

FILOSOFÍA

Revista de la Maestría en Filosofía



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA

MÉRIDA - VENEZUELA. ENERO-DICIEMBRE 2025. AÑO XXXII N° 32

32

**LA REVISTA FILOSOFIA, POSEE ACREDITACIÓN DEL CONSEJO DE
DESARROLLO CIENTIFICO, HUMANISTICO, TECNOLOGICO Y DE LAS
ARTES. UNIVERSIDAD DE LOS ANDES-VENEZUELA (CDCHT-ULA)**

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Mario Bonucci

RECTOR

Patricia Rosenzweig

VICERRECTOR ACADÉMICO

Manuel Aranguren

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

José María Andérez Álvarez

SECRETARIO

Mery López de Cordero

DECANA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

Carlos Arturo Mattera

COORDINADOR DE LA MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

Milagros Sánchez Carrillo

DIRECTORA DE LA REVISTA FILOSOFÍA

FILOSOFÍA

Fundada el 15 de enero de 1990

Revista arbitrada de periodicidad anual, abierta a todas las corrientes del pensamiento filosófico. Indexada en REVENCYT, código: RVF-002.

Institución editora: Maestría de Filosofía. Adscrita al Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes (ULA). Mérida – Venezuela.

Coedición: Consejo de Estudios de Postgrado (CEP) y Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (CDCHT).

COMITÉ EDITORIAL

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Fabiola Gamarra de Navia

COORDINADOR DE LA MAESTRIA

Carlos Mattera

COORDINADOR DEL DOCTORADO

Leonardo Rujano.

EDITOR JEFE

Milagros Sánchez Carrillo

EDITOR ADJUNTO

María Beatriz Sosa.

DIRECTORA DE LA REVISTA

Milagros Sánchez Carrillo

Doctora en Filosofía. Profesora del Departamento de Filosofía.

Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Los Andes.

milasac@gmail.com

CONSEJO DE REDACCIÓN: María Beatriz Sosa (Magister en Filosofía. ULA. Profesora del Departamento de Filosofía.). Carlos Mattera (Doctor en Filosofía. Profesor del Post-grado de Filosofía. ULA.). Fabiola Gamarra de Navia (Doctora en Filosofía. ULA. Profesora del Departamento de Filosofía). Andrés Suzzarini (Magíster en Filosofía. ULA). José Manuel López (Doctor en Filosofía. ULA. Profesor del Departamento de Filosofía). Freddy Carrillo (Magister en Filosofía. ULA. Profesor del Departamento de Filosofía). Jesús Darío Lara. (Magister en Lingüística y Filología Hispánica. Profesor Activo. UNET)

COMISIÓN DE ARBITRAJE: *Pompeyo Ramis* (Doctor en Filosofía. ULA.). *José Rafael Herrera* (Doctor en Filosofía. UCV). *Mayda Hočevár* (Doctora en Filosofía. ULA). *Francisco Bravo* (Doctor en Filosofía. UCV, Caracas). *Marta De La Vega* (Doctora en Filosofía. USB, Caracas). *Eduardo Vásquez* (Doctor en Filosofía. USB, Caracas). *Leonardo Rujano* (Doctor en Filosofía. ULA) *Javier Aoiz* (Doctor en Filosofía. USB, Caracas). *Luz Marina Barreto* (Doctora en Filosofía, UCV-Caracas). *Ángel Alonso Salas* (Doctor en Filosofía, UNAM-México). *Ángel Xolocotzi* (Doctor en Filosofía UIA-México). *Carlos Augusto Casanova* (Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile).

**ESTA VERSIÓN DIGITAL DE LA REVISTA FILOSOFÍA SE
REALIZÓ CUMPLIENDO CON LOS CRITERIOS Y LINEAMIENTOS
ESTABLECIDOS PARA LA EDICIÓN ELECTRÓNICA EN EL AÑO 2025.
PUBLICADA EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL SABERULA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES – VENEZUELA**

www.saber.ula.ve

info@saber.ula.ve

**Nota: el año de edición corresponde a la referencia del número que se está publicando,
es decir a la nomenclatura secuencial de la revista.**

Fuentes:

Normas ISO, Directrices Estándares Internacionales Acreditación Revistas Científicas y Académicas,
Normativa Programa de Publicaciones CDCHTA- ULA (2019).

LA REVISTA **FILOSOFIA**, ASEGURA QUE LOS EDITORES, AUTORES Y ÁRBITROS CUMPLEN CON LAS NORMAS ÉTICAS INTERNACIONALES DURANTE EL PROCESO DE ARBITRAJE Y PUBLICACIÓN. DEL MISMO MODO APLICA LOS PRINCIPIOS ESTABLECIDOS POR EL COMITÉ DE ÉTICA EN PUBLICACIONES CIENTÍFICAS (COPEI). IGUALMENTE, TODOS LOS TRABAJOS ESTÁN SOMETIDOS A UN PROCESO DE ARBITRAJE Y DE VERIFICACIÓN DE PLAGIO.

Tabla de contenido

REVISTA FILOSOFÍA (32)
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
Enero-diciembre 2025
ISSN: 1315-3463

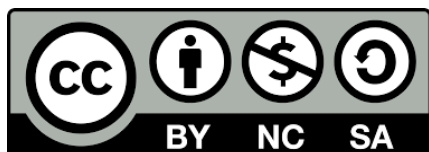
ARTÍCULOS

PDF

1. El Legado de Jacques Ellul y el Auge de la IA en China:
Un análisis crítico de la técnica.....7
Sergi Pujol Cunill
2. Una Racionalidad Comunicativa Expresada en un Estado
Democrático de Derecho. Basado en *Facticidad y Validez*.
Sobre El Derecho y el Estado Democrático del Derecho en
Términos de Teoría del Discurso de Jürgen Habermas
Zulay C. González P.....37
3. Nietzsche y su Concepción Estético-Ética.
La Construcción Antropológica del *Übermensch*
Gerardo Valero.....91
4. La Mirada del Otro y la Consciencia Transpersonal.
Desde el Existencialismo hasta la Teoría Sintérgica.
Una Disertación Hermenéutica
Willian A. Ramírez M. y Mayra J. Romero U.117
5. Verdad, Razón y Fe en el *Discurso del Método*:
Principio de las Ciencias
Malena Andrade Molinares.....145
6. La Escuela de la Vida: Una relectura dialéctica del legado
de Locke entre la Neuroeducación y la Filosofía Política.
Richard A. Uranga Silva.....161

MISCELANEA

7. Gert Biesta. Autoridad en la enseñanza: Superar la dictatofobia
a través de la no-didáctica aplicada
Traducción de Fernanda Soler Urzúa.....177



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una licencia *Creative commons* Atribución noComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Por lo que envío, procesamiento y distribución de artículos en la revista es totalmente gratuito

EL LEGADO DE JACQUES ELLUL Y EL AUGE DE LA IA EN CHINA: UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LA TÉCNICA

Fecha de recepción: 24-09-2025
Fecha de revisión: 06-10-2025
Fecha de aceptación: 20-10-2025

Sergi Pujol Cunill*
Universidad de Mongolia Interior
China
<https://orcid.org/0009-0008-2920-2315>.

RESUMEN

El filósofo francés Jacques Ellul estudió el impacto de la tecnología en la sociedad. Su pensamiento, influenciado por el pensamiento de Marx, de Weber, tiene una gran relevancia hoy en día en esta era de la IA. Para él, la tecnología no era solo una herramienta, sino una fuerza que nos somete. Aunque él también hacía mucho hincapié en la resistencia que hay que oponer a esta tecnología, hoy sus advertencias van íntimamente ligadas a la Inteligencia Artificial. La IA nos puede ayudar, pero también representa un claro riesgo de que la tecnología se apodere de nosotros sin que lo lleguemos a notar. El presente estudio pone de relieve la relevancia del pensamiento de Ellul para dar cuenta del auge de la IA en China y en el resto del mundo y la forma en que esta tecnología encarna los temores más básicos e instantáneos de Ellul.

Palabras clave: Filosofía de la Tecnología, IA, Jacques Ellul, Tecnología, China.

* Sergi Pujol Cunill, filósofo y antropólogo español en formación, cursando actualmente un doctorado en Antropología en la Universidad de Mongolia Interior (China). Cuenta con una maestría en Filosofía de la Ciencia y la Tecnología por la misma institución. sergi8694@outlook.com

THE LEGACY OF JACQUES ELLUL AND THE RISE OF AI IN CHINA: A CRITICAL ANALYSIS OF TECHNIQUE

Date of received: 24- 09-2025

Date of revision: 06-10-2025

Date of acceptance: 20-10-2025

Sergi Pujol Cunill*

Universidad de Mongolia Interior

China

<https://orcid.org/0009-0008-2920-2315>.

ABSTRACT

Jacques Ellul was a French philosopher whose work focused on how technology is impacting our societies. As the ideas of thinkers such as Marx and Weber are as relevant now as they were when they were first written, Ellul's ideas continue to be very relevant to the impact of AI on society. Ellul saw technology as a power that controls people — not simply a tool. While he argued for resistance against technology, Ellul's concerns about technology today can be seen in the current risks of AI. On one hand, AI is helping people; however, the risks of AI taking over without anyone realizing it have become a reality. This research will examine how Ellul's philosophical ideas relate to the growing use of AI in China and around the world and how these technologies represent Ellul's most extreme fears.

Keywords: Philosophy of Technology, AI, Jacques Ellul, Technology, China.

* Sergi Pujol Cunill, filósofo y antropólogo español en formación, cursando actualmente un doctorado en Antropología en la Universidad de Mongolia Interior (China). Cuenta con una maestría en Filosofía de la Ciencia y la Tecnología por la misma institución. sergi8694@outlook.com

1. Base Teórica del Pensamiento de Ellul y la IA

La formación intelectual que Jacques Ellul recibió del pensamiento marxista fue una fuerte influencia en las lecturas que realizó de la obra de Karl Marx, una obra propia de su época -obviamente- admirada desde sus estudios iniciales y considerada fundamental^{1,2}. Jacques Ellul es considerado como uno de los autores fundamentales del siglo xx gracias a su teoría de la "*Tecnología Autónoma*"³. Para Ellul, la tecnología es una fuerza que va evolucionando por sí sola y que condiciona a la sociedad, condiciona a los valores e incluso condiciona las relaciones interpersonales⁴. Ellul consideró que *la sociedad moderna está dominada por la tecnología*⁵, que estuvo diseñada para hacer que esta sociedad industrial se convirtiera en *sociedad tecnológica*⁶. Y de esta forma, esta transformación del industrial a la *sociedad tecnológica*⁷ fue la que hemos analizado antes. Aunque reconocía (y así lo pone él mismo) a otros autores, como Radovan Richta⁸, afirmando que, precisamente por esta lógica, una visión optimista (así como los nombres del tipo "sociedad postindustrial") nunca podían encajar, puesto que la tecnología había producido un sistema social absolutamente nuevo, en el que fenómenos como la publicidad o la burocracia constituyen el resultado de tal fuerza primaria⁹. Esta

¹ GILL, David W. (2020) Review of Introduction a Jacques Ellul, p.121-122.

² VAN BOECKEL, Jan. (1989) The betrayal by Technology: A Portrait of Jacques Ellul, p.1-7.

³ MALDEN, Robert. (2003) *Philosophy of Technology: The Technological Condition*, p.386.

⁴ DUSEK, Val. (2006) *Philosophy of Technology: An Introduction*, p.106.

⁵ GODDARD, John. (2009) *Living the Word, Resisting the World*, p.151.

⁶ ELLUL, J. (1964) *The Technological Society*, p.xxv.

⁷ ALVES, Artur Matos. (2014) Jacques Ellul's "Anti-Democratic Economy:" Persuading Citizens and Consumers in the Information Society, p.169-201.

⁸ SIRUCEK, Pavel. (2018) Radovan Richta: The predecessor of the Club of Rome and the 4.0 Visión, p.51-61.

⁹ ELLUL, Jacques. (1980) *The Technological System*, p.5.

"Tecnología Autónoma" de Ellul encuentra hoy su máxima expresión en la inteligencia artificial que, gracias a su poder de autorregulación y de autoaprendizaje, incluso redefine más nuestra relación con los sistemas técnicos.

Sin embargo, aunque las teorías de Karl Marx y Max Weber contribuyeron de manera inequívoca para su análisis de la alienación y la racionalización, respectivamente, para realizar su concepto de sociedad tecnológica, conviene reconocer también la herencia del teólogo Karl Barth y del filósofo Søren Kierkegaard. Ambos aportaron una perspectiva del hombre existencial y espiritual, una valiosa contribución a su crítica de la sociedad moderna y a su estudio de la condición humana, un contrapeso a la lógica técnica y algorítmica, contrapeso que se puede encontrar hoy en la inteligencia artificial (IA). En fin, cabe señalar que el siguiente capítulo, el de Karl Marx, será algo más largo. En efecto, la impronta de Marx es sin lugar a dudas el fundamento en la filosofía de la tecnología de Jacques Ellul, y porque el suceso de Karl Barth y de Søren Kierkegaard es menor, los homogeneizaremos en el mismo capítulo.

1.1 Karl Marx, Tecnología e Inteligencia Artificial

Karl Marx es la figura más importante y central para comprender cómo pensamos la sociedad y la economía hoy en día. Nos proporcionó una forma de pensar acerca de la tecnología que es muy rica y compleja, aunque el pueblo lo ha conocido principalmente por su análisis del capitalismo y de la lucha de clases. Sin embargo, Karl Marx tenía una visión muy precisa de *cómo la tecnología impacta a toda la sociedad*¹⁰. Encontramos en su obra una unión estrecha de las ideas de ciencia

¹⁰ MARX, K. (1990) *El Capital*, volumen 1, p.145.

y tecnología -donde una se considera como un subconjunto de la otra- o ambas como las dos caras de la misma moneda. Karl Marx fue uno de los primeros pensadores modernos en empezar a percibir la tecnología no sólo como un conjunto de "máquinas" sueltas, sino como un concepto más global. La tecnología, para él, era una cantidad extraordinaria de aparatos, instrumentos y, también, la manera en que hacemos las cosas. La tecnología, para Marx, tenía dos vertientes: una estricta, que es cómo se utiliza y se desarrolla en el interior del sistema capitalista, y la amplia, como cualquier artefacto o método que incrementa las capacidades humanas y posee el mecanismo de una mayor fuerza¹¹.

En un mundo donde el principal valor de cambio es el valor del dinero y, así, lo que se puede comprar y vender, Marx señala algo sumamente preocupante: tanto las personas como las máquinas se convertían en intercambiables. A ambos, se les asignaba un valor monetario que podía ser calculable numéricamente. En ese tipo de mundo, lamentablemente, el mismo Marx afirmaba que los seres humanos eran menos valiosos incluso que las máquinas porque la capacidad energética y de producción de éstas era muy breve frente a la de un solo operario¹². En la actualidad, esta idea de Marx resuena como nunca, hasta el extremo de llegar a la Inteligencia Artificial (IA). La IA no es simplemente una máquina; es una capacidad abstracta que nos permite hacer cosas antes inimaginables. Nos empuja a hacer frente a la misma pregunta que Marx hacía: si la IA puede hacer cosas complejas, procesar datos enormes y generar soluciones a gran velocidad, ¿qué sucederá con el valor del trabajo humano? Como dice el informe de Oxford Economics, estamos ante un proceso de “*transforming the capabilities of robots and their ability to take over*

¹¹ MACKENZIE, D. (1984) Marx and the machine, p.473-502.

¹² WENDING, Amy E. (2009) *Karl Marx on Technology and Alienation*, p.11.

tasks once carried out by humans"¹³. ¿De qué forma podemos apelar a nuestra dignidad y a nuestra concepción del sentido cuando esas capacidades, en ciertos aspectos, pueden parecer "sin importancia" con respecto al poder de un algoritmo? Es una inquietud que aparece en esta época de la IA y que Marx anticipaba notablemente bien.

Una de las características más sobresalientes en el pensamiento de Karl Marx sobre la tecnología es que tiene un enfoque dialéctico. Esto quiere decir que él entendía la tecnología como una fuerza de doble filo que, a la vez, puede construir pero también destruir. La tecnología puede crear desarrollo y, en cambio, también crea opresión. Y, en cierta medida, Marx veía que la tecnología es capaz de aumentar enormemente aquello que somos capaces de producir, de mejorar las condiciones de vida de formas impensables, incluso de liberarnos de aquellas tareas pesadas, aburridas o peligrosas que es sabido que a nadie le gusta hacer¹⁴. Nos prometía unas vidas con mucho más tiempo libre y menos sufrimiento físico. Pero también, a su vez, Marx también vio los riesgos, esto es, cómo la tecnología puede hacer que los trabajadores se sientan "alienados"; quiero decir, extraños o separados de su propio trabajo y de lo que producen. Asimismo, puede, de hecho, acentuar las desigualdades entre las personas y contribuir de una forma directa a la explotación. Marx, es verdad, fue siempre consciente de que la tecnología tiene un espectro revolucionario y positivo, pero siempre nos avisó de los peligros ocultos. Y en esta misma época de la Revolución Industrial, la llegada de nuevas máquinas no siempre es el mejor prometedor, a menudo lleva a la brutal explotación de los trabajadores, incluidas las

¹³ Oxford Economics (2019) How robots change the world. Recuperado de <https://resources.oxfordeconomics.com/how-robots-change-the-world>.

