
- Dominguez Morano, C. (2020). *Mística y psicoanálisis. El lugar del Otro en los místicos de Occidente*. Trotta.
- Dor, J. (1994). *Introducción a la lectura de Lacan I*. Gedisa.
- Freud, S. (1976a). Conclusiones, ideas y problemas. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941).
- Freud, S. (1976b). *Esquema del Psicoanálisis*. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Freud, S. (1976c). *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 1). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (1976d). *La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis*. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 189–198). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1976e). *Neurosis y psicosis*. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 19, pp. 151–159). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1976f). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas* (Vol. 22). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).
- James, W. (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península.
- Lacan, J (1981) *Seminario 20: Aun*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955-1956). Paidós.
- Lacan, J. (1984) *Seminario 3: Las Psicosis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973). Paidós.
- Lacan, J (1992) *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970). Paidós.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5: Las formaciones del inconsciente* (Trabajo original publicado en 1957-1958). Paidós.
- McGinn, B. (2014). Comunicar lo incommunicable: El discurso falible se encuentra con la conciencia inefable. En C. Ruta (Eds.), *Experiencia religiosa y comunicación* (pp. 13-27). UNSAM Edita.
- Maleval, J. C. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre: el concepto y su clínica*. Paidós. Martín Velasco, J. (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta.
- Otto, R. (2008). *Lo Sagrado*. Claridad.

Panikkar, R. (2007). *De la Mística. Experiencia plena de la Vida*. Herder.

Taylor, S. (2018). *Por una ciencia espiritual. Cómo superar los límites de la ciencia desde un enfoque integral*. Koan.

Underhill, E. (2017). *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Trotta.

Educación común y política en San Juan durante los gobiernos cantonistas (1923-1934)

Fernandez, Hernán

Instituto de Filosofía - CONICET

hernan.fernan86@gmail.com

Resumen

El presente escrito apunta a exponer algunas de las directrices seguidas dentro de un proyecto de investigación abocado a indagar la educación común en San Juan durante los gobiernos cantonistas (1923-1934). Particularmente, nos interesa exhibir ciertos planteos teórico-metodológicos, señalar consideraciones en torno a las fuentes seleccionadas y, en relación con lo anterior, precisar los fundamentos del objeto de atención. A modo de introducción, podemos señalar que la propuesta de dicha pesquisa está centrada en analizar parte de las principales medidas educativas adoptadas durante las gobernaciones de Aldo y Federico Cantoni, tomando como referencia el accionar de los dos primordiales organismos provinciales encargados de la educación formal: el Consejo General de Educación y la Dirección General de Escuelas. En su conjunto, nuestra exploración procura mostrar, mediante los registros de los citados organismos, de qué manera los lineamientos educativos del cantonismo reflejan el modelo político pensado por dichas figuras políticas para el San Juan de comienzos del siglo XX.

Palabras clave: educación común, política, cantonismo

Abstract

This paper outlines some of the guidelines followed in a research project dedicated to examining public education in San Juan during the Cantonista administrations (1923–1934). We are particularly interested in presenting specific theoretical-methodological approaches, discussing considerations regarding the selected sources, and—in light of the foregoing—defining the foundations of the subject under study. By way of introduction, the research focuses on analyzing key educational measures adopted during the governorships of Aldo and Federico Cantoni, specifically examining the actions of the two primary provincial bodies responsible for formal education: the General Council of Education and the General Directorate of Schools. Overall, our study aims to demonstrate—through the records of these institutions—how the educational policies of the Cantonista movement reflected the political model envisioned by these figures for early 20th-century San Juan.

Keywords: Common education, Politics, Cantonismo

Introducción

La historia de la educación constituye, en los últimos tiempos, una de las líneas historiográficas de mayor innovación dirigida a pensar la conformación y el funcionamiento del Estado argentino. Particularmente, en la mayoría de los trabajos dedicados a estudiar la educación común en Argentina, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, tomaron como referencia principal los lineamientos de la Ley de Educación N° 1420 (1884). Con base en dicha normativa, por ejemplo, se entendió el surgimiento de un sistema educativo nacional basado en los preceptos de la obligatoriedad, la gratuidad y la laicidad. No obstante, a raíz de los aportes de la nueva historia política, la historia intelectual y la historia regional, entre otras, emergieron diversas maneras de concebir y abordar la cuestión educativa desde el plano histórico.

De ese modo, en las investigaciones actuales resulta posible advertir el interés por problematizar ciertos aspectos de la tradición de estudios. Entre ellos podemos mencionar las producciones abocadas a discutir el carácter gratuito de la Ley 1420 o, incluso, el aspecto laico de la mentada normativa (Artieda, 2015; Bustamante Vismara, 2021). Asimismo, también surgieron planteos conducentes a problematizar la educación partiendo del respectivo rol de las provincias. Detengámonos brevemente en este último punto.

Sabido es que la Ley de Educación Común 1420 regía para la capital del país, las colonias y los territorios nacionales. Es decir, en forma directa las provincias quedaban al margen de la señalada reglamentación y sus lineamientos. La medida respondió a la Constitución Nacional y su artículo 5¹, el cual fijaba a cada provincia el deber de hacer cumplir la obligatoriedad de la educación inicial. Esto, ineluctablemente, generó un mapa educativo heterogéneo en nuestro país, pues las autoridades provinciales asumirían la responsabilidad de la escolaridad obligatoria y, al mismo tiempo, establecer las características de la educación a impartir en las escuelas públicas.

Por consiguiente, las provincias aprobaron leyes de educación común acordes a las prioridades estipuladas por los gobiernos locales. Así, por ejemplo, en disidencia con la Ley 1420, la provincia de Santa Fe optaría por brindar contenido religioso obligatorio en las escuelas comunes (Herrero, 2011). En simultáneo, también aparecieron propuestas alternativas sobre los objetivos de los temas ofrecidos en las aulas. Aunque la Ley de Educación Común (1884), siguiendo los lineamientos del normalismo, trazaba la necesidad de formar ciudadanos argentinos, en provincias como San Juan emergieron opciones en busca de diversificar mediante la preparación de personas para el trabajo industrial y/o agrícola (Fernandez, 2020).

¹ El mencionado artículo estipulaba lo siguiente: «Cada provincia dictará para sí una Constitución bajo el sistema representativo republicano, de acuerdo con los principios, declaraciones y garantías de la Constitución Nacional, y que asegure su administración de justicia, su régimen municipal y la educación primaria. Bajo estas condiciones, el Gobierno Federal garante a cada provincia el goce y ejercicio de sus instituciones» (Constitución Política de Argentina, 1853, artículo 5).

Precisamente, partiendo de dicho panorama, el presente estudio procura abordar el desarrollo de la educación común en San Juan, centrando el foco de indagación en los años donde los hermanos Federico y Aldo Cantoni gobernaron, con interrupciones de índole política y armada, esta provincia cuyana (1923-1934). Nuestra investigación particulariza el interés en explorar cómo fue gestionada la educación común desde el Consejo General de Educación y la Dirección General de Escuelas. La opción por la línea de trabajo precisada requiere detenernos brevemente.

En 1887, el gobierno sanjuanino sancionaba una nueva Ley de Educación Común local — que reformaba levemente a la de 1884—². Dicha normativa pautaba la obligatoriedad de educar a niños y niñas, fijando la duración del «deber escolar» en ocho años para los primeros y seis para las segundas. A su vez, planteaba la existencia de dos principales autoridades en materia educativa: el Consejo General de Educación y la Dirección General de Escuelas³.

Fueron múltiples las funciones asignadas al Consejo General de Educación⁴; entre ellas pueden destacarse: dictar la reglamentación para la enseñanza de las escuelas comunes, expedir títulos de maestros, controlar y aprobar los contenidos, penar a padres o tutores por no cumplir con la obligatoriedad educativa, entre otras.⁵ Por su parte, algunas de las ocupaciones de la Dirección General de Escuelas⁶ consistieron en presidir el Consejo (teniendo voto en deliberaciones solo en caso de empate), ejercer directamente la inspección y vigilancia de las escuelas públicas de la provincia, proponer al Consejo la aplicación de mejoras para las instituciones escolares, presentar anualmente al Consejo un informe del estado de las escuelas.