¹⁴ NUNES, Ricardo. (2023) Technical Progress in Classical Economics: Adam Smith, David Ricardo and Karl Marx, p.21-22.

mujeres y niños, obligados a jornadas extenuantes y condiciones inhumanas. Marx defendió que el sistema capitalista no utilizaba la tecnología para el beneficio de la humanidad, sino que ésta sólo tenía la finalidad de aumentar las ganancias y el poder de la clase capitalista y no de mejorar la calidad de vida y la calidad de trabajo de la clase trabajadora.

Hoy en día, este análisis marxista cobra mucho sentido para el análisis de los efectos de la IA sobre nuestras vidas. *La IA nos puede prometer una eficiencia sin precedentes y resolver problemas complejos*^{15,16}, pero tenemos que preguntarnos: ¿quién se beneficia realmente de esta eficiencia y cómo? Si, por otra parte, la IA automatiza un gran número de puestos de trabajo, ¿nos encontramos ante la creación de un nuevo ejército de reserva de trabajadores, u de personas que no puedan encontrar trabajo? Y si en lugar de mejorar los procesos, la IA acentúa las desigualdades sociales al concentrar el poder y la riqueza en cada vez menos manos? La mirada de Marx nos obliga a ser críticos, a mirar más allá de la brillante superficie de la innovación tecnológica, para darnos cuenta también de cómo la IA podría servir, bajo ciertas situaciones, como instrumento de explotación o de alienación, no como fuerza de liberación para todos.

La Revolución Industrial, que comenzó a establecer la llegada imprevista de la máquina de vapor, transformó del todo el mundo que Karl Marx estaba investigando en ese momento. Era una tan poderosa que sentó las bases de un futuro que sería cada vez más dominado por las máquinas. Esta mecanización, según Marx,

¹⁵ FERGUSON, M. (2021) What is “Artificial general intelligence”? Recuperado de <https://towardsdatascience.com/what-is-artificial-general-intelligence-4b2a4ab31180>.

¹⁶ RUSSEL, S. (2021) Living with artificial intelligence. Recuperado de <https://www.bbc.co.uk/programmes/articles/1N0w5NcK27Tt041LPVLZ51k/reith-lectures-2021-living-with-artificial-intelligence>.

amplificó lo que él llama por ejemplo la "alienación" del trabajador. Lo anterior implica que el trabajador perdía su capacidad creativa, el control de su propia tarea y su sentido de finalidad del trabajo. *Las máquinas, al asumir las actividades más atractivas y las más complejas, conducían al trabajador a una mecánica que lo convertía en un "apéndice" de la máquina*¹⁷; *la gente terminaba por hacer labores repetitivas, tediosas y vacías de sentido*¹⁸. Esta concepción de las cosas de Karl Marx es, en gran medida, un anticipo de lo que más tarde desarrollará Jacques Ellul de "Tecnología Autónoma". Ambos autores comparten un punto clave: una vez que la tecnología opera en la sociedad parece que ésta, una vez arrastrada por la locomotora de la técnica, cobra vida, es decir, presenta una inercia que no controlamos en absoluto. Empieza a formar y a condicionar de forma especial las relaciones entre las personas y la manera que tenemos de vivir la vida.

Para Jacques Ellul, la tecnología se convierte en una fuerza autónoma y que se regla por sus propias reglas, sometiendo y determinando casi todos los aspectos de la vida social. En cambio, para Karl Marx la tecnología en el capitalismo está subordinada a los intereses de la clase dominante, oponiéndole su poder a la clase trabajadora triunfando, de esta manera, en su propósito alienante de la clase trabajadora. Por consiguiente, Karl Marx y Jacques Ellul nos lanzan un mensaje claro de advertencia sobre una sociedad cada vez más dominada y sometida a la tecnología, una sociedad donde la humanidad pueda ir perdiendo cada vez más la capacidad de decidir sobre su mismo destino y la capacidad de tomar decisiones. Con la llegada y la rápida evolución de la IA, "la propia dinámica" que preveían Marx y Ellul empieza a hacerse muy real y concreta¹⁹. La IA no solo automatiza tareas,

¹⁷ MACKENZIE, D. (1984) Marx and the machine, p.473-502.

¹⁸ WENDING, Amy E. (2009) *Karl Marx on Technology and Alienation*, p.2.

¹⁹ SMITH, T. (2009) The chapters on machinery in the 1861–63 manuscripts, p.112-127.

sino que también es capaz de aprender, de adaptarse, e incluso, de crear de manera autónoma²⁰. Esto nos lleva a preguntarnos si estamos construyendo sistemas que, en el futuro, pudieran escapar a nuestro control o que, de alguna forma, puedan influir en nuestras decisiones sin que reconozcamos el hecho.

¿La IA, como las máquinas de Marx, puede expulsar al ser humano de su propia creatividad y de su capacidad crítica y convertirlos en meros observadores pasivos? ¿Podría la IA llegar a ser, como la "Tecnología Autónoma" de Ellul, un sistema que sin una guía ética pase a ser el principal aspecto de nuestras vidas, las más "humildes", y que pueda llegar a sustituirlas de una forma más sutil que el simple determinismo? Estas son las inquietudes urgentes que el legado de Marx nos permite formular en la era de la información. Karl Marx y, más bien, Jacques Ellul, aunque mantengan diferencias entre ellos, tienen una crítica muy profunda al sistema capitalista y a las estructuras de poder que lo sostienen, y que, a su juicio, hacen que las personas terminen sintiéndose extrañas a sí mismas (alienadas) y siendo oprimidas.

Ambos asumen que es de una inmensa importancia para analizar las fuerzas sociales que nos configuran, y la forma con la que nos relacionamos. Y sí, ambos elaboraban una aproximación un tanto negativa sobre lo que nos podía pasar si no sucedían cambios muy grandes y radicales en la sociedad. No obstante, sus propuestas y las soluciones que ofrecían eran bastante distintas. Karl Marx la atribuía, principalmente, a la explotación económica, a cómo el sistema de producción capitalista deshumanizaba al trabajador. Ellul, por su parte, enlazaba la alienación en cierta manera más directo que no la relación entre la alienación y la

²⁰ GRACE, K., SALVATIER, J., DAFOE, A., et al. (2018) Viewpoint: when will AI exceed human performance? Evidence from AI experts, p.729–754.

propensión irrefrenable de la técnica en todos los órdenes de la vida humana. En el caso de Marx, la revolución social era el método ideal, el cambio de la estructura económica de la sociedad; en el caso de Jacques Ellul, el cambio radica en la conciencia humana, el cambio de la forma de pensar y de valorar la técnica. Aunque, como podemos ver, la viabilidad de sus respuestas era muy distinta, sus logros terminan complementándose.

En primer lugar, la supuesta obra que realiza el minucioso estudio económico de Marx sirve como una pared eminentemente sólida para poder entender esa sensación de alienación que demuestra Jacques Ellul en términos mucho más amplios, que son aplicables a todas las tecnologías del planeta. Ambos pensadores, a partir de sendas críticas incisivas y sus visiones profundas, nos proponen una profunda reflexión acerca de las estructuras de poder que nos envuelven y un esfuerzo proactivo por eliminar dichas estructuras. Para acabar, Karl Marx y Jacques Ellul nos ofrecen instrumentos intelectuales muy relevantes para analizar el mundo complicado en el que vivimos y trabajar para construir un lugar que sea más justo, más equitativo y, sobre todo, más humano. Aplicar el pensamiento de conjunto de Marx y Ellul a la Inteligencia Artificial implica, pues, pasar del puro asombro por las capacidades de la IA a la búsqueda activa de respuestas a la pregunta ¿estamos diseñando sistemas de IA que, bajo la promesa de la eficiencia, refuercen, en cambio, las desigualdades existentes como nuevas formas de control social y económico? *Sus aportaciones nos obligan a ser profundamente críticos con el progreso tecnológico en este campo y a que el poder de la IA se utilice en términos de bienestar para todas las personas, para redistribuir mejor los beneficios y no a favor de unos pocos*

*grupos o empresas*²¹. Este reto, sin duda, es uno de los más activos de nuestro tiempo y las ideas de Marx y Ellul nos aportan las brújulas necesarias para tratar de navegar la complejidad de la IA.

1.2. La Racionalización de Max Weber y la IA

Para una correcta comprensión de lo que pensaba Jacques Ellul sobre la evolución que había seguido la tecnología, es muy significativo observar sus raíces en la sociología. Si bien Karl Marx llega a afectar de una manera manifiesta su pensamiento, su huella ha sido sin duda la más determinante y profunda para todos los pensadores que lo marcaron. Pero en este punto nos centraremos en Max Weber, cuya lectura también resultó fundamental para entender la modernidad en su complejidad. Weber, como Ellul, estaba muy interesado en las consecuencias en la sociedad moderna de la "racionalización". Weber se sirve del término de la racionalización para dar cuenta de un proceso por el cual la sociedad occidental ha ido paulatina y progresivamente dejando atrás los antiguos valores y las viejas tradiciones²². Por ello, es la organización que empieza a buscar la eficiencia a partir de una planificación muy exhaustiva. Esta manera de pensar, que sigue la línea de las reglas y los cálculos, llega a abarcar todas las partes de nuestra vida.

Ellul denominó a este fenómeno *Universalismo*²³, dado que lo abarca todo. La "técnica" de Jacques Ellul, en la que centra su principal concepto, tiene mucho en común con la racionalización de Weber. Ambos se refieren a todo un sistema donde

²¹ JARRAHI, M.H., AHALT, S. (2024) What Human-Horse Interactions may Teach us About Effective Human-AI Interactions, p.1-10.

²² KREISS, D., FINN, M. (2011) The Limits of Peer Production: Some Reminders from Max Weber for the Network Society, p.700-717.

²³ FEENBERG, Andrew. (1992) Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy, p.10-14.

hay reglas que se cumplen de manera estricta, en el que se da la máxima eficiencia posible y donde tal modo de hacer las cosas se va extendiendo a todas las áreas de la vida. Y también el concepto de *racionalización instrumental*²⁴ de Weber, íntimamente unida a la ciencia y a la tecnología, coincide, sin lugar a duda, con la idea de Jacques Ellul de que 'la técnica lo domina todo', el concepto de la racionalización teórica de Weber que toma como punto de partida ideas abstractas y que recurre a una búsqueda de significados más allá de lo práctico sería también una forma de la dialéctica de Jacques Ellul.

Los dos autores manejan ideas complicadas, no persiguen soluciones inmediatas o solamente prácticas para entender los problemas sociales, sino que lo que pretenden es entender a fondo. Hoy, con la llegada de la Inteligencia Artificial (IA), encontramos la racionalización weberiana y la "técnica" de Ellul en formas aún más potentes²⁵. La IA es, ni más ni menos, que la mejor muestra de la eficiencia y de la sistematización. Que optimizará el proceso de la salud, de la educación, del transporte y hasta de la vida cotidiana. ¿Pero a qué costo? *La IA es la búsqueda de una racionalidad pura, donde son los datos y los algoritmos los que deciden*²⁶, que nos lleva a pensar si estamos a punto de sacrificar la intuición, la espontaneidad y los valores humanos tras la eficiencia lograda. Pero la IA se está convirtiendo, como la racionalización weberiana, en un fenómeno que se produce en todos los rincones de nuestras vidas, hasta el punto de que se convierte en una fuerza casi invisible que

²⁴ DUSEK, Val. (2006) *Philosophy of Technology: An Introduction*, p.57.

²⁵ BOSTROM, N. (2012) *The superintelligent will: motivation and instrumental rationality in advanced artificial agents*, p.71–85.

²⁶ CETINA PRESUEL, R., SIERRA, J. (2023) *The Adoption of Artificial Intelligence in Bureaucratic Decision-making: A Weberian Perspective*, p.1-15.

transforma nuestras interacciones y decisiones, convirtiendo en tan pertinente la advertencia de Ellul sobre la dominación tecnológica.

El urbanismo, la manera en que diseñamos y edificamos nuestras ciudades, es para Jacques Ellul un ejemplo muy claro de cómo la racionalización de Weber ha llegado a su expresión plena. Las ciudades modernas, pensadas y configuradas a partir de principios estrictos de la economía (como si de una gran máquina se tratara), son un pequeño reflejo de toda la realidad de la sociedad tecnológica. La planificación urbana, que se basa en cálculos precisos y en normas técnicas, suprime la espontaneidad, la diversidad, el surgimiento natural de las cosas; esto da lugar a entornos muy similares entre sí que, por lo demás, percibimos como *menos humanos*²⁷. Producto de ese proceso de crecimiento de las ciudades impulsado por la racionalización, se pierde el sentido de comunidad, de pertenencia, pero también produciendo una persona más "alienada", es decir, desvinculada de lo que le rodea y de los demás y del sentido de comunidad que se nutre.

Jacques Ellul veía en las ciudades modernas una materialización de lo que Weber tenía que denominar como la "jaula de hierro". En esta "jaula", las personas se sintieron atrapadas dentro de una red de relaciones sociales y económicas cada vez más impersonal y burocratizada, sin mucha calidez humana. En definitiva, el urbanismo se convierte en una excelente oportunidad para averiguar las incidencias sociales y culturales de la racionalización, uniendo así directa y muy claramente el pensamiento de Jacques Ellul con el de Max Weber. Si trasladamos esta idea al presente, podemos constatar que la IA está haciendo su versión de "urbanismo

²⁷ GONÇALVES, Kleber D. (2016) The Meaning of the City: An Urban Missional Approach to the Use of City Imagery in Revelation, p.1-10.

digital". Pensemos en cómo las plataformas y las redes sociales se conciben a partir de algoritmos que persiguen la máxima eficiencia para sostenernos conectados, pero al mismo tiempo tienden a homogeneizar la experiencia, a coartar la diversidad de pensamiento y a crear "burbujas de información"; en definitiva, al igual que una ciudad excesivamente planificada, un mundo digital dominado por la IA puede sin darnos cuenta cortarle la espontaneidad al ser humano y convertirlo en parte de un sistema despersonalizado. La "jaula de hierro" de Weber y la "técnica" de Ellul se convierten en una red algorítmica, donde las interacciones humanas y los gustos, decisiones y elecciones son cada vez más predecibles, controlados, lo cual nos reta a encontrar espacios de autenticidad humana.

El entendimiento del concepto de "racionalización" de Max Weber se vuelve central para poder interpretar adecuadamente la filosofía de la tecnología y la sociología de Jacques Ellul. Ambos autores son muy críticos en relación con la vida moderna, para quienes, tanto la racionalización como la tecnología, tienen un estatus central y muy potentado en los cambios derivados de la *sociedad moderna*²⁸. Este entendimiento se vuelve fundamental para nuestros días: con la inteligencia artificial, estamos materializando el importante estadio de la racionalización.

La inteligencia artificial procesa la información de una forma que el ser humano no logra, permitiendo así una eficiencia y una capacidad organizativa sin precedentes, pero precisamente por ello, la inteligencia artificial también nos obliga a discutir los dilemas éticos y sociales que ya anticipaban Marx o Weber, los mismos dilemas que Ellul explora en su análisis de la técnica. ¿Cómo garantizamos que esta racionalización digital no nos deshumanice o nos quite autonomía? La posibilidad

²⁸ COTGROVE, Stephen. (1975) *Technology, Rationality and Domination*, p.55-78.

de legitimar las ideas del autor nos dan las herramientas para reflexionar de forma crítica respecto del camino que estamos emprendiendo con la inteligencia artificial y buscar así un equilibrio que sirva a la humanidad y no a la inversa.

1.3 La dialéctica de Karl Barth y Søren Kierkegaard, y la IA

*La dialéctica, entendida como un pensamiento que intenta entender la realidad mediante la confrontación de ideas opuestas, es un elemento central tanto en las obras mecánicas de Karl Barth como en las de Jacques Ellul*²⁹. Y es que, tanto Barth como Ellul van a usar esta dialéctica para comprender las tensiones de la vida humana. Karl Barth y Jacques Ellul tienen en común una forma dialéctica de entender las cosas, gracias a la cual pueden reflexionar sobre *las oposiciones presentes en nuestra realidad*³⁰. Para ellos dos, un conflicto o negación no es el destino, sino el punto de inicio para comprender algo más profundo y destructivo, por tanto, concuerdan en que el conflicto dialéctico significa *creación y avance*³¹. Jacques Ellul entiende la tecnología moderna no como una fuerza que nos limita nuestra libertad, sino como un desafío que debemos superar y por lo tanto cambian nuestra relación con ella. Para los dos autores la dialéctica es un medio para intentar ir más allá de nuestras limitaciones en el presente y edificar un futuro mejor. Jacques Ellul aplica esta forma de pensar para analizar las problemáticas de la tecnología moderna y ofrecer maneras de vivir con más armonía con ella.