Al partir de la relevancia del CGE y la DGE, nuestro objetivo apunta a indagar cuáles fueron las principales dificultades que se presentaron en estos organismos gubernamentales para organizar y sostener la educación pública sanjuanina. En simultáneo, nos interesa identificar y exponer las respectivas soluciones delineadas durante los gobiernos cantonistas (1923-1934). La fundamentación para inquirir el periodo seleccionado requiere especificar otras características particulares del objeto.

² La Ley de Educación Común sanjuanina estaba enmarcada dentro de la Constitución provincial de 1878, donde, entre otras cuestiones atinentes a «instrucción pública», se establecía que «La instrucción primaria es gratuita y obligatoria, en las condiciones y bajo las penas que la ley establezca» (Constitución Política de la provincia de San Juan, 1878, artículo 165).

³ Esta medida respondía a lo previamente establecido en la Constitución provincial, pues esta fijaba que: «La Dirección y la Administración de los Establecimientos de Educación común y superior, serán confiados a un Consejo General de Educación y a un Director General de Escuelas, cuyas respectivas atribuciones, así como la duración de sus funciones, serán determinadas por ley» (Constitución Política de la provincia de San Juan, 1878, artículo 166).

⁴ En adelante Consejo o CGE.

⁵ Vale apuntar que la Ley de Educación sanjuanina, en cierto punto, otorgaba mayor estatus al Consejo, debido a que lo facultaba para emitir el reglamento de la Dirección General de Escuelas o para solicitar al Poder Ejecutivo la remoción del Director General.

⁶ En adelante Dirección o DGE.

Al retomar lo planteado en el inicio, nos importa estudiar la educación común sanjuanina para discutir el sistema educativo provincial y, en líneas generales, el nacional. Asimismo, en segunda instancia, el trabajo interroga hasta dónde el gobierno provincial siguió al nacional en los objetivos fijados para las escuelas públicas con la intención de mostrar que, en las posibles diferencias, habitaban disputas políticas sobre el modelo de provincia y nación buscado por las élites gobernantes locales y nacionales. Esta clave investigativa encuentra un elocuente ejemplo en los dos gobiernos de Federico Cantoni (1923-1925 y 1932-1934) y el único mandato de Aldo Cantoni (1926-1928). Avancemos en nuestra lectura particular del tema en cuestión.

Desarrollo

Algunos apuntes sobre el cantonismo y su gestión en educación

Las gestiones de Federico y Aldo Cantoni se definieron por sus constantes roces con las presidencias de los primeros gobiernos radicales, encabezadas por Hipólito Yrigoyen (dos mandatos, 1916-1922 y 1928-1930) y Carlos de Alvear (1922-1928). Incluso las fricciones llevaron a los poderes nacionales a intervenciones federales en San Juan. Las discrepancias entre el cantonismo y el radicalismo tuvieron lugar en diversos aspectos: político, económico y también educativo.

Al tomar el tema particular de nuestra presentación, en lo concerniente a educación común, el cantonismo difirió de los lineamientos seguidos por el Consejo Nacional de Educación (principal órgano en materia de educación primaria). Vale recordar que, según los principios estipulados por la Ley 1420 y los poderes nacionales, los contenidos dictados en las escuelas enfatizaban la formación de ciudadanos argentinos, lo que contrarrestaba la instrucción para el trabajo. Sin embargo, durante los mandatos de los Cantoni, la educación sanjuanina priorizó educar bajo las necesidades económicas locales. Por ello, la nueva Constitución provincial, aprobada durante la gobernación de Aldo Cantoni⁷, establecía: «La Cámara de Representantes proveerá al establecimiento de un sistema de escuelas comunes y organizará, asimismo, la instrucción secundaria y superior y la enseñanza profesional, industrial y agrícola ganadera» (Constitución Política de la provincia de San Juan, 1927, artículo 153).

En consonancia con lo señalado, durante el periodo de gobierno de Aldo y Federico Cantoni, «las críticas a la política educativa nacional se extendían a los contenidos de la enseñanza criticando permanentemente el énfasis verbalista de aquella, y contraponiéndola con las reformas

⁷ En 1927 fue aprobada esta Constitución sanjuanina. En lo referido a la educación común, en líneas generales, la nueva carta compartió algunos puntos con su antecesora; por ejemplo, establecía: «La instrucción primaria es obligatoria, en las condiciones y bajo las penas que la ley establece. En las escuelas del Estado, es, además, laica y gratuita, y se facilitará a los escolares que carezcan de recursos ropa, útiles y merienda» (Constitución Política de la provincia de San Juan, 1927, artículo 154). A su vez, en otra oportunidad, la normativa delegó nuevamente la dirección y administración de la educación pública en el Consejo General de Educación y la Dirección General de Escuelas (Constitución Política de la provincia de San Juan, 1927, artículo 155).

de tipo práctico impulsadas en la provincia» (Garcés, 1992, p. 167). La disputa además se dio en la interpelación bloquista hacia los fondos correspondientes a las subvenciones nacionales⁸, consideradas escasas por las autoridades sanjuaninas.

Nuestra propuesta, tras estudiar las actuaciones del CGE y de la DGE, procura examinar la organización de la educación pública sanjuanina y los objetivos continuados por el cantonismo. Para ello, entre otras fuentes, consultaremos las actas de sesiones emitidas tanto por el Consejo como por la Dirección, las leyes y normativas educativas aprobadas en el periodo y las publicaciones sanjuaninas atinentes a educación común, entre otras.

Al partir de lo manifiesto, la hipótesis que guía la presente investigación se articula en dos niveles y sostiene que el accionar desplegado por el CGE y la DGE entre 1923 y 1934 exhibe las problemáticas particulares atravesadas por las autoridades escolares para mantener en funcionamiento la educación común sanjuanina. Asimismo, el carácter de las medidas adoptadas en torno a los contenidos impartidos en las escuelas y el ordenamiento de los establecimientos escolares evidenciaron parte del derrotero gubernamental bloquista en disidencia con los lineamientos políticos y educativos nacionales.

Dichos planteos los precisamos en torno a la lectura de fuentes, aunque también resultó crucial delimitar el objeto con base en los antecedentes de investigación. En lo concerniente a historia de la educación en Argentina, existe una amplia y nutrida tradición de estudios enfocados en la educación común y la configuración del sistema educativo nacional. En estas producciones, en lo referido a las provincias, principalmente se plantea el problema de conectar las iniciativas nacionales con las locales. Dentro de ellos podemos mencionar el trabajo de Martínez Paz, para quien medidas de la índole de la Ley 1420 tuvieron obstáculos en «el del ámbito de aplicación, al interpretarse con criterios diferentes las facultades de las provincias en materia de educación común» (Martínez Paz, 1986, p. 62). Finalmente, siguiendo a Martínez Paz, como «manera de resguardar formalmente el federalismo» termina primando la restricción para aplicar la normativa a «la Capital Federal y Territorios y Colonias Nacionales» (Martínez Paz, 1986, p. 62).

Dicho entramado también es señalado por Tedesco (1986) y Puiggrós (1996); sin embargo, ninguno de los tres estudiosos avanza en el tema, lo que evita particularizar en el vínculo provincias-nación durante los gobiernos de Aldo y Federico Cantoni⁹. En lo alusivo puntualmente a San Juan, las historias generales de la provincia (Videla, 1984; Arias, Peñaloza de Varese, 1966; Ramella de Jefferies, 1985; Illanes, 2021) dedican apartados a la educación común; sin embargo, debido a que no forma parte de su interés central, estos aportes no profundizan en las leyes vigentes

⁸ Vale recordar que, mediante las leyes de subvenciones, el gobierno nacional enviaba remesas de dinero a las provincias destinadas a fomentar la educación común.

⁹ Otras producciones interesadas en la educación común nacional que tampoco abordan el objeto de nuestra propuesta son Escudé (1992) y Lionetti (2007).

ni en el accionar de los organismos provinciales destinados a educación pública. Así, por ejemplo, Videla, al momento de reseñar la gestión cantonista, únicamente apunta la «construcción de varias escuelas» (Videla, 1984, p. 266).