En este sentido, la dialéctica se convierte en un medio que nos ofrece esperanza y nos muestra el camino para la transformación. Hoy, en tiempos de rápido

²⁹ CLENDENIN, Daniel. (2002) *Theological Method in Jacques Ellul*, p.25.

³⁰ CHRISTIANS, Clifford. (1981) *Jacques Ellul: Interpretive Essays*, p.47-48.

³¹ GONZÁLEZ, J.M. (1968) Karl Barth and Theology of the Word, p.67-74.

progreso de la *Inteligencia Artificial (IA)*³², esta dialéctica de Ellul resulta fundamental. En efecto, la IA nos promete, pero a su vez nos pone frente a la posibilidad de perder parte de nuestra autonomía. La tensión entre el poder de la IA y la necesidad humana de control y sentido es una tensión-enfrentamiento estratégico. Esta dialéctica nos sirve para explorarlo, no buscando el fatalismo, sino la posibilidad de guiar la IA hacia un futuro más ventajoso para todos.

Por tanto, el teólogo Karl Barth y el filósofo Jacques Ellul desarrollaron la dialéctica para pensar las contradicciones de la condición humana. De esta manera, ambos autores exploraron una forma de superar la limitación del presente propio y construir un futuro más humano y justo. Mientras Barth se centraba más en la dimensión filosófica, Jacques Ellul hacía una aplicación de esta forma de pensarsobre la realidad de la sociedad tecnológica, mostrando así lo útil y poderoso que puede llegar a ser el método dialéctica. La dialéctica, aplicada a la inteligencia artificial, nos recuerda que, en lugar de aceptar lo que la IA nos ofrece, debemos cuestionar esas contradicciones.

La IA tiene potencial para ser útil, pero puede también generar problemas no deseados. Barth y Ellul afirman que esas tensiones no son un problema que hay que evitar, son una oportunidad para el pensamiento. La dialéctica ofrece la posibilidad de ver que el camino con la inteligencia artificial no es nada fácil. Hippias podría decir que siempre habrá tensión entre los beneficios y los riesgos. Precisamente al hacer frente a esas contradicciones seremos capaces de encontrar soluciones que sean más éticas y humanas sobre cómo introducir la inteligencia

³² FRANK, C., BERANEK, N., JONKER, L., et al. (2019) Safety and reliability, p.167.

artificial en nuestras vidas. Su método nos da la esperanza de encontrar una transformación aún optando, en el caso del camino de los hippies, por la inteligencia artificial como algo positivo.

Por el contrario, un filósofo clave como Søren Kierkegaard, fue otro de los autores que tuvo una cierta influencia en Jacques Ellul. Ambos reflexionaban sobre la condición humana y sobre la búsqueda de un sentido en un *mundo cada vez más desespiritualizado*³³. Por su parte, el pensamiento de Kierkegaard apuesta por la eficacia de lo que significa ser uno mismo y por la irrenunciable conexión con lo que llevamos dentro. Su otra forma de pensar sobrepasa los límites de la lógica. Ellul también abogaba, de otra manera, un profundo cambio en nuestra conciencia para así poder afrontar la sociedad tecnológica. Esta dialéctica entre Kierkegaard y Ellul queda patente en la lucha entre la experiencia personal y lo visualizado socialmente, entre la esperanza y la desesperanza, entre la fe y la razón. La tensión entre todos estos polos contrarios se incrementa con el papel de la IA. La inteligencia artificial ofrece una notable eficiencia, pero surge la pregunta: ¿cómo preservamos nuestra individualidad y la búsqueda de significado ante sistemas racionales? Este dilema nos incita a examinar la tensión existente.

La influencia de Kierkegaard en Ellul es evidente en su crítica hacia la sociedad contemporánea, a la que consideraban una fuerza que obstaculiza nuestro desarrollo personal. Ambos valoraban la importancia de la comunidad y las relaciones genuinas. Mientras que Kierkegaard se centraba en el individuo, Ellul

³³ BINETTI, María José. (2010) The Influence of Kierkegaard in the Reconstruction of Postmodern Subjectivity, p.89-98.

extendió su análisis a la sociedad en general, indagando en cómo la tecnología impacta nuestras vidas sociales, políticas y culturales³⁴.

A pesar de sus diferencias, tanto Kierkegaard como Ellul anhelaban un sentido más profundo y defendían la necesidad de algo que trasciende lo material. *La inteligencia artificial plantea un nuevo reto en relación con la "alienación" que ellos ya denunciaban*³⁵. ¿De qué manera podemos mantener conexiones sociales auténticas en la era digital? Sus reflexiones nos instan a construir una comunidad que no nos deshumanice, sino que fortalezca nuestras interacciones verdaderas en este nuevo contexto dominado por la IA.

Ambos pensadores nos proporcionan herramientas valiosas para entender la complejidad de la vida moderna. Su diálogo nos invita a meditar sobre nuestra relación con nosotros mismos, con los demás y con el entorno que nos rodea. Al profundizar en sus ideas, obtenemos una perspectiva más crítica y enriquecedora de nuestros desafíos y oportunidades actuales. En el contexto de la inteligencia artificial, surge la interrogante: ¿cómo podemos utilizar la tecnología para hallar un sentido más profundo sin sacrificar nuestra humanidad? Ellos nos motivan a reconocer la tensión entre el avance tecnológico y la necesidad de resguardar nuestra subjetividad frente al dominio de la inteligencia artificial.

³⁴ GÓMEZ, Magdiel Martínez. (2020) The Kierkegaard's Criticism to the Christian Faith of the "Everything is Possible" in Fear and Trembling and the Concept of Anxiety, p.148-180.

³⁵ MÜLLER, V.C., BOSTROM, N. (2016) Future progress in artificial intelligence: A survey of expert opinion, p.553-571.

2. Ellul, la IA y la Modernización Tecnológica en China

Este capítulo se propone profundizar en el pensamiento de Jacques Ellul en relación a: ¿qué pensaba la China de Jacques Ellul?, teniendo en cuenta su idea principal, la de la "técnica". Jacques Ellul advirtió de que, aunque la China optó por otro modelo de modernización, su modelo tecnológico se articuló de forma estratégica orientándose a los vectores tecnológicos de carácter universal. En su evaluación opinó que los modelos organizativos desarrollados por la China en favor de la producción en serie (las organizaciones para operar y el control eficiente sobre los distintos etapas de la producción)³⁶ eran expresión de una lógica tecnológica universal que iba más allá de culturas nacionales. Jacques Ellul atribuía a la tecnología un alto poder, pero *no por ello era neutral*³⁷.

Los discursos desarrollados y las prioridades hacia el desarrollo del ser humano no son suficientes, manifestaba Jacques Ellul, porque la realidad que este puede ver es la de que la China aplicaba a la perfección los principios básicos de la tecnología: *de la eficiencia, de la productividad y del crecimiento económico*³⁸, logrando así sus objetivos de una manera destacable. Desde su observación, él señalaba que las "tecnologías intermedias" eran simple ilusión, porque la existencia de una búsqueda de *eficiencia económica*³⁹ hacía que la búsqueda de la tecnología practicara las decisiones tecnológicas. Ellul consideró que, en el fondo, no se podía sustituir a las personas con tecnología⁴⁰, pudiéndose ver en la experiencia china, que intentaba optimizar la mano de obra, un método equilibrado. La modernización

³⁶ ELLUL, Jacques. (1980) *The Technological System*, p.3.

³⁷ *Ibid.*, p. 83.

³⁸ *Ibid.*, p. 99.

³⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 151.

tecnológica en China constituyó, tal y como Ellul apuntó, un proceso que al seguir pautas universales la hizo entrar en una sociedad en la que la "técnica" se encajó de manera que marcó sus propias reglas de avance.

Hoy día, cuando la Inteligencia Artificial (IA) ocupa un lugar central en la modernización universal, la mirada de Ellul sobre China es muy pertinente. La IA, a modo de la "técnica" de Ellul, ofreció eficiencia y productividad sin precedentes. China es hoy en día la gran potencia de IA, lo que supondría, según Ellul, un incremento de esa lógica universal. La IA se introduce, se inmiscuye en la realidad china – no sólo en los sistemas de vigilancia sino también en la industria – exponiendo así la "autonomía" que Ellul atribuía a la técnica. La idea de que la IA es neutral o de que es totalmente controlable por un gobierno es, para Ellul, una pura fantasía.

La propia lógica de optimización tendía a afirmarse por encima de la voluntad humana, como modificando la sociedad de maneras no previstas, incluida la deshumanización por sustitución del hombre o la producción de "nuevas" formas de control. Esa "integración vertical" de la que habla Ellul se observa en la IA como la creación de *ecosistema tecnológico cerrado*⁴¹. China, con su estrategia de IA, busca la integración tecnológica para dominar el espacio tecnológico. Las advertencias de Ellul sobre la tecnología como un "sistema complejo interrelacionado" son más pertinentes que nunca con la IA.

La *absolutización de la tecnología por parte de la dirección del país*⁴² que Ellul contemplaba, se puede observar cómo las políticas del Estado chino han ido

⁴¹ ELLUL, Jacques. (1980) *The Technological System*, p.3.

⁴² ELLUL, Jacques. *Ibíd.*, p.99.

construyendo su propia estrategia en sus esfuerzos de desarrollo y gobernanza social a través de la IA. Sin un buen control, esto podría ser un argumento adicional que intensifique la preocupación de Ellul respecto a la tecnicidad, puesto que la técnica, a pesar de no tener ideología, se convertía en un poder en sí misma capaz de dar forma a la sociedad conforme a su marco de eficiencia - de método - y control. La teoría de Ellul no deja de ofrecer lecciones nada desdeñables para los retos a los que se enfrenta hoy China. Teoría que advierte de la peligrosidad de caer en la consideración excesiva de la técnica y de su homogeneización cultural. *La búsqueda de la "eficiencia" no debería llegar a la deshumanización de los trabajadores*⁴³.

Resalta las implicaciones sociales y ambientales. Ellul se plantea la pregunta: "¿en función de qué objetivos se instaure la modernización que propicia el desarrollo humano y la sostenibilidad?". Para Ellul la modernización tecnológica es un proceso complejo que requiere una relación crítica con la tecnología. Así, la teoría de Jacques Ellul aporta un marco crítico para abordar la modernización tecnológica en China, sus ideas son adecuadas para un debate informado sobre un desarrollo sostenible y una sociedad más justa.

En el contexto de la IA, las lecciones extraídas de Ellul resultan imprescindibles, tanto para China como para los países desarrollados. La carrera por alcanzar una "sociedad inteligente" guiada por la IA corre el riesgo de transformarse en *la absolutización de la técnica*⁴⁴; la eficiencia algorítmica no debería acabar por deshumanizarnos. Para ello, es importante que China y todo país que abrace la IA evalúen las implicaciones de adoptar sistemas que se sirven de la toma de decisiones

⁴³ SHANTZ, A., ALFES, K., BAILEY, C. (2014) Alienation from work: Marxist ideologies and twenty-first-century practice, p.2291-2312.

⁴⁴ GILL, K., ARTZ, J. (1987) Artificial Intelligence for Society, p.108-109.

autónomas y procesan datos masivos. La lectura de Ellul nos lleva a preguntarnos sobre los fines de la IA, o sobre si la IA genera un avance en el bienestar humano o por el contrario, acaba siendo otra forma de dominación. El legado de Ellul nos recuerda que la modernización verdadera no son avances tecnológicos sino la capacidad de una sociedad para preservar su autonomía, su diversidad cultural y su compromiso con la justicia y la sostenibilidad ante el progreso de la IA.

3. Futuras Direcciones de Investigación: Jacques Ellul, la IA y la Filosofía de la Tecnología

El objetivo fundamental de esta indagación no ha sido solamente actualizar una interpretación del denso y, en no pocas ocasiones, ininteligible pensamiento de Jacques Ellul, sino también poner de manifiesto la sorprendente y creciente revalorización de esta insigne corriente del siglo XX en nuestros días. En concreto, el andamiaje conceptual de Ellul es tan interesante, para poder llevar a cabo un análisis de las problemáticas ético, social y existencial que nuclea el *imparable ascenso de la Inteligencia Artificial (IA)*⁴⁵. Se han puesto de manifiesto cómo sus conceptos de "técnica" como una fuerza autónoma e invasiva y el de "Sociedad Tecnológica" constituyen una cristales críticos muy potentes. En los que se pueden desmadejar las implicaciones que la IA va dejando caer, vinculadas a la alienación humana, a la racionalización indiscriminada, a la pérdida de autonomía que avanza de manera sutil pero continua, y a *nuevos mecanismos de control social que van aflorando*⁴⁶. Las advertencias de Ellul son, hoy día, muy actuales y nos animan a no quedarnos sólo ahí, en la atracción por la novedad tecnológica, sino en mirar las

⁴⁵ CETINA PRESUEL, R., SIERRA, J. (2023) The Adoption of Artificial Intelligence in Bureaucratic Decision-making: A Weberian Perspective, p.1-15.

⁴⁶ VLAICU, A. (2025) AI, Alienation, and the Role of Philosophical Practice in the Digital Age, p.49-59.

profundas transformaciones que la IA está produciendo en la propia anatomía de nuestra sociedad.

Es necesario subrayar que, si bien es innegable que la IA está en el centro de la discusión mundial actual y que el legado de Ellul contiene un gran equipaje analítico, la escasez de investigaciones que puedan hablar explícitamente y profundizar en la misma es muy acusada y sorprendente. Los artículos que puedan establecer un diálogo entre las penetrantes afirmaciones de Jacques Ellul y las múltiples facetas de la Inteligencia Artificial son, hasta la fecha, unos cuantos. Y los que han llegado a los escaparates, en muchos casos, apenas logran escharbar en el tema, que es extenso y fundamental para la humanidad en su conjunto. Esta es una señal clara de que la indagación de esta dirección de la investigación ha sido, hasta ahora, muy escasa. De ahí, un terreno abonado, un campo casi virgen, que está esperando para ser cultivado con mayor rigor y dedicación académica. Un espacio donde las cuestiones importantes sobre el futuro de la humanidad y la tecnología se unifican de una manera única.

Por lo tanto, este artículo no solo pone fin a nuestras reflexiones a cerca de la actualidad del pensamiento elluliano, sino que, al mismo tiempo, ha de servir para llamar toda la comunidad académica, así como a los pensadores de cada disciplina, a investigar la conexión entre Jacques Ellul e Inteligencia Artificial, entendida como un campo de investigación con un potencial innovador formidable y de creciente urgencia social⁴⁷. Estamos convencidos de que explorar esta vía de subdivisión merece un análisis, una profundidad y un rigor sin precedentes. Sugerimos que, por

⁴⁷ BAKLAGA, Luka. (2024) The Role of AI in Shaping Our Future: Super-Exponential Growth, Galactic Civilization, and Doom, p.112-130.

lo tanto, otros investigadores se lancen a fondo en este apasionante y difícil campo; la idea sería la de sobrepasar interpretaciones un tanto banales o puramente técnicas de la IA, y ahondar en cómo el pensamiento elluliano nos podría brindar herramientas conceptuales y éticas muy interesantes para comprender, criticar y, en definitiva, para plantear el futuro de la IA de un modo más humano, más responsable y más consciente de sus implicaciones existenciales.

Extender esta línea de investigación no solo es la relación entre Ellul y la IA, sino que también aporta y nutre la Filosofía de la Tecnología de la IA⁴⁸. Es fundamental e ineludible efectuar una investigación rigurosa, de calidad, que trate las implicaciones éticas, sociales, políticas y existenciales de la IA con una raíz filosófica rica y multidimensional que sea elocuente. Un ejemplo de ello es cómo la IA, con su capacidad de actuar por sí misma, puede involuntariamente llevar a que las personas mantengan opiniones muy acentuadas y cerradas en las redes sociales o a que los sistemas que apoyan la justicia perpetúen prejuicios ancestrales. También cómo la racionalización weberiana, llevada a sus últimas consecuencias por medio de la IA, puede socavar la creatividad en la educación o deshumanizar los lugares de trabajo mediante la *optimización algorítmica*⁴⁹. Un campo vital es estudiar la "alienación" marxista: ¿en qué medida la automática, o la automatización con IA, podría producir nuevas formas de precariado digital, que pueden dar lugar a trabajadores que entrenan la IA mediante tareas monótonas e invisibles? La preocupación por la vida y por las decisiones también la podemos encontrar en Kierkegaard: ¿no podemos imaginarnos cediendo la toma de decisiones relevantes a

⁴⁸ BODDINGTON, P. (2023) AI, Philosophy of Technology, and Ethics, p.1-15.

⁴⁹ MOKANDER, J., SCHROEDER, R. (2024) Artificial Intelligence, Rationalization, and the Limits of Control in the Public Sector: The Case of Tax Policy Optimization, p.300-315.

la IA (ej. diagnósticos médicos o decisiones financieras), condenándonos, tal vez, a perder nuestro sentido de la agencia, de la responsabilidad moral, con lo cual la IA podría dejarnos en una situación pasiva?

Por último, la lógica de la 'técnica' (eficiencia más control, totalizando lo que 'técnico' significa) se articula en el dominio del control social, cuyas manifestaciones van desde los sistemas de vigilancia hasta la lógica del 'crédito social' en sus diversas formas. Ahora bien, ¿estamos realmente dispuestos a cuestionar hasta dónde puede llegar esta búsqueda de la eficiencia o estamos cediendo ante la lógica de la técnica que puede acabar por modular incluso nuestras propias vidas tal y como las conocemos? únicamente aportando las respuestas a estas preguntas con la misma filosofía que el legado de Ellul (incluso con otras formas de filosofía) nos ofrece, que nos permitan construir un conocimiento con seriedad y crítica para, así, afrontar la era de la Inteligencia artificial con responsabilidad y valentía a la hora de hablar de una IA que posibilite que el florecimiento humano no quede relegado en el camino.

4. Conclusión

Con Jacques Ellul, autor central de la filosofía de la tecnología del siglo XX, heredamos la indagación sobre lo que designa como "técnica", una "técnica" que se erige como fuerza autónoma y, en cierto sentido, como dominadora de consensos en el seno de la "Sociedad Tecnológica" y que se presenta como más importante que nunca. Ante el actual "fenómeno" de la Inteligencia Artificial (IA), la lucidez de Ellul se hace ineludible. La IA no es un mero instrumento, es la materialización de esa "técnica", la que nos desborda, la que llega a garantizar una dependencia sin fin. La investigación llevada a cabo ha puesto de manifiesto que la preocupación de Ellul

ante la dominación que pueden ejercer los sistemas tecnológicos y la posibilidad de que se escape el dominio humano, no solo perdura, sino que se radicaliza ante el avance de los sistemas algorítmicos autónomos. La pertinencia de todo el marco eluliano se hace evidente en cuanto se pone en diálogo con otros pensadores. Con Karl Marx surge el hecho de que va a existir una preocupación compartida por la alienación, la explotación de la tecnología que, en este caso, se ve incrementada con la IA, dicho de otro modo, la propia tecnología que hace otra vez una redefinición del trabajo y, por ende, de la dignidad del ser humano. Las advertencias de Marx en relación a la totalidad del humano subordinado por la máquina pasa ahora también a tener significado en el contexto de la automatización inteligente.

La vinculación con Max Weber muestra a la inteligencia artificial como el último término del fenómeno de la "racionalización instrumental" acoplada a una eficiencia ineludible que, hasta que no pueda ser discutida, puede ser también la negación radical de la humanidad; una "jaula de hierro" algorítmica en la cual la misma espontaneidad, la individualidad del ser humano se irá difuminando. La dialéctica de Karl Barth y Søren Kierkegaard nos ofrece, en cualquier caso, un camino crítico para poder afrontar estas tensiones. Instan a visualizar las contradicciones existentes entre el avance tecnológico y los valores humanos no como obstáculos insalvables sino como promotores para un cambio profundo. Inducen a fortalecer un sentido trascendente y a cuidar la subjetividad y las relaciones verdaderas ante una IA que busca homogeneizar, haciendo una.

Finalmente, el análisis que realiza Ellul sobre la modernización tecnológica en China proporciona un caso empírico fundamental. Aunque China tiene sus propias particularidades y ha tomado un camino personal, se convierte hoy en día en

el líder indiscutido en el desarrollo y la puesta en marcha de la IA, ratificando el modo en que la *universalidad*⁵⁰ y la autonomía de la técnica se dan en todo el mundo. El rapidísimo y decidido salto a la integración de la IA en todos los sectores de la sociedad china, desde el gobierno social hasta la industria, es la expresión de esa «absolutización de la técnica bajo la dirección de la nación» que Ellul advertía. La aceleración hacia una "sociedad inteligente" apunta a proponer que la eficiencia de los algoritmos ayuden a los desarrollos y a la organización; sin embargo, el análisis de Ellul nos empuja a interrogar cómo la "técnica" puede crear su propia lógica y demostrar una eficacia que es más allá de los sistemas sociales. Para concluir, Jacques Ellul nos proporciona una caja de herramientas y un marco crítico fundamental para comprender la era de la IA, que nos impulsa a no quedarnos sólo en la fascinación del avance, sino a saber que *la tecnología debe servir al bienestar humano y a la justicia y no convertirse en la fuerza autónoma que señala nuestro destino*⁵¹.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVES, Artur Matos. (2014) Jacques Ellul's "Anti-Democratic Economy:" Persuading Citizens and Consumers in the Information Society. *TripleC*, nº12, 169-201.
- BAKLAGA, Luka. (2024) The Role of AI in Shaping Our Future: Super-Exponential Growth, Galactic Civilization, and Doom. *Journal of Computer Science and Technology Studies*, nº6, 112-130.
- BINETTI, María José. (2010) The Influence of Kierkegaard in the Reconstruction of Postmodern Subjectivity. *Praxis Filosófica*, nº31, 89-98.
- BODDINGTON, P. (2023) *AI, Philosophy of Technology, and Ethics*. AI and Society. Berlin: Springer, 1-15.

⁵⁰ ELLUL, J. (1964) *The Technological Society*, p.116.

⁵¹ BOND, R.M., FARISS, C.J., JONES, J.J., et al. (2012) A 61-million-person experiment in social influence and mobilization, p.295-298.

- BOND, R.M., FARISS, C.J., JONES, J.J., et al. (2012) A 61-million-person experiment in social influence and mobilization. *Nature*, nº489, 295–298.
- BOSTROM, N. (2012) The superintelligent will: motivation and instrumental rationality in advanced artificial agents. *Minds & Machines*, nº22, 71–85.
- CETINA PRESUEL, R., SIERRA, J. (2023) The Adoption of Artificial Intelligence in Bureaucratic Decision-making: A Weberian Perspective. *Digital Government Research and Practice*, nº4, 1-15.
- CHRISTIANS, Clifford G., Van Hook, Jay M. (eds.) (1981) Jacques Ellul: Interpretive Essays. Urbana: University of Illinois Press.
- CLENDENIN, Daniel. (2002) Theological Method in Jacques Ellul. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- COTGROVE, Stephen. (1975) Technology, Rationality and Domination. *Social Studies of Science*, nº5, 55-78.
- DUSEK, Val. (2006) *Philosophy of Technology: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- ELLUL, Jacques. (1964) *The Technological Society*. Nueva York: Vintage Books.
- ELLUL, Jacques. (1980) *The Technological System*. New York: The Continuum Publishing.
- FEENBERG, Andrew. (1992) Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy. *Technology and the Politics of Knowledge*, nº35, 10-14.
- FERGUSON, M. (2021) What is “Artificial general intelligence”? Recuperado de <https://towardsdatascience.com/what-is-artificial-general-intelligence-4b2a4ab31180>.
- FRANK, C., BERANEK, N., JONKER, L., et al. (2019) Safety and reliability. *Responsible AI: A Global Policy Framework*. New York: Global Policy Press, 167.
- GILL, David W. (2020) Review of Introduction a Jacques Ellul. *The Ellul Forum*, nº66, 121-122.
- GILL, K., ARTZ, J. (1987) Artificial Intelligence for Society. *IEEE Expert*, nº2, 108-109.

-
- GONÇALVES, Kleber D. (2016) The Meaning of the City: An Urban Missional Approach to the Use of City Imagery in Revelation. *Journal of Adventist Mission Studies*, nº12, 1-10.
- GÓMEZ, Magdiel Martínez. (2020) The Kierkegaard's Criticism to the Christian Faith of the "Everything is Possible" in Fear and Trembling and the Concept of Anxiety. *Revista de Filosofía*, nº149, 148-180.
- GONZÁLEZ, J.M. (1968) Karl Barth and Theology of the Word. *Proyección Publishing*, nº59, 67-74.
- GODDARD, John. (2009) *Living the Word, Resisting the World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- GRACE, K., SALVATIER, J., DAFOE, A., et al. (2018) Viewpoint: when will AI exceed human performance? Evidence from AI experts. *Journal of Artificial Intelligence Research*, nº62, 729–754.
- JARRAHI, M.H., AHALT, S. (2024) What Human-Horse Interactions may Teach us About Effective Human-AI Interactions. *Proceedings of the 2024 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, New York: ACM, 1-10.
- KREISS, D., FINN, M. (2011) The Limits of Peer Production: Some Reminders from Max Weber for the Network Society. *New Media & Society*, nº13, 700-717.
- MACKENZIE, D. (1984) Marx and the machine. *Technology and Culture*, nº25, 473-502.
- MALDEN, Robert. (2003) *Philosophy of Technology: The Technological Condition*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- MARX, K. (1990) *El Capital, Volumen I*. New York: Penguin.
- MOKANDER, J., SCHROEDER, R. (2024) Artificial Intelligence, Rationalization, and the Limits of Control in the Public Sector: The Case of Tax Policy Optimization. *Social Science Computer Review*, nº42, 300-315.
- MÜLLER, V.C., BOSTROM, N. (2016) Future progress in artificial intelligence: A survey of expert opinion. *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*. Springer, 553–571.
- NUNES, Ricardo. (2023) Technical Progress in Classical Economics: Adam Smith, David Ricardo and Karl Marx. *Iosr Journal of Economics and Finance*, nº14, 21-22.

-
- OXFORD ECONOMICS (2019) How robots change the world. Recuperado de <https://resources.oxfordeconomics.com/how-robots-change-the-world>.
- RUSSEL, S. (2021) Living with artificial intelligence. Recuperado de <https://www.bbc.co.uk/programmes/articles/1N0w5NcK27Tt041LPVLZ51k/reith-lectures-2021-living-with-artificial-intelligence>.
- SHANTZ, A., ALFES, K., BAILEY, C. (2014) Alienation from work: Marxist ideologies and twenty-first-century practice. *International Journal of Human Resource Management*, nº25, 2291-2312.
- SIRUCEK, Pavel. (2018) Radovan Richta: The predecessor of the Club of Rome and the 4.0 Visión. *Acta Oeconomica Pragensia*, nº26, 51-61.
- SMITH, T. (2009) The chapters on machinery in the 1861–63 manuscripts. *Re-reading Marx: new perspectives after the critical edition*. London: Palgrave Macmillan, 112-127.
- VAN BOECKEL, Jan. (1989) The betrayal by Technology: A Portrait of Jacques Ellul. *ReRun Producties*, nº1, 1-7.
- VLAICU, A. (2025) AI, Alienation, and the Role of Philosophical Practice in the Digital Age. *Interdisciplinary Research in Counseling, Ethics and Philosophy - IRCEP*, nº5, 49-59.
- WENDING, Amy E. (2009) *Karl Marx on Technology and Alienation*. London: Palgrave MacMillan Publishing.

**UNA RACIONALIDAD COMUNICATIVA EXPRESADA EN UN
ESTADO DEMOCRÁTICO DE DERECHO. BASADO EN
FACTICIDAD Y VALIDEZ. SOBRE EL DERECHO Y EL ESTADO
DEMOCRÁTICO DEL DERECHO EN TÉRMINOS DE TEORÍA DEL
DISCURSO DE JÜRGEN HABERMAS**

Fecha de recepción: 19-07-2025
Fecha de revisión: 05-08-2025
Fecha de aceptación 15-09-2025

Zulay C. González P.*
Universidad de Los Andes
Venezuela
<https://orcid.org/0009-0002-2844-41823>.

RESUMEN

El presente artículo destaca dos de los aspectos estudiados en mi tesis doctoral titulada *Presupuestos y condiciones para una democracia concebida en términos de una razón comunicativa en Jürgen Habermas* (2025). Ésta se fundamenta en una de las obras más destacada del filósofo alemán (1929-) en su libro *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*, publicado en 1992 en el idioma alemán y traducida y publicada en español en 1998. Tales aspectos son: la integración social y el Derecho, pilares que plantean una teoría de democracia basada en los procesos argumentativos que se desarrollan en los contextos deliberativos informales dentro de una comunidad política cuyos ciudadanos se perciben libres e iguales.

Palabras clave: Política deliberativa, Democracia deliberativa, Legitimidad política, Estado Democrático del Derecho.

*Zulay C. González P. Doctorando en Filosofía por la *Universidad de Los Andes* (Mérida-Venezuela). Profesora jubilada de la *Universidad de Oriente* (Bolívar-Venezuela) en las asignaturas de *Comprensión y Expresión Lingüística I y II*. Dirección de correo electrónico: zeusio5@gmail.com

**A COMMUNICATIVE RATIONALITY EXPRESSED IN A
DEMOCRATIC RULE-OF-LAW STATE. BASED ON *FACTUALITY
AND VALIDITY. ON LAW AND THE DEMOCRATIC RULE-OF-LAW
STATE IN TERMS OF JÜRGEN HABERMAS'S
DISCOURSE THEORY***

Date of received: 19-07-2025

Date of revision: 05-08-2025

Date of acceptance: 15-09-2025

Zulay C. González P.
Universidad de Los Andes
Venezuela

<https://orcid.org/0009-0002-2844-4182>

ABSTRACT

This article distinguishes two of the aspects studied in my doctoral thesis, entitled "Presuppositions and Conditions for a Democracy in Terms of Communicative Reason" in Jürgen Habermas (2025). It is based on one of the most outstanding studies of this German philosopher (1922–), entitled "Between Facts and Norms: Contributions to a Discursive Theory of Law and Democracy", published in German in 1992 and translated into Spanish in 1998. These aspects are social integration and law, pillars that support a theory of democracy based on procedure and reasoning that develops in informal deliberative contexts within a political community whose citizens perceive themselves and others as free and equal.

KEY WORDS: Deliberative politics, Deliberative democracy, Political legitimacy, democratic rule of law.

Cuando en 1992 Jürgen Habermas publicó su trabajo intitulado *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*¹ las democracias del mundo occidental enfrentaban una de sus crisis significativas del siglo XX, sobre todo en los llamados países tercermundistas. Si bien las instituciones democráticas –como la división de poderes, la libertad de prensa y el derecho universal al sufragio– se mantuvieron, se puso en duda su legitimidad. La promesa eslogan de la democracia conocida como el «gobierno del pueblo y para el pueblo» distaba mucho en la *praxis*. La experiencia ha sido que los partidos políticos se adueñan del Poder, los medios de comunicación sirven de instrumentos para la manipulación de la información a favor del partido del gobierno y los empresarios prebendarios apoyan al gobierno de turno que le permite obtener grandes beneficios. Pese a este escenario aún hoy los ciudadanos críticos pueden hacer poco o nada, puesto que los gobiernos muestran sus triunfos con sustanciales números de votos, es decir dichos poderes el ejecutivo y el legislativo están completamente legitimados. ¿Cuál era, y sigue siendo, el problema en cuestión? El asunto es que esta problemática ha creado una brecha importante entre los privilegiados por el Estado (la clase gobernante, los empleados públicos y la élite económica) y el resto, la mayoría o el pueblo; y en consecuencia se observa aumento de la pobreza y la desigualdad social.

¹Publicado en su idioma original en 1992 como *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie de Recht und des demokratischen Rechtsstaats*, traducido y publicado en español en 1998 como *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*. La versión utilizada por nosotros es la publicada por editorial Trotta (Madrid). A fin de mantener la prolijidad en las referencias bibliográficas del texto fundamental estudiado, las citas se mantendrán en su idioma original con nuestra traducción colocada próxima a la cita.

El marco de referencia elegido por Habermas para desarrollar el análisis filosófico de la problemática inacabada en cuestión fue básicamente dos países: Estados Unidos cuya democracia sobrepasa los 200 años de permanencia ininterrumpida, y Alemania, su país natal, que lleva poco más de 70 años de lo que se conoce como democracia social. La particular referencia en los Estados Unidos, más allá de la antigüedad de su democracia, se debe a la integración social que se da en ese vasto país pese a su diversidad cultural. Esta singularidad es primordial para Habermas a partir de la cual se hace la siguiente pregunta: ¿Cómo ha sido posible tal integración? y ¿Puede haber una integración entre los individuos de una sociedad en cuyo contexto coexisten dos modelos políticos, el democrático y el republicano, que no dejan de estar en disputa y que por el contrario ha impedido que el Estado se exceda sobre el ciudadano secuestrando sus libertades tanto como ha evitado en oportunidades que la hegemonía del individualismo se imponga? Precisamente es esto lo que nuestro filósofo revela, es decir que por un lado los derechos individuales fundamentales (derecho a opinar, a la vida, a la propiedad privada, etcétera) impiden que los gobiernos decidan o vayan en contra de los ciudadanos –en otras palabras, que los Estados se vuelvan totalitarios– y, por el otro, que una clase minoritaria se imponga en detrimento del resto de sus integrantes. En el caso de los Estados Unidos ambos regímenes terminan por alternarse en el Poder sin querer, al parecer, conciliar entre sí y esta disputa sin fin produce excesos insoslayables en la sociedad; mientras que en las democracias sociales el aumento de la corrupción y del populismo², un elevado gasto público (por ende alto número de impuestos, endeudamiento o de

²Aunque se afirme que el populismo no es antidemocrático, sino antiliberal, de igual modo hacen peligrar las democracias. La idea de que «it is easy for illiberal rulers to make the transition from populism to dictatorship» no es tan descabellada. Y. Mounk, *The people vs. Democracy. Why our freedom is in danger & how to save it.* (Cambridge: Harvard University Press, 2018): p. 34. [Es fácil para los gobernantes no liberales hacer la transición del populismo a la dictadura].

inflación) y la actitud servil de los individuos³ terminan debilitando la participación del ciudadano.