Al poner el lente en la historia de la educación común sanjuanina, es preciso citar a nuestras producciones sobre el Consejo, las leyes provinciales, los manuales aprobados para las escuelas (Fernandez, 2020, 2021a, 2021b, 2021c, 2021d). No obstante, las mismas acotan el espectro de análisis a las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX. Igualmente, contamos con publicaciones que toman el periodo de interés, pero lo abordan desde el plano de las ideas pedagógicas volcadas en la prensa anarquista sanjuanina (Ríos Rosales, 2022).

En lo respectivo a las investigaciones de las escuelas públicas durante el cantonismo, sin lugar a dudas, los trabajos de Luis Garcés conforman una crucial referencia. La principal publicación del estudioso, centrada en nuestro periodo, indaga la educación formal en los gobiernos de los hermanos Cantoni con el objetivo de exponer que, por primera vez en San Juan, se planteó un modelo educativo alternativo a las preceptivas nacionales (Garcés, 1992). Para ello, el autor recurre a diversas características del objeto, como las influencias pedagógicas subyacentes en las políticas adoptadas por Aldo y Federico, las disímiles medidas aplicadas y el rol de la iglesia. En otra oportunidad, Garcés amplía el arco temporal y, además de desarrollar el periodo bloquista, retrocede en su análisis hasta la gobernación de Domingo Faustino Sarmiento (Garcés, 2001).

Ambas producciones de Garcés son decisivas para nuestro estudio debido a que ordenan el objeto y ofrecen fundamentales claves interpretativas para entender el entramado histórico. Empero, las mismas no dirigen el foco de consulta hacia el accionar del Consejo y la Dirección. Por ese motivo no es posible advertir cuáles fueron, según dichos organismos de gobierno educativo, las problemáticas atravesadas por las escuelas comunes sanjuaninas. Por lo manifiesto, la carencia de estudios anteriores deja en evidencia la particular relevancia de la presente propuesta.

A modo de cierre, algunas precisiones metodológicas

Para finalizar, es necesario señalar algunas de las precisiones teórico-metodológicas que nos ayudan a definir objetivos, problematizar fuentes, inquirir determinadas temáticas. La metodología propuesta para el presente trabajo parte de las características particulares del objeto de estudio. En primera instancia, cabe destacar que empleamos el «enfoque institucional» de la nueva historia política. Desde esta perspectiva apuntamos a penetrar en «la cuestión de la naturaleza de los regímenes políticos que se alternaban en el poder y el problema de la legitimidad» (Sábato, 1995, p. 108). Al partir de esa óptica, nuestro interés reside en inquirir la educación común argentina en el siglo XX como parte de los mecanismos aplicados en la construcción del poder estatal por los grupos gobernantes —nacional y provincial—, con el fin de entender las particularidades de las medidas adoptadas en los diversos espacios educativos.

Además, para indagar los discursos emitidos por las autoridades educativas durante los gobiernos cantonistas, tomamos las herramientas provenientes de la denominada historia intelectual. Esta decisión responde a que nos interesa estudiar la dimensión performativa del lenguaje; es decir, concebir a cada discurso examinado —sea en las actas del CGE y de la DGE o en comunicaciones oficiales— como elemento de acción y de intervención en la realidad circundante (Palti, 2009).

Al recuperar esa cualidad inherente del lenguaje, enfatizamos la importancia de entender «qué dicen los autores cuando escriben o exponen sus discursos» y, en un segundo momento, nos focalizamos en una cuestión aún más relevante: «que están haciendo cuando dicen o escriben». Para ello, nos valdremos de determinadas preguntas clave: ¿quién habla?, ¿a quién habla?, ¿qué dice?, ¿de qué modo? y ¿en qué situación? Es así que analizamos, por ejemplo, ciertas propuestas del Consejo para exhibir, entre otras cuestiones, los lineamientos educativos desarrollados entre 1923 y 1934. Al seguir con la hipótesis de trabajo propuesta, la argumentación subyacente en los discursos de los funcionarios del periodo apuntala el modelo de educación común de Federico y Aldo Cantoni en el momento en que fundamenta el plan político pensado para la provincia de San Juan en los inicios del siglo XX.