Frente al marco experiencial que hemos presentado, Habermas propuso una teoría que pretende dar luces a la problemática imperante todavía en lo que va de tiempo del siglo XXI. Ésta es una teoría de discurso que pretende ofrecer un modelo político que contempla los beneficios de cada régimen señalado arriba y los mejora en un tercer modelo⁴. El propósito de este artículo⁵ consiste en explicar la naturaleza del modelo teórico propuesto por Jürgen Habermas conocido como «democracia deliberativa» enfocándonos principalmente en dos de sus aspectos esenciales: La integración social y el Derecho.

Cuando hicimos en el segundo párrafo el particular señalamiento a la «integración social», quisimos caracterizar un punto crucial para Habermas, a saber, el asunto de cómo es posible que la gente, políticamente, se ponga de acuerdo. Es este aspecto del ciudadano estadounidense que ha sostenido su democracia hasta la fecha y tiene que ver a juicio de Habermas con sus leyes. El Derecho es pues el elemento que integra a la sociedad estadounidense:

Denn das Recht ist ein Medium, über das sich aus
einfachen Interaktionen und naturwüchsigen
Solidarverhältnissen bekannten Strukturen gegenseitiger

³F. A. Hayek, *Camino de servidumbre. Textos y documentos*. Unión Editorial Argentina, 2021.

⁴J. Habermas, «Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa». *Polis*. (2012): s.p. <http://journals.openedition.org/polis/7473>.

⁵El presente artículo es una expresión de la tesis presentada por Zulay C. González P. para optar al grado de Doctor en Filosofía de la *Universidad de Los Andes* (Mérida-Venezuela) titulada *Presupuestos y condiciones para una democracia concebida en términos de una democracia comunicativa en Jürgen Habermas*. (2024) que se encuentra en el repositorio institucional de la Universidad de Los Andes (SaberULA).

Anerkennung in abstrakter, aber bindender Form auf die komplexen und zunehmend anonymen Handlungsbereiche einer funktional differenzierten Gesselschaft übertragen lassen⁶.

[El derecho es un medio a través del cual las estructuras de reconocimiento mutuo conocidas a partir de interacciones simples y relaciones naturales de solidaridad pueden transferirse de forma abstracta pero vinculante a las áreas de acción complejas y cada vez más anónimas de una sociedad funcionalmente diferenciada].

En este sentido son las leyes las que dan identidad y por ende la integración al ciudadano estadounidense, pues no se trata de una identidad cultural, de los vínculos que propician las creencias religiosas o de las experiencias históricas comunes que haya superado esa sociedad. Es la participación de la sociedad civil la que ha fortalecido la historia política de esa nación. Lo que se observa a la fecha es que ningún líder político con aspiraciones autoritarias ha podido socavar los pilares de su democracia, a pesar de que en el Poder se turnen el republicanismo y el totalitarismo, sistemas que no dejan de estar en pugna siempre.

La situación de enfrentamiento entre los dos modelos de Estado en los Estados Unidos invita a revisar los trabajos que se han realizado en este respecto. En este caso Habermas aboga por los principios liberales de la autonomía individual y coincide con Dworkin quien reprueba el positivismo jurídico y el utilitarismo del Estado de bienestar promulgado por Jeremy Bentham. Dworkin considera también que no hay separación entre moral y derecho; pero además declara que no puede haber derechos sociales por encima de los derechos individuales, la igualdad y la

⁶J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Ob. Cit., pp. 386-387.

libertad son correlativos, no entran en conflicto⁷. Habermas acoge las ideas dworkineanas sobre los derechos subjetivos y la integración social, lo ve en los contextos de participación que el Derecho propicia con «die Argumentations praxis, die Teilanahme abverlangt, die Perspektiven aller anderen einzunehmen»⁸ [con la práctica de argumentación que exige de todos los participantes asumir las perspectivas de todos los demás], en el sentido del reconocimiento intersubjetivo que es posible establecer con el cultivo de los espacios de la opinión pública. Dworkin, por su parte, lo percibe en términos de iguales libertades de expresión contempladas en la Constitución.

No obstante, ¿qué reniega Habermas del planteamiento de Dworkin? Lo que objeta Habermas al filósofo estadounidense es su posición monológica o solipsista del derecho en términos de principios para el ordenamiento jurídico, ya que no se trata tan sólo de la producción del derecho y de las correcciones de las decisiones judiciales, sino de que: «Die Richtigkeit normativer Urteile kann ohnehin nicht im Sinne einer Korrespondenztheorie der Wahrheit erklärt werden; denn Rechte sind eine soziale Konstruktion, die nicht zu Tatsachen hpostasiert werden dürfen»⁹ [En cualquier caso, la exactitud de los juicios normativos no puede explicarse en términos de una teoría de la verdad por correspondencia; porque los derechos son una construcción social que no debe postularse en hechos]. Justamente aquí es el punto crucial en el que Habermas encuentra la fortaleza inacabada de sociedad estadounidense. Para él, tanto los principios que rigen el proceso de producción

⁷Dworkin asegura que no hay tal conflicto entre igualdad y libertad, por tal razón dice: «Para proteger la igualdad se necesitan leyes, y las leyes son, inevitablemente, compromisos que afectan la libertad». *Ibid.*, p. 382. Todo el capítulo tiene interesantes argumentos respecto a la igualdad y la libertad dentro de la concepción liberal. R. Dworkin, *Los derechos en serio*. 2a. ed. (Barcelona: Ariel, 1989).

⁸Habermas, *Faktizität und Geltung*. Ob. Cit., pp. 273-274.

⁹Habermas, *Faktizität und Geltung*. Ob. Cit., p. 277.

como de la interpretación y aplicación de las normas jurídicas tienen que ser contemplados y en este sentido quiere vislumbrar una suerte de «sociedad abierta» —como lo explica Miguel Cárdenas— en la que todos los miembros de la sociedad interpretan las normas jurídicas, particularmente de la Constitución¹⁰. Esta interpretación comienza con la consideración de los derechos fundamentales (DDFF) dentro de las constituciones.

El reconocimiento recíproco de tales libertades como derechos inalienables promueve la consideración del poder político de los ciudadanos con la cual pueden alcanzar el consenso fáctico que faculta para convertirse en legisladores de sus propios derechos. Es comprensible, entonces, la atención que Habermas otorga al régimen de libertades conquistado por el Estado liberal y que ha de completarse con la democracia, con lo que se esperaría se alcance la justicia social: «Si [los ciudadanos] quieren seguir manteniendo en el futuro el aspecto más importante de su obra —asegura Habermas— o sea el de la autodeterminación, entonces deben legitimarse ellos mismos como legisladores políticos a través de derechos políticos fundamentales»¹¹.

Justamente aquí es el punto crucial en el que Habermas encuentra la fortaleza inacabada de sociedad estadounidense, dado que: «Menschenrechten» und Volkssouveränität besteht mithin darin, dass Erfordernis der rechtlichen

¹⁰M. Cárdenas, «Acerca del vínculo entre derecho, el estado y la democracia. A propósito de Habermas y su aporte a la metodología de la interpretación y aplicación del derecho». *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 8. Número 20 (2003): p. 97.

¹¹J. Habermas, «El Estado democrático de Derecho. ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?». *Anuario derechos humanos. Nueva Época*. Número 2 (2001): pp. 453-454. <https://revistas.ucm.es/index.php/ANDH/article/view/ANDH0101110435A/21009>.

Institutionalisierung der Selbstgesetzgebung nur mit Hilfe eines Kodes erfüllt werden kann, der zugleich die Gewährleistung einklagbarer subjektiver Handlungsfreiheiten impliziert»¹² [La buscada conexión interna entre “derechos del hombre” y soberanía popular consiste, por tanto, en que la exigencia de institucionalizar jurídicamente la autolegislación sólo puede cumplirse con un código que a la vez implique garantizar libertades subjetivas de acción judicialmente accionables]; en otras palabras el ciudadano estadounidense se percibe libre e igual a todos los integrantes de esa sociedad política y puesto que quienes se conciben a sí mismos como miembros libres e iguales pertenecientes a una comunidad, en consecuencia se autogobiernan y cooperan para mantenerse como tales¹³.

Con estas argumentaciones Habermas pretende disipar las paradojas que parece haber con la conexión entre Estado de derecho y democracia, que según Victoria Camps se mantienen: «La justicia intenta hacer realidad esa hipotética igualdad de todos los humanos, la no menos dudosa libertad en tanto derechos fundamentales del individuo»¹⁴. En este sentido, la justicia queda establecida en tanto que libertad e igualdad articuladas entre sí toda vez que la constitución sea el reflejo de la soberanía popular, con la que hacen suyas las leyes. Habermas confía que la formación de la voluntad democrática no vaya en contra de las libertades que el Estado de derecho ha contemplado en forma de derechos fundamentales¹⁵ y en este respecto coincide con uno de los mayores filósofos españoles del siglo XX y

¹²J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Ob. Cit. p. 671.

¹³*Ibid.*, p. 326.

¹⁴V. Camps, citada por Mauricio Beuchot, *Filosofía y derechos humanos* (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica). 6a. ed (México: xxi editores, 2006): p. 25.

¹⁵J. Habermas, «El Estado democrático de Derecho. ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?». *Anuario de derechos humanos Nueva Época*. Número 2.

<https://revistas.ucm.es/index.php/ANDH/article/view/ANDH0101110435A/21009> p.

XXI, Gustavo Bueno, al señalar que en la génesis del derecho, o sea la democratización del Estado de derecho, se puede dar lugar la fusión entre la ética, la moral y el derecho¹⁶.

Hay, sin embargo, razones basadas en la experiencia (sin enunciar aquí ningún país en particular, aunque los conozcamos) que pueden explicar la aparente contradicción entre Estado de derecho y democracia, por cuanto sabemos que existen países bajo ordenamiento jurídico sin que sea democrático y también gobiernos democráticos sin que cuente con una constitución que contemple los derechos fundamentales.

Algunos están convencidos del peligro de democracias sin Estado de derecho¹⁷, que puede identificarse por ejemplo: sin instituciones administrativas garantes de los derechos fundamentales (tribunales constitucionales de justicia), separación de los poderes o que los ciudadanos no disfruten de libertades subjetivas que les otorgue el derecho a expresarse, asociarse y estar informado. Igualmente es posible reconocer la situación que se produce cuando existe un Estado de derecho sin democracia. Comunitaristas como Sandels, Taylor, Walzer, Arendt, Victoria Camps, entre otros, han enunciado con abundantes argumentaciones la problemática que se suscita con la poca participación ciudadana. Y aunque se hable de democracias

¹⁶G. Bueno, «Génesis histórica de la idea de Estado de derecho». Diccionario filosófico. Julio 2021. <https://www.filosofia.org/filomat/df610.htm>.

¹⁷El politólogo egresado de la Harvard University, profesor de Universidad Johns Hopkins, Yascha Mounk, es de los que piensa que «Unless the defenders of liberal democracy manage to stand up to the populists, illiberal democracy will always be in danger of descending into outright dictatorship». Y. Mounk, *The people vs. Democracy. Why our freedom is in danger & how to save it*. (Cambridge: Harvard University Press, 2018): p. 49. [A menos que los defensores de la democracia liberal hagan frente a los populismos, la democracia siempre enfrentará el peligro de caer en dictaduras absolutas].

liberales, la verdad es que hay poca cabida para la participación de los ciudadanos en las decisiones colectivas, así fue establecido desde los albores del liberalismo que promulgaban el de la vida privada. Frente a esta aparente desvinculación, filósofos y politólogos se abocan a reflexiones y propuestas saludables que pueden fortalecer los Estados democráticos inclinados más hacia una doctrina u otra (liberal o republicana). Habermas reconoce en el modelo que:

El punto crucial del modelo liberal [explica Habermas] no es la autodeterminación democrática de ciudadanos que deliberan, sino la normativización, en términos de Estado de derecho, de una sociedad volcada en la economía que mediante la satisfacción de expectativas de felicidad privadas de ciudadanos activos habría de garantizar un bienestar general entendido de manera apolítica¹⁸.

Mientras que otro experto en política cuestiona la despolitización de los ciudadanos a causa de la excesiva burocratización de los Estados democráticos:

One reason why our system has become less democratic [...] is that many important topics have been taken out of political contestation over the past decades. Legislatures [...] are hamstrung in their ability to enact the will of the people due to the growing power of bureaucrats [...]. But there is also another big piece of the undemocratic puzzle: Even in areas where parliaments retain real power, they do a bad job of translating the views of the people into public policy. Elected by the people to represent their views, legislators have become increasingly insulated from the popular will¹⁹.

¹⁸Jürgen Habermas, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. (Barcelona: Paidós, 1999): p. 242.

¹⁹Y. Mounk, *The people vs. Democracy*. p. 71.

[Una de las razones por las que nuestro sistema se ha vuelto menos democrático es que muchos temas importantes han quedado fuera de la discusión política en las últimas décadas. Las legislaturas (...) están limitadas en sus capacidades de promulgar la voluntad del pueblo debido al creciente poder burocrático. Hay también otra gran pieza del rompecabezas antidemocrático: incluso en áreas donde los parlamentos sostienen poder real, hacen un mal trabajo al no transferir puntos de vista del pueblo en políticas. Aun cuando los representantes (diputados) han sido elegidos por el pueblo para representarles, estos se han aislado cada vez más de la voluntad popular].

Frente a los problemas que se han enunciado, a modo de ejemplos, Habermas se plantea un modelo a partir de un Estado de derecho y democrático que cuenta con tres poderes relacionados entre sí: 1) el poder político en manos de las instituciones del Estado, 2) el poder administrativo regido por el Derecho positivo y 3) el poder comunicativo que se ejerce a través de la política deliberativa llevada a cabo con la opinión pública formal e informal del espacio público. Este poder comunicativo, que se traduce en procedimiento deliberativo, es el más importante de los tres por cuanto puede regular los dos primeros. Basándose en una teoría del discurso asevera que:

El modelo adecuado es, más bien, el de la comunidad de comunicación de los interesados, que, como participantes en un discurso práctico, examinan la pretensión de validez de las normas y, en la medida en que las aceptan con razones, arriban a la convicción de que las normas propuestas, en las circunstancias dadas, son “correctas”²⁰.

²⁰J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. (Madrid: Cátedra, 1999): p. 176.

Es así como la política deliberativa de los ciudadanos integrantes del modelo habermasiano hace posible que el Estado de derecho y la democracia se articulen, creando, según Habermas, una sociedad más justa, es decir, en la que la libertad y la igualdad se articulan²¹. La misma intención la tuvo John Rawls desde su doctrina filosófica de la justicia que se institucionaliza igualmente en la democracia. Él considera que el liberalismo político, propuesta suya a partir de su teoría de la justicia, contiene ya en sí la idea de justicia como equidad. En la sociedad liberal conviven de hecho diferentes doctrinas comprensivas y que una concepción política de la justicia, en teoría, pueda hacer patente esta situación en forma de derechos subjetivos y de igualdad entre los ciudadanos es una gran aspiración. Rawls afirma que «El liberalismo político se abstiene de realizar afirmaciones acerca del dominio de concepciones comprensivas excepto cuando se trata de concepciones irrazonables y que rechazan todas las variaciones de los elementos básicos de un régimen democrático»²²; en consecuencia, para Rawls la justicia se determina políticamente.

En este sentido coincide con Habermas en cuanto que la sociedad política lleva el germen de la cooperación social entre los ciudadanos, quienes han de mirarse como libres, iguales y sostener una actitud razonable frente a las concepciones del bien de los demás²³. Para Rawls la justicia política se desprende de los derechos fundamentales de los ciudadanos y de la sociedad civil a partir de la cual se acuerda

²¹Hayek es de los que opina que estas dos concepciones de justicia son irreconciliables. Él se refiere a la noción la justicia del Socialismo enfrentada con la del liberalismo. «La disciplina de las normas abstractas y los impulsos emocionales de la sociedad tribal. Derecho, legislación y libertad». F. Hayek, *El Espejismo de la justicia social*. Volumen VI. pp. 191-211. (Madrid: Unión): 1979.

²²J. Rawls, «Réplica a Habermas» *Debate sobre liberalismo político*. (Barcelona: Paidós, 1998): p. 78.

²³J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, p. 79.

la justicia como equidad²⁴. Esto quiere decir que se toleran las desigualdades en favor de los menos favorecidos en términos que razonablemente quepa admitir (igualdad de las libertades básicas, civiles y sobre todo de oportunidades que permita a cada quien, sobre todo los que se encuentran en situación de desventaja, alcanzar su plan de vida). Habermas y Rawls coinciden en la necesidad de la igualdad, pero desde posturas diferentes (Rawls no deja de ser liberal y Habermas, socialista). En Rawls, la virtud de la justicia está en las instituciones sociales; por ello ofreció un modelo normativo para legitimarlas²⁵. En Habermas, por ser filosófica, se encuentra en el procedimiento deliberativo:

Der demokratische Rechtsstaat wiew zum Projekt, beschleunigender Katalysator einer weit über das Politische hinausgreifenden Rationalisierung der Lebenswelt. Einziger Inhalt des Projektes ist die schrittweise verbesserte Institutionalisierung von Verfahren vernünftiger kollektiver Willensbildung, welche die konkreten Ziele der Beteiligten nicht präjudizieren können²⁶

[El Estado democrático de derecho se convierte en proyecto (el cual, a la vez que resultado, es también catalizador acelerante) de una racionalización del mundo de la vida que apunta mucho más allá de lo político. Único contenido del proyecto es la institucionalización gradualmente mejorada de procedimientos de formación

²⁴«La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento», afirma Rawls en su gran obra *Teoría de la justicia*. Para Rawls la justicia está por encima del bien. J. Rawls, *Teoría de la justicia*. 6ta. Reimp. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

²⁵A su modo de ver, la justicia distributiva sería efectiva en términos equitativos, nos explica un estudioso, si se eliminaran «todos los obstáculos a la promoción personal, y si el principio de diferencia [cualquier cambio de economía tiene que favorecer a los menos favorecidos] debe realmente disminuir las desigualdades económicas, eso solo es posible a costa del capitalismo, no con él». A. Puyol, *Rawls, El filósofo de la justicia*. (Barcelona: Bonalitra Alcompas, S.L. 2015): p. 82.

²⁶J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, p. 629.

racional de la voluntad colectiva los cuales no pueden
prejuizar las metas concretas de quienes se implican en
ello]

Vemos que en Habermas la justicia no se queda en lo político, en Rawls sí; ambos ofrecen una explicación sistemática de la justicia con perspectivas diferentes; no obstante, parten de una misma premisa, la de la autonomía kantiana de la libertad, constituida como la base moral a partir de la cual reflexionan acerca de la imparcialidad de la justicia. En definitiva ¿A qué apelan ambos filósofos? Al imperativo kantiano que exige no tratarnos como medios sino únicamente como fines y en ese sentido como iguales.

Ahora bien, ¿en qué se basa Habermas para sostener la concepción del Derecho como elemento integrador de la sociedad? Hay que señalar de antemano que él afirma que el Derecho postmetafísico favorece la integración social²⁷. Explicándonos mejor decimos que, en la propuesta de Habermas el Derecho es fundamental, pues le cimienta las bases para el procedimiento; el Derecho será proporcional a las condiciones normativas con las que la sociedad civil va a relacionarse. En las sociedades postmetafísicas, en las que la moral tradicional no es el instrumento orientador que identifique entre sí a los sujetos, —lo explica él mismo— el Derecho moderno ha tenido que asumir ese rol. Sea que los individuos se congreguen para la toma de decisiones colectivas o para acordar con qué o cuáles leyes regirse, para Habermas esta posibilidad se produce porque los derechos subjetivos —o libertad subjetiva de acción— en primera instancia, dotan a los

²⁷Esta postura epistemológica es propia de la sociología del derecho, la cual concibe el derecho como un fenómeno social. Cuando Habermas afirma que el Derecho es un fenómeno social, que organiza, coordina las relaciones y que puede integrar a la sociedad, lo hace desde su bagaje intelectual de la disciplina de la Sociología.

individuos para actuar, o sea contar con libertades para asociarse, expresarse, defenderse y para participar en la vida política con los otros en calidad de iguales y, siendo que no puede haber libertad sin derechos —esto es, sin leyes— que protejan tales libertades. El sistema de derechos cobra relevancia en los estados democráticos cuyas constituciones contemplan un sistema que faculta jurídicamente a los ciudadanos para su ejercicio. Habermas quiere que se le dé una mirada nueva al Estado democrático del derecho y se le imprima una visión diferente al Derecho al reconceptualizarse como la vía para integración de los individuos de las sociedades políticas. También para Michelman el Derecho tiene otras funciones que van más allá del mero ordenamiento de la sociedad. La cooperación, según él, forma parte de esas implicaciones. Como práctica social instaure valores morales que incitan al reconocimiento, a las interconexiones, pero sólo si son percibidos como normas de acción y no como camisas de fuerzas:

A right, after all, is neither a gun nor a one-man show. It is a relationship and a social practice, and in both those essential aspects it is an expression of connectedness. Rights are public propositions, involving obligations to others as well as entitlements against them. In appearance, at least, they are a form of social cooperation, no doubt, but still, in the final analysis, cooperation²⁸.

[Un derecho, después de todo, no es ni una pistola, ni tampoco un espectáculo de un solo actor. Es una relación y una práctica social. Y en estos dos aspectos esenciales es expresión de una conexión entre individuos. Los derechos son tareas públicas, que implican obligaciones para con los demás, así como títulos frente a ellos. En su apariencia, por lo menos, son una forma de

²⁸Citado por J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. *Ibid.*, p. 116. El subrayado es nuestro.

cooperación, de cooperación social, sin duda, pero al cabo,
en último análisis, una forma de cooperación].

Así son concebidos los derechos subjetivos por Habermas (y por eso cita a Michelman). Según los dos, los derechos individuales han permitido que los sujetos se perciban como tales siendo libres y reconociéndose entre sí con el mismo rango, el de la igualdad entre ellos. Estas consideraciones parecen invitar, al modo kantiano, a cumplir con las obligaciones no ya desde el punto de vista legal — aunque en última instancia se trate de ese tipo de cumplimiento— sino desde la voluntad moral de los miembros de la comunidad jurídica. ¿Es de este modo como Habermas quiere fundamentar el aspecto moral del Derecho?²⁹. O ¿Más bien quiere dar reconocimiento al aspecto iusnaturalista de los derechos fundamentales conformados en las constituciones nacionales actuales? Dos incógnitas respondidas con una sola aseveración: Habermas lo que quiere es restarle crédito a la fe en la legalidad. Ya hoy tampoco puede sostenerse un Estado asentado tan sólo en su procedimiento formal³⁰ legal, hay que revisar las ideas morales en forma de derechos fundamentales que estructuran el procedimiento: «... el derecho como tal, antes que la legitimación

²⁹Dado que los trabajos de Habermas pretenden establecer relaciones entre moral y Derecho, con lo que parece haber «una fuerte tesis del iusnaturalismo escolástico. Pero resulta, poco, que la moral a que Habermas alude — esto es, una moral autónoma— no dispone de procedimientos estrictos de fundamentación de las normas (“una moral autónoma sólo dispone de procedimientos falibilistas de fundamentación de las normas”), pues “la racionalidad procedimental (del discurso moral) es imperfecta”. Con lo que resulta que el derecho, que sólo podría identificarse, esto es, contar con entidad ontológica, a partir de su relación con la moral, no puede lograrlo por una deficiencia intrínseca de la moral misma». R. Vernengo, «Legalidad y legitimidad: Los fundamentos morales del derecho», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). Número 77 (1992): pp. 274-275. <https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/47018>.

³⁰Es bueno aclarar el aspecto legal del derecho moderno que se entiende: «Formal, significa que debe ser elaborada y aprobada por los órganos legislativos de los Estados siguiendo los procedimientos determinados en normas superiores. Material, entraña que la ley debe reunir características como la generalidad para que sea aplicable a todas las personas por igual que se encuentren en sus supuestos, y abstracta, para que regule las conductas de manera permanente, no transitoria, y sin posibilidad de normar conductas retroactivamente». J. Gracia, *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*. (México: Instituto de Investigaciones jurídicas, 2017). p. 52.

procedimental o la autolegitimación sistémico-funcional, debe proporcionar la clave de la relegitimación de la sociedades contemporáneas, entendidas estas como tradicionales en transición estructural o postliberales»³¹.

En las postrimerías del siglo XX, Habermas y otros estudiosos de la política, Rawls por ejemplo, se abocaron a la búsqueda de una reorientación de la democracia y del Estado, ya que parece que han perdido los horizontes de lo que se concibe como justicia en términos filosóficos. Habermas encuentra que en el Derecho positivo hay fundamentos morales que no deben perderse de vista —pese a que se haya insistido en que el establecimiento fáctico de un orden jurídico explica su validez, se hace necesaria su justificación: ¿Qué hace obligatorio el cumplimiento de sus normas?— máxime cuando tomamos en cuenta que el Estado constitucional moderno está inspirado en el derecho natural³². Pero la tarea de Habermas no se ancla específicamente en el reconocimiento de los fundamentos iusnaturalistas del Derecho, sino su función integradora y transformadora de la sociedad. Ante la pluralización de las formas de vida, la mirada habermasiana se detiene en la problemática del reconocimiento del orden legal de la comunidad jurídica. Ya no es posible medir la validez social de las normas por la efectividad coercitiva que poseen: «Die Legitimität einer Regel ist von ihrer faktische Durchsetzung unabhängig»³³ [La legitimidad de una regla es independiente de su imposición o implementación fáctica]. Con esta visión se rompe con el principio del derecho clásico griego que declara que lo prescrito en la ley es lo legítimo.

³¹O. Mejías Quintana, «La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas, «La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas: En torno a Faktizität und Geltung». *Ideas y valores*. 103 (1997). p. 36. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21832...>».

³²J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 19.

³³*Ibid.* p. 48.

Habermas traslada el sentido de la legitimidad en su forma de producción³⁴: Ésta no está en las reglas; está en el consenso alcanzado entre todos (o la mayoría), porque: «die reziproke Anerkennung der Recht eines jeden durch alle muss (...) auf Gesetzen beruhen, die insofern legitim sind, als sie jedermann gleiche Freiheit gewähren³⁵ [El reconocimiento recíproco de los derechos de cada uno por todos debe (...) basarse en leyes que sean legítimas en cuanto concedan a todos igual libertad]. Se infiere, en consecuencia, que el procedimiento democrático de generación de las leyes podría superar la diferenciación social en términos de injusticia, si y sólo si es expresión voluntaria de todos sus ciudadanos. Es la lectura que Habermas quiere que hagamos del Derecho y con la cual estar convencidos de que sólo democráticamente es posible la legitimidad de las leyes³⁶. De esta manera, además, se produce lo que él llama «estabilización de expectativas de comportamiento», pues a fin de cuentas lo que se espera con el Derecho, visto así, es que podamos interpretarlo como una disposición al orden político desde la libertad: «Si ciertas decisiones obligatorias son legítimas, es decir, si se las puede hacer valer sin que medie coacción concreta ni la amenaza manifiesta de una pena, aunque contraríen el interés de los afectados, se las puede considerar entonces como el cumplimiento de normas reconocidas»³⁷.

³⁴Platón, *República*. 357a – 376c. <https://www.alianzaeditorial.es/libro/clasicos-de-grecia-y-roma/la-republica-platon-9788420678818/>.

³⁵J. Habermas, *Ibid.*, p. 49.

³⁶«En el caso del carácter veritativo de la creencia en la legitimidad, en modo alguno basta, como fácilmente se advierte, aducir que el Estado tiene el monopolio de la creación y la aplicación del derecho de acuerdo con un sistema de reglas racionales sancionadas. Un procedimiento, como tal, no puede producir legitimación; más bien, la sanción misma necesita ser legitimada. Debe cumplirse entonces otra condición, por lo menos, si es que el poder legal ha de considerarse legítimo: deben aducirse razones para la virtud legitimante de ese procedimiento formal, por ejemplo, afirmando que la competencia del procedimiento reside en una autoridad estatal formada constitucionalmente». J. Habermas. *Legitimación del capitalismo tardío*. pp. 165-166.

³⁷*Ibid.*, p. 170.

Para filósofos como Habermas todavía es posible apelar a la capacidad de integración social que produce el Derecho y de su fuerza transformadora. La integración, en las ideas de Habermas, se propicia con el sistema de derechos con el cual se institucionaliza el uso público de las libertades contemplado en las constituciones democráticas, que garantizan el derecho a la participación y a la libre expresión del pensamiento. Con ello se resalta el poder comunicativo de los ciudadanos, en la medida en que coordinan sus acciones a través del entendimiento. No hay que soslayar que la configuración del Estado moderno se cimentó sobre el racionalismo y las ideas de libertad que hicieron frente a las fuerzas absolutistas de la época, pero también que fue coadyuvado con el poder económico de la burguesía, generando a su vez desigualdades e injusticias importantes. Muy por el contrario de los principios de libertad, igualdad y justicia promulgada por la democracia clásica y las aspiraciones del proyecto ilustrado. El Estado moderno inicial se había distanciado de las ideas kantianas y rousseauianas que las fundaron:

El Estado liberal de derecho, con sus pretensiones de homogeneidad social y su ilusión de ser guiado por un proyecto ilustrado de la razón humana, era incapaz de contener y atender las diferencias de sociedades cada vez más heterogéneas y divididas en clases. La miseria y la marginación social, consecuencia de la concentración de la riqueza, no cabían en el marco de unos derechos humanos que únicamente reconocían la libertad contractual y los derechos de la propiedad³⁸.

Nos resulta paradójico que Habermas mantenga aún esperanzas en los principios del Estado de derecho dada su fuerte convicción por las ideas marxistas

³⁸J. Cárdenas, *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*. (México: Instituto de Investigaciones jurídicas, 2017). p. 63.

que no pasan inadvertidas. No obstante, lo que él pretende, por un lado, es que recordemos que las constituciones democráticas se constituyeron sobre una herencia metafísica del derecho positivo que apela al derecho natural racional y que por lo tanto fomenta los derechos humanos garantizadores de libertades subjetivas y políticas; es decir, si bien con el Estado de derecho legitimó la legalidad *per se*. También el concepto de autonomía permitió la asimilación de los derechos del hombre y de la soberanía popular. La consideración de la efectiva articulación entre derechos subjetivos y derechos políticos en términos de una teoría del discurso, que consiste en la solidaridad que se alcanza en los contextos de acción comunicativa configurada con el ejercicio democrático de la opinión pública de todos los integrantes de la comunidad de ciudadanos. Habermas alega que su teoría puede dar luces para la participación efectiva de las personas portadoras de amplias libertades individuales. Para la teoría del discurso, la democracia consiste en «das Bild einer dezentrierten Gessellschaft, die allerdings mit der politischen Öffentlichkeit eine Arena für die Wahrnehmung, Identifizierung und Behandlung gesamtgesellschaftlicher Problemevausdifferenziert»³⁹ [La imagen de una sociedad descentrada que, sin embargo, con la diferenciación que en ella se produce de un espacio para la opinión pública política, diferencia de sí para la percepción, identificación y tratamiento de problemas concernientes a la sociedad global].

En este orden de ideas, el ejercicio de la vida pública requiere espacios en los que los ciudadanos se encuentren con sus iguales, o sea sin que se tenga en cuenta su clase social, nacionalidad de origen, raza, etcétera. El único espacio favorable para el encuentro de los que se conciben como iguales y libres es el político-

³⁹Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 365.

democrático y consentimos con Lasch que «Una de las razones de que las élites sólo hablen entre ellas es la ausencia de instituciones promotoras de conversaciones generales que atraviesen la barrera de las clases»⁴⁰. Pero ¿Cuáles son esas instituciones que promueve el encuentro para el diálogo cívico? Sin duda las instituciones del derecho y de las leyes, luego los espacios físicos informales. Una vez consolidadas en la mente de las personas puede, pensamos, salir del letargo que le impide participar de los debates públicos, con la cual no sólo se mantendría informado de lo que acontece en su comunidad, sino que le invitaría a la consecución de las soluciones para los problemas comunes con base en intercambio de entendimiento comunicativo. Para Habermas en este procedimiento se conjugan la racionalidad⁴¹ y principios éticos de la comunicación:

Solo la ética comunicativa asegura la universalidad de las normas admitidas y la autonomía de los sujetos actuantes por cuanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas: solo pueden reclamar validez aquellas normas en que todos los interesados se ponen de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo), sin coacción, como participantes en un discurso, cuando entran (o podrían entrar) en una formación discursiva de la voluntad⁴².

De esta manera, la opinión pública generada por un procedimiento deliberativo entre los ciudadanos, puede contribuir en la formación de voluntad democrática para el disfrute de las libertades políticas que les dota, asimismo, de la

⁴⁰C. Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. (Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1996): p. 105. Lasch también alude a espacios físicos informales como: vecindarios, plazas, centros comunitarios, bares, cantinas, etcétera. *Ibid.* p. 106.