Referencias

- Arias, H. y Peñaloza de Varese, C. (1966). *Historia de San Juan*. Spadoni.
- Artieda, T. L. (2015). Educación ¿común y laica? Para la infancia indígena en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa. 1900 a 1930 circa. *Anuario de Historia de la Educación*, 16 (1), 8-24.
- Bustamante Vismara, J. (2021). Educación y finanzas, el cobro de matrículas en escuelas públicas (Argentina, fines del siglo XIX). *Anuario de Historia de la Educación*, 22 (1), 22-39.
- Constitución Política de Argentina. (1853). Art. 5. 1 de mayo de 1853 (Argentina).
- Constitución Política de la Provincia de San Juan. (1878). Arts. 165 y 166. 22 de agosto de 1878 (Argentina).
- Constitución Política de la Provincia de San Juan. (1927). Arts. 153, 154 y 155. 10 de febrero de 1927 (Argentina).
- Escudé, C. (1990). *El fracaso del proyecto argentino*. Tesis.
- Fernández, H. (2020). Sarmiento y el estado de la educación en San Juan. Repensar los usos efectuados en torno a la figura del sanjuanino durante el «I Congreso Pedagógico Nacional de Instrucción Primaria» (1911). *Perspectivas metodológicas*, 20, 69-78.
- Fernández, H. (2021a). Construir la educación común en Argentina: una aproximación desde el caso sanjuanino (1884-1887). *Temas de historia Argentina y Americana*, 1 (29), 13-30.

- Fernández, H. (2021b). Entre la teoría y la práctica: las escuelas comunes sanjuaninas y su articulación con las normativas nacionales en los albores del sistema educativo. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 23, 1-11.
- Fernández, H. (2021c). San Juan: entre las normativas de la Ley 1420 y la particularidad local. *Todo es Historia*, (639), 31-39.
- Fernández, H. (2021d). La educación común sanjuanina, ¿religiosa o laica? Un balance desde los albores del sistema educativo. *Dialogando*, 9 (18), 27-38.
- Garcés, L. J. (1992). *La escuela cantonista. Educación, sociedad y Estado en el San Juan de los años 20*. EFU.
- Garcés, L. J. (2001). San Juan: De Sarmiento a la búsqueda del sujeto popular. En A. Puigrgrós (Dir.), *Historia de la educación en la Argentina: la educación de las provincias y territorios nacionales: 1885-1945* (pp. 393-443). Galerna.
- Herrero, A. (2011). La «república posible» y sus problemas en Argentina. Normalistas e industriales debaten el plan educativo alberdiano de las dos gestiones presidenciales de Julio Argentina Roca (1880-1886 y 1898-1901). *Secuencia*, (80), 65-84.
- Illanes, D. (2021). *Historia de San Juan: desde los orígenes al conservadurismo*. (Tomo II). Editorial UNSJ.
- Lionetti, L. (2007). *La misión política de la escuela pública. Formar los ciudadanos de la república (1870-1916)*. Miño y Dávila Editores.
- Palti, E. J. (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Eudeba.
- Puigrgrós, A. (1996). *Qué pasó en la educación argentina: Desde la Conquista hasta el menemismo*. Kapelusz.
- Ramella de Jefferies, S. (1985). *El radicalismo bloquista en San Juan. 1916- 1934*. Gobierno de la Provincia de San Juan.
- Ríos Rosales, C. (2022). Educación racionalista y anarquismo en la provincia de San Juan, una reconstrucción a partir del periódico «La Acción Obrera» (1920- 1926). *Temas de historia Argentina y Americana*, 2 (30), 71-86.
- Sábato, H. (1995). Historia política, historia intelectual: viejos temas, nuevas ópticas. En M. Palacios (Comp.), *Siete ensayos de historiografía* (pp. 97-123). Editorial Universidad de Colombia.
- Tedesco, J. (1986). *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*. Solar.
- Videla, H. (1982). *Historia de San Juan (Reseña, 1551-1982)*. Plus Ultra.