⁴¹J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. p. 365

⁴²J. Habermas, *Problemas del capitalismo tardío* pp. 153 y ss.

responsabilidad compartida en la república: «Die nach demokratischen Verfahren zu kommunikativer Macht verarbeitete öffentliche Meinung kann nicht selber »herrschen«, sondern nur den administrativen Macht in bestimmte Richtungen lenken⁴³. [La opinión pública así elaborada y transformada (conforme a procedimientos democráticos) en poder comunicativo no puede ella misma “mandar”, sino sólo dirigir el poder administrativo en una determinada dirección] Es por ello determinante el papel del Derecho, pues éste es el que asegura la integración entre los participantes de la sociedad, que si bien se reconocen como iguales entre sí en el procedimiento deliberativo puesto en escena en la opinión pública, se instaura en los derechos fundamentales (derechos de libertad) que garantizan y motivan la participación ciudadana, porque «Die demokratische Genese [est] und nicht apriorische Rechtsprinzipien, denen das Gesetz zu entsprechen hätte, sichert dem Gesetz Gerechtigkeit⁴⁴ [La génesis democrática [es] y no los principios jurídicos a priori a los que debe corresponder el derecho para garantizar la justicia del derecho]. De aquí, que sea la génesis democrática del Derecho la que crea la justicia, pero es su fundamento moral el que orienta al derecho.

Es por eso que para Habermas no puede haber un Estado de derecho sin democracia y esto porque el Derecho es el que puede compensar las falencias funcionales de la moral: El derecho positivo es «funktionale Ergänzung zur Moral»⁴⁵ [Complemento funcional de la moralidad] Como quiera que la democracia deliberativa habermasiana es la fuente legitimadora del Derecho, ella se convierte en la salvadora de la tensión que suele existir entre la imposición del Derecho y su

⁴³J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 364.

⁴⁴*Ibid.* p. 232.

⁴⁵*Ibid.*, p. 667.

validez; siendo así «Wenn das Recht normativ Quelle der Legitimation und nicht bloss faktisch Mittel der Organisation von Herrschaft sein soll, muss die administrative Macht an kommunikativ erzeugte Macht rückgebunden bleiben»⁴⁶ [Si el derecho a de ser normativamente fuente de legitimación y no sólo un puro medio fáctico de organización del dominio, entonces el poder administrativo ha de quedar retroalimentativamente conectado con el poder generado comunicativamente]. Es así como la política deliberativa configura la fuerza que funda la legitimación del Derecho.

Cuando leemos que Habermas considera al Derecho como un elemento que hace posible la integración de la sociedad, nos lleva a pensar en el protagonismo que le concede. ¿De qué Derecho está hablando? Es decir, ¿desde cuál concepción teórica del Derecho nos habla? Hasta ahora hemos asomado someramente su postura al respecto: Un filósofo que confía en el Derecho y en las leyes; sin embargo, hay que explicar cuál es su concepción del Derecho que se articula con una teoría del discurso. Primero aclararemos que la democracia deliberativa supera el planteamiento filosófico del contrato social, rompe asimismo en parte con la tradición del derecho natural racional —puesto que las constituciones nacionales se constituyen sobre la base de la argumentación moral⁴⁷— y sobre todo va en contra del positivismo jurídico porque pretende su legitimidad a partir de la legalidad.

Habermas crítica al positivismo jurídico alegando que: «Das gesetzte Recht kann sich der Grundlangen seiner Legitimität nicht allein durch eine Legalität

⁴⁶*Ibid.*, p. 231.

⁴⁷*Ibid.*, p. 663.

versichen, die den Adressaten Einstellungen und Motive freistellt»⁴⁸ [El derecho positivo no puede garantizar su legitimidad únicamente a través de una legalidad que deje a los destinatarios la libertad de elegir sus actitudes y motivos]; contrario al planteamiento del positivismo jurídico para Habermas la validez jurídico-formal de las normas se da cuando todos los afectados dan su consentimiento como participantes en discursos racionales⁴⁹, o sea en los contextos de deliberación política cuyos participantes son los mismos afectados. De aquí que sea la racionalidad procedimental la que en última instancia conforme el instrumento para la legitimidad del Derecho:

Wenn dir Legitimität des grundsätzlich änderbaren Zwangsrechts als Verfahrensrationalität begriffen und letztlich auf ein geeignetes kommunikatives Arrangement für die vernünftige politische Willensbildung des Gesetzgebers (und für die Rechtsanwendung) zurückgeführt wird, braucht das unverfügbare Moment der Rechtsgeltung nicht in blindem Dezisionismus zu verschwinden, noch muss es durch eine eindämmende Moral vor dem Sog der Temporalität bewahrt werden⁵⁰.

[Si la legitimidad de un derecho coercitivo fundamentalmente cambiante a la voluntad se entiende como racionalidad procedimental y, en última instancia, se remonta a un acuerdo comunicativo adecuado para la formación política razonable de la voluntad del legislador (y para la aplicación de la ley), el momento de incondicionalidad que la validez jurídica comporta no tiene por qué deshacerse en un decisionismo, ni tampoco

⁴⁸*Ibid.*, p. 51.

⁴⁹*Ibid.*, p. 134.

⁵⁰*Ibid.*, p. 668.

tiene que prevalecer. Una moral contenedora puede protegerse de la atracción de la temporalidad].

Ahora podemos entender que ante las sociedades modernas que no cuentan con una fuente metafísica que las oriente, dado que ya no existe una única imagen del mundo y que dado que tampoco seguimos una tradición que oferte una moral colectiva, entonces ¿De qué fuente bebe el Derecho en la democracia que se concibe en términos de una teoría de discurso? A juicio de Conde Gaxiola el pensamiento jurídico de Habermas:

...se ubica a nivel intermedio entre las teorías normativistas, sobre todo la de la teoría pura del derecho, así como el iusnaturalismo, sobre todo Grocio y Pufendorf [...] no es enteramente positivista, [...]. Es partidario del paradigma procedimental en tanto conjunto de postulados centrales, principios fundamentales y propósitos y realidades del derecho. ya que plantea que el sistema de normas se vincula con la moral y otros intereses pragmáticos. Por otro lado, señala que el derecho complementa a la moral y critica la postura positivista de su disociación⁵¹.

En fin, la legitimación del Derecho nace de la racionalidad comunicativa de los ciudadanos como forma de autodeterminación; así: «können modern Rechtsordnungen ihre Legitimation nur noch aus der Idee der Selbstbestimmung ziehen: die Bürger sollen sich jederzeit auch als Autoren des Rechts, dem sie als Adressaten unterworfen sind, verstehen können»⁵² [Los sistemas jurídicos modernos sólo pueden obtener su legitimidad de la idea de autodeterminación: los ciudadanos

⁵¹<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6465/2.pdf>.

⁵²J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibid.*, p. 663.

deben poder verse en todo momento como autores de la ley a la que están sujetos como destinatarios].

A todas éstas, la normatividad que en el proceso de autodeterminación se dan las sociedades democráticas tiene sentido a partir del mundo de la vida que comparten entre sí sus integrantes⁵³. La sociedad habermasiana expresa sus ideas en forma de pretensiones de validez intersubjetiva que logra los asentimientos en un en el contexto pragmático, ético y moral coadyuvado a través de la racionalidad comunicativa⁵⁴. Es aquí en el ámbito de las —pragmáticas, éticas y morales— en donde entra en juego la hermenéutica jurídica la cual tiene que hacer referencia a la leyes que orientan las relaciones de la sociedad política conducen siempre a decisiones hermenéuticas⁵⁵. La teoría del derecho habermasiana se constituye sobre la base de la legitimidad del derecho alcanzada a través del intercambio de razones entre ciudadanos libres e iguales cuyo consenso ha nacido de la supremacía del mejor argumento⁵⁶.

⁵³Un mundo de la vida constituye, [...] el horizonte de procesos de entendimiento con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I. p. 184.

⁵⁴J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, *Ibíd.*, p. 223.

⁵⁵Manuel Lázaro dice: «ni el dato, ni el sujeto, ni la ciencia se pueden reducir a meros datos y hechos, sin tener en cuenta no solo el contexto de justificación, sino el de descubrimiento y la perspectiva sociológica». M. Lázaro Pulido, «La hermenéutica jurídica desde la perspectiva filosófica», *Anuario de la Facultad de Derecho*. Universidad de Extremadura, Número 35 (2019): p. 481. <https://doi.org/10.17398/2695-7728.35.481>. Habermas también toma en consideración la universalidad de la aceptación racional; no obstante, no pasa por alto que los acuerdos siempre están ligados a las prácticas cotidianas del contexto. *Ibíd.* p. 82.

⁵⁶Para Mauro Benente la teoría reconstructiva del derecho de Habermas no es «una simple propuesta normativa que enuncia cómo debería ser el camino para dotar de legitimidad al derecho y al poder político moderno, sino que estamos ante una labor reconstructiva que pretende dar cuenta de sus fundamentos implícitos [...]. Su labor reconstructiva supone como resueltos los problemas más agobiantes para la teoría política: a) ante la pregunta por la legitimidad del derecho y del poder político en contextos de desigualdad, supone un escenario de igualdad; b) frente al interrogante por la legitimidad del derecho y del poder político en sociedades en las cuales ambos responden a los intereses

La cuestión de Derecho es de suma importancia para Habermas y de hecho lo estudia en la Teoría de la acción comunicativa a través de la teoría de la racionalización del Weber. Aquí Habermas entiende que hay una relación entre la validez normativa y la validez social que se basa en acuerdos fácticos; la primera se refiere al ideal o deber ser y la segunda a lo real y si esta relación se torna conflictiva o dudosa depende de, según Weber, de “un complejo de móviles fácticos de la acción humana real”⁵⁷; es decir que las normas son un asunto de validez que guardan relación con los hechos compartidos por los integrantes de la sociedad que, por lo tanto, siguiendo a Habermas, precisan de justificaciones. En este sentido, ¿qué hace legítimo un orden jurídico? La respuesta habermasiana radica en la asimilación de las normas: «La estabilidad de los órdenes legítimos depende entre otras cosas del *factum* de que se reconozcan sus pretensiones normativas»⁵⁸. Para que los ciudadanos reconozcan las normas éstas tienen que venir de ellos mismos; o sea que los ciudadanos tienen que ser los generadores de sus propias normas a través de procesos de deliberación pública. En este sentido, la racionalización social en el ámbito del Derecho implica el ponerse de acuerdo respecto de las razones por las cuales tener unas leyes y desechar otras. Para Habermas la creación del Derecho es básicamente democrática, pero sobre todo que surge de un consenso racional entre los ciudadanos cuando participan en los contextos de deliberación pública. Es así

de clase o de sectores privilegiados de la sociedad, supone que es posible dejarlos de lado y mantener una deliberación que se arrodele ante el mejor argumento; c) ante los dramas que genera el funcionamiento del sistema capitalista y el control que imponen los medios de comunicación, supone un capitalismo y un sistema mediático controlado; d) frente a la pregunta por la legitimidad del derecho y del poder en contextos donde el asentimiento de todos y cada uno los ciudadanos es imposible, reconstruye el consenso. M. Benente «Los supuestos del pensamiento político y jurídico de Jürgen Habermas». *Rev. derecho (Valdivia)* [online]. 2016, vol.29, n.1, pp.29-49. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502016000100002.

⁵⁷J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, (Madrid: Taurus, 1999): pp. 254-255.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 256.

que «Mit der Positivität des Rechts ist die Erwartung verbunden, dass das demokratische Verfahren der Rechtssetzung die Vermutung der rationalen Akzeptabilität der gesetzten Normen begründet»⁵⁹ [La positividad del derecho está asociada con la expectativa de que el proceso democrático de elaboración de leyes establezca la presunción de la aceptabilidad racional de las normas estipuladas]. Aquí puede verse la conexión entre lenguaje y Derecho, entre la racionalidad comunicativa y la validez jurídica, que Habermas establece. Esta aseveración ya estaba gestándose en la *Teoría de la acción comunicativa* que, considerando entre otras cosas, dice:

En la medida en que para explicar la acción social tenemos que recurrir a órdenes legítimos (a convenciones y a normas jurídicas) estamos suponiendo:

— que «la dinámica de los intereses» mueve la acción;

— pero que la dinámica de los intereses sólo se impone dentro de los límites que les fijan las valoraciones normativas que rigen fácticamente;

— que la validez normativa de las regulaciones descansa en la fuerza de convicción de las ideas que pueden alegarse en su justificación; y

— que la fuerza de convicción que fácticamente poseen las ideas depende también del potencial de fundamentación y de justificación (que en actitud realizativa podemos someter a un enjuiciamiento objetivo) que esas ideas representan en un contexto dado⁶⁰.

Como vemos, Habermas comienza el recorrido para la construcción de la idea de que los órdenes jurídicos legítimos tienen relación con la verdad de los

⁵⁹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. p. 51.

⁶⁰ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Ob. Cit. p. 258.

hechos (facticidad) y que su validez depende de la racionalidad comunicativa puesta en escena en forma de fundamentaciones y justificaciones. La normatividad jurídica (el Derecho) en términos racionales a juicio de Habermas es el resultado de una evolución de la conciencia moderna, caracterizada por tres aspectos formales —que comparte con el derecho burgués—, como son: la positividad, el legalismo y el formalismo⁶¹, rasgos que constituyen, como bien él lo explícita, la «organización de la acción jurídica» con la cual se establece la creación y la validez del derecho.

Habermas tiene la convicción de que «El modelo para la fundamentación de las normas jurídicas lo constituye el convenio no forzado a que llegan los afectados en su papel de partes en principio iguales y libres»⁶². Con este planteamiento Habermas quiere salvar las discrepancias que se presentan entre la validez normativa y la validez social. Él piensa que esa tensión entre facticidad y validez puede resolverse con el entendimiento intersubjetivo llevado a cabo en el proceso de la creación de las normas. En la medida en que los ciudadanos se reconocen como iguales en derechos y en su condición de libertad se dan sus leyes, en esa misma medida éstas son legítimas; el proceso de producción de las leyes es el que propicia la integración: «die Prozess der Gesetzgebung bildet also in Rechtssystem den eigentlichen Ort der sozialen Integration»⁶³ [El proceso de legislación constituye, por tanto, el lugar realde la integración social en el sistema jurídico]. Con esta fundamentación Habermas concede la relevancia del Derecho para las sociedades postradicionales en las que derechos subjetivos y políticos se articulan en forma de Estado democrático de derecho.

⁶¹ *Ibid.*, p. 336.

⁶² *Ibid.*, p. 338.

⁶³ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. p. 50.

Cuando Habermas ofrece un modelo democrático con base en una teoría del discurso, ha considerado la racionalización surgida en el mundo occidental y el cambio que operó sobre las relaciones sociales. Con la ayuda de la teoría de la argumentación reconstruyó las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del entendimiento lingüístico de los sujetos que se comportan en términos racionales⁶⁴. La sociología del derecho ha podido explicar la transformación del orden moral y normativo de las sociedades modernas, que orientan sus acciones basadas en la racionalidad cognitivo-instrumental, pero con Habermas se ha sabido explicar que también con la racionalidad del lenguaje la gente ha podido conformar un orden social basado en el Derecho. Razón por la que se declara el giro lingüístico a partir de Habermas. Él afirma que cuando se produjo la ruptura con el pensamiento metafísico, es decir, cuando caducaron los preceptos cristianos-morales que regían a la sociedad, hubo que reconducir las preguntas de la razón práctica hacia la razón comunicativa, convirtiéndose ahora en la premisa del pensamiento pos-metafísico.

La democratización de las sociedades ha exigido un orden social a las que ya no les es posible regirse por preceptos morales *per se*, sino por los principios éticos que se desarrollan en los procesos argumentativos con los cuales la gente ha logrado tensión entre los sistemas —autónomos pero insertos en el mundo de la vida— y el mundo de la vida que sirve de fondo para los sujetos que interactúan

⁶⁴J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*. p. 16. El aspecto de la racionalización Habermas lo abordó tanto a partir de la Sociología, por ser la encargada de estudiar la transformación y problemática de la racionalidad de las sociedades, y de la Filosofía, por ser la que se ha ocupado de dar razones sobre el mundo.

comunicativamente, esto es, las personas comparten, discuten y se ponen de acuerdo en el horizonte que representa el mundo de la vida⁶⁵.

La comprensión del mundo de la vida como trasfondo advierte estructuras a partir de las cuales los sujetos «obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas»⁶⁶, que sin embargo vuelve conflictiva las relaciones con los sistemas, cuya situación constituye la dinámica social⁶⁷. Precisamente es el lenguaje el que hace posible entendimiento entre los sujetos que actúan conforme a la racionalidad que se dan intersubjetivamente, con la cual se produce la integración entre ellos. Es por ello que Habermas habla del traslado conceptual de la razón práctica a la razón comunicativa que él caracteriza como «la dimensión “acuerdo normativamente adscrito” vs. “entendimiento alcanzado comunicativamente”»⁶⁸. El conflicto de intereses que se desarrolla a partir de la modernidad del mundo occidental es superable a través de procesos de entendimiento en el que las personas saliendo de sus perspectivas individuales de éxitos, son capaces de coincidir con los demás en búsqueda de lo que es común y de beneficio para toda la comunidad a la que pertenece. El concepto de racionalidad

⁶⁵Respecto a los horizontes del mundo de la vida Habermas aclara: «Para los integrantes de una misma cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. Pueden dilatar el horizonte de su mundo de la vida tanto como quieran, pero no pueden salirse de él». *Ibid.* p. 88.

⁶⁶*Ibid.*, p. 104. Es aproblemática porque la cultura y el lenguaje conforman el mundo de la vida en la que se mueven los sujetos.

⁶⁷Esto queda mejor explicado de la siguiente manera: «Mientras la dinámica social, inmanente al mundo de la vida, articula la integración social, la dinámica de la integración sistémica es generada por procesos de autorregulación que escapan al control de los sujetos, como lo son el mercado o el fenómeno de la burocratización». A. Santillana, «Del mundo de la vida al sistema: El poder integrador del poder», *Andamios*, Volumen 8. Número 16 (2011): p. 175. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000200011.

⁶⁸J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*. p. 105.

comunicativa⁶⁹ que Habermas formula, hace referencia a pretensiones universales de validez que despiertan posturas críticas que incluso han de defenderse o justificarse (Por ejemplo ¿Por qué crees que es o debe hacerse así?). Frente a situaciones problemáticas o de posturas controvertidas que requieren soluciones prácticas, es necesario la formulación de propuestas en forma de pretensiones de validez que cooperativamente conducen a acuerdos entre los sujetos:

Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez con que se presentan unos frente a otros⁷⁰.

Lo que resulta plausible de esta concepción es la convicción de que quien busca el acuerdo racionalmente, dirime sus diferencias con los demás a través del entendimiento y no con la violencia, la imposición o la manipulación. Es claro que estamos ante una situación ideal del habla para las sociedades democráticas en la que no cabe tales vías contrarias al entendimiento mutuo, lo que vale decir que ante que

⁶⁹Para la fundamentación teórica sobre el concepto de racionalidad comunicativa, Habermas alega que: «Si uno quiere aventurarse hoy todavía a defender el concepto de racionalidad comunicativa sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica, se ofrecen básicamente tres caminos. El primer camino consiste en desarrollar en términos de pragmática formal el concepto de acción comunicativa que hemos introducido propedéuticamente. Es decir: la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje. Tal programa tiene por objeto reconstrucciones hipotéticas de ese saber preteórico de que los hablantes competentes hacen uso cuando emplean oraciones en acciones orientadas al entendimiento. Este programa no ofrece equivalente alguno de una deducción transcendental de los universales comunicativos descritos». *J. Habermas, Teoría de la acción comunicativa, I*. pp. 192-193. Subrayado nuestro.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 143.

situaciones conflictivas, enfrentamiento de posturas encontradas, las cuales conforman la vida práctica, siempre es posible partir del entendimiento que considera la negociación como parte de él. Habermas piensa que la política deliberativa puede apoyarse en el Derecho para que éste pueda servir de puente entre la sociedad y los sistemas político-administrativo y económico, a saber:

Weil sie für die Lösung der intergrationsgefährdenden Probleme der Gesellschaft eine Art Ausfallbürgschaft übernimmt, muss die Politik andererseits über das Medium des Rechts mit allen übrigen legitim geordneten Handlungsbereichen, wie immer diese auch strukturiert und gesteuert sind, kommunizieren können⁷¹.

[Y porque la política asume para la solución de aquellos problemas de la sociedad que pone peligro su integración, una especie de garantía para el caso en que fallen otros mecanismos, precisamente por eso la política tiene, por otra parte, que poder comunicar, a través del medio que representa el derecho, con todos los demás ámbitos de acción ordenados en términos de legitimidad, cualquiera sea el modo como éstos se estructuren, o el modo como éstos vengan o regulados o controlados].

Cuando Habermas desarrolló el planteamiento de la racionalidad comunicativa entendida como concepto procedimental⁷² que posibilita consensos libres de coacciones y que solo se alcanza por la vía del acuerdo fundamentado argumentativamente, estaba pensado también en que «die Integration einer hochkomplexen Gesellschaft lässt sich nicht systempaternalistisch»⁷³ [la integración

⁷¹J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Ibid.*, p. 366.

⁷²J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*. p. 110.

⁷³J. Habermas, *Faktizität und Geltung*. p. 427.

de una sociedad altamente compleja no puede ni desarrollarse ni encauzarse en términos de un paternalismo sistémico]. No se puede perder de vista, afirmamos, que nuestras sociedades contemporáneas están estructuradas con el pensamiento de autonomía y libertad, razones con las cuales las personas no quieren un Estado que pretenda imponer leyes que no interpretan el reconocimiento de sus derechos ni espacios para defenderlos. Es desconocer la fuerza «der kommunikativen Macht des Staatsbürgerpublikums vorbei»⁷⁴ [... del poder comunicativo (afirma Habermas)] del público de los ciudadanos]. Si el Estado democrático de derecho es el orden político en que los sujetos son libres e iguales, cabe suponer que el marco jurídico que los rige se corresponde con su voluntad política; por tanto, en el sentido de aceptadas por sus ciudadanos, o sea legítimas.

Sabemos que no siempre es así. La brecha entre el marco normativo y su aceptabilidad puede ser amplia. Para el pensamiento político habermasiano las normas son válidas sólo si han sido generadas bajo un procedimiento deliberativo porque de este modo se garantiza su aceptación universal. García Amado, siguiendo a Habermas, reitera que «sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudieran alcanzar la aceptación de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Y sólo aparecerán como universales, por tanto, las normas que se establezcan con arreglo a un *procedimiento* que asegure la imparcialidad del resultado final»⁷⁵.

⁷⁴ *Ibid.* p. 427.

⁷⁵ J. A. García Amado, «La Filosofía del Derecho de Habermas y Luhmann», 1ra. Reimp. (Bogotá: Universidad de Externado de Colombia, 1999): pp. 83-84. Cursiva del autor.

El procedimentalismo democrático parece representar la democracia radical a la que apunta Habermas, y a la que aspiraba Rousseau⁷⁶. Habermas considera que la complejidad de sociedades pluralizadas y contra los excesos del poder político por parte de quienes ostentan la administración del Estado, es menester una democracia que coadyuve con la generación de un equilibrio. Él estima que:

En situaciones de pluralismo cultural y social, tras las metas políticamente relevantes se esconden a menudo intereses y orientaciones valorativas que de ningún modo pueden considerarse constitutivos de la identidad de la comunidad en conjunto, es decir, del conjunto de una forma de vida intersubjetivamente compartida. Estos intereses y orientaciones valorativas que entran en conflicto, sin perspectivas de alcanzar un consenso, han menester de un equilibrio o compromiso que no puede alcanzarse mediante discursos éticos, aun cuando los resultados se sujetasen a la reserva de no transgredir valores básicos de una cultura sobre los que hay consenso⁷⁷.

Resulta evidente para Habermas que la política deliberativa⁷⁸ es el paso a tomar para que se dé una democracia más auténtica y, tal vez, más sana, toda vez que declaraba, ya en 1988, que el Estado de bienestar estaba en crisis por cuanto el

⁷⁶Al respecto García Amado responde que «Sólo sobre la base de esos presupuestos y esa mecánica procedimental, de base participativa, pueden los ciudadanos experimentar aquella rousseauniana sensación de» que obedeciendo las leyes se obedece a sí mismo». J. A. García Amado, *Ibid.*, p. 94.

⁷⁷J. Habermas, «Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa», *Polis*. (2005). <http://journals.openedition.org/polis/7473>. p. 5.

⁷⁸Aclaremos que Habermas no habla puntualmente de una democracia deliberativa, sino más bien de una teoría del discurso. Según José Luís Martí quien hizo mención a una suerte de democracia deliberativa fue Joseph Bessette, en 1980. J. L. Martí, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Madrid/Barcelona: Macial Ponds, Ediciones jurídicas y sociales, 2006): p. 14.

programa del Estado social había perdido su capacidad de ofrecer posibilidades que ayudara a lograr una mejor y segura vida colectiva mejor y más segura⁷⁹.

Lo que Habermas reprocha del programa del Estado de Bienestar es que esté siga sustentando en la sociedad del trabajo y quien esté por fuera del sistema, no cuenta con las compensaciones que se adquieren cuando se es asalariado, es decir el trabajo autónomo no ofrece las dádivas del Estado que se otorgan cuando se labora formalmente. Ésta es en esencia la razón por la que Habermas piensa que el Estado social, esta vez concebido como Estado de bienestar, no se acerca hacia el ideal socialista de la vida digna e emancipada de las personas ya que crea una gigantesca burocracia a la vez que produce un clientelismo político por parte de los ciudadanos quienes, asegurándose de su asistencia social, se someten complacientemente a los partidos con sus promesas electorales, perdiendo en consecuencia su autonomía moral y su libertad.

En la medida en que dependen exclusivamente de los beneficios sociales, van quedando marginados a la vez que necesitando más de la burocracia estatal, con lo cual se crea un círculo vicioso, pues mientras más funcionarios, más gasto público y por tanto más impuestos. La política deliberativa puede marcar el rumbo hacia una dignificación más real en la medida en que se encuentran soluciones al unísono (Estado y sociedad civil) contando también con las sociedades capitalistas del trabajo, siendo la propia concepción del Estado con los derechos fundamentales la propiciadora de estos espacios de autonomía, libertad e igualdad. Por eso *Facticidad y Validez es un* proyecto teórico bien pensado que cimienta las bases para lo que más

⁷⁹J. Habermas, «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utopías», *Ensayos políticos*. (1988): p. 9. <https://omegalfa.es/autores.php?letra=h#>.

adelante se le llamará democracia deliberativa o procedimental. Dado ello asevera que:

Die Idee der Selbstgesetzgebung, die für den Einzelwillen moralische Autonomie bedeutet, nimmt für die kollektive Willensbildung nicht nur dadurch die Bedeutung politischer Autonomie an, dass das Diskursprinzip auf eine andere Sorte von Handlungsnormen Anwendung findet und mit dem System der Rechts selber rechtliche Gestalt annimmt. Nicht allein die Rechtsform unterscheidet die politische von der moralischen Selbstgesetzgebung, sondern die Kontingenz der Lebensform, der Ziele und Interessenlagen, die vorgängig die Identität des sich selbst bestimmenden Willens festlegen⁸⁰.

[La idea de autolegislación, que para la voluntad individual significa autonomía moral, cobra para la formación de la voluntad colectiva el significado de autonomía política no sólo porque en este caso el principio de discurso se aplique a otro tipo de normas de acción y, con el sistema de derechos, adopte él mismo forma jurídica. No es sólo la forma jurídica la que distingue la autolegislación política de la autolegislación moral, sino la contingencia de la forma de vida, de las metas y de las constelaciones de intereses, que definen de antemano la identidad de la voluntad que se determina a sí misma].

Es el procedimiento de deliberación el que establece las condiciones para que se den los valores que están en la mente de Habermas, esto es, de la dignificación, de la emancipación y la integración de los participantes de la sociedad que, a pesar de su diversidad, son capaces de entenderse entre sí, visualizándose como agentes constructores de su comunidad política y jurídica. A todas luces, la

⁸⁰J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Ibid.*, pp. 194-195.

política deliberativa es capaz de reproducir los ideales habermasianos desde dos perspectivas. Por un lado, porque los derechos humanos contemplan esencialmente la dignificación de la persona por encima de cualquier identificación cultural, racial, de credo religioso o político, de sexo, entre otros.

Como hemos podido vislumbrar en este escrito, para Habermas existe una estrecha conexión entre la noción moral de dignidad humana y su concepción jurídica. El concepto de dignidad humana es la fuente a partir de la cual se establece el catálogo de los derechos humanos. Concepto que además otorga el rango de igualdad (moral) entre todos los individuos de la sociedad global, por lo que cualquiera fuere la condición en que se encuentre una persona, su dignidad es inviolable y para ello existe la ley que los iguala con el derecho positivo (igualdad jurídica)⁸¹. Esto hace referencia a la instrumentación que son capaces de establecer los regímenes totalitarios (verbigracia la Alemania Nazi, Japón imperialista por nombrar sólo pocos casos).

La apropiación moral de la dignificación no sólo tiene que ser asimilable por los Estados, según Habermas, sino también tiene que formar parte de la cultura democrática de las personas: «Cuanta más fuerza irradian los derechos fundamentales en el sistema jurídico en su conjunto, con más frecuencia van a intervenir, más allá de la relación vertical del ciudadano particular con el Estado, en

⁸¹Y en los términos de una teoría de discurso diríamos que: «Un orden jurídico se legitima en la medida en que puede asegurar la autonomía privada y ciudadana de sus destinatarios, pero al mismo tiempo debe su legitimidad a las formas de comunicación entre iguales. Este cambio de paradigma de la conciencia se refleja en el acto comunicacional dado entre personas dotadas de competencias lingüísticas, libres e iguales». E. Castro «Derecho, Democracia y derechos humanos a partir de Jürgen Habermas». *Ibid.*, p. 166.

las relaciones horizontales entre los ciudadanos particulares»⁸². En tal sentido, eso se logra cuando el protagonismo del concepto de dignidad humana se patentiza tanto en las prácticas políticas entre ciudadanos como en la Justicia, porque si no queda establecido en el ámbito de la ley coercitiva y manifiesto en la realidad política, se disolvería en promesas morales sin impregnar a la Justicia, recalca Habermas⁸³. Por otro lado, pero con el mismo tono, la transferencia de deberes morales a exigencias legales expresada en forma de derechos civiles, en tanto que permean las garantías para la participación en la vida política en forma de ciudadano en términos de igualdad con la que supone se construye órdenes políticos justos, permanecen de esta manera institucionalizadas, siguiendo a Habermas, las condiciones que fomentan la emancipación de los individuos en forma de autoorganización democrática de la comunidad jurídica⁸⁴.

Una vez dadas las condiciones detalladas arriba, hay que considerar otro aspecto del estadio del procedimiento de la política deliberativa habermasiana, que nosotros identificamos como presupuesto. El procedimiento exige el requisito primordial del consenso alcanzado por parte de los participantes a partir del concurso racional de sus miembros, quienes, habiendo examinado los argumentos, darán ponderación cónsona con la fuerza de la calidad racional de aquéllos. Habermas insiste en suponer que la política deliberativa no sólo arroja resultados coherentes desde el punto de vista del concurso racional de la deliberación, sino que también con el consenso es posible alcanzar legitimidad de los miembros que participan, que en el caso de la construcción de la opinión pública política son todos los ciudadanos.

⁸²J. Habermas, «La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos» *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Número 44 (2010): p. 110.
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/501>.

⁸³*Ibid.*, p. 111.

⁸⁴J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 12.

Esta experiencia parece apuntar hacia la integración social⁸⁵. Respecto de esta teoría, pongamos un poco en perspectiva hasta qué punto la calidad del procedimiento deliberativo propicia la integración. Esto tiene relación con las pretensiones de validez, pues son eficaces en la medida en que se corresponden con la realidad y con la cual adquieren fuerza: «Der kristallisierte Überzeugungskomplex behauptet eine Art von Geltung, die mit der Kraft des Faktischen ausgestattet ist»⁸⁶ [El complejo cristalizado de convicciones pretende un tipo de validez que viene dotado de la fuerza de lo fáctico], declara con firmeza Habermas.

La superación de las diferencias (cualesquiera sean) y los conflictos que eventualmente generan los sistemas, pueden saldarse en tanto y en cuanto el entendimiento lingüístico la propicia dado que facilita la coordinación de los planes de acción, pero además porque hay elementos objetivos que coadyuvan a la integración, por ejemplo, las cosas que son de dominio común (leyes, presupuestos, servicios públicos, etcétera). Aquí cobra sentido el mundo de la vida que comparten los miembros de la comunidad ya que facilita el consenso logrado comunicativamente. Esto queda explicado en palabras de Habermas como: «Offensichtlich liess sich die Integration von sozialen Kollektiven über ine Handeln, das sich and Geltungsansprüchen orientiert, zunächst nur sichern, wenn das darin angelegte Dissensrisiko *in der Geltunsdimension selbst* abgefangen werden konnte»⁸⁷ [Es claro que la integración de colectivos sociales a través de una acción orientada por pretensiones de validez sólo podía asegurarse inicialmente si el riesgo de disenso que ello implicaba podía quedar asimilado por la *propia dimensión de*

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 369-370.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 40.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 41. Cursiva del autor.

la validez]. Comprendemos pues que la intersubjetividad se pone de manifiesto en el intercambio de razones, estableciéndose, asimismo, la integración social.

¿De qué manera se conecta la racionalidad comunicativa con la democracia que postula Habermas? Un ofrecimiento bastante complejo, pero claro cuando afirma que: «El análisis de las condiciones de validez de las oraciones nos empuja de por sí a un análisis de las condiciones del reconocimiento intersubjetivo de las correspondientes pretensiones de validez»⁸⁸; en otras palabras, son las condiciones pragmático-formales las que posibilitan que las personas se aproximen a discursos de este tipo, pero es indispensable que el presupuesto básico comprenda la potencialidad racional del lenguaje. De aquí que para ofrecer una democracia procedimental parta de tales principios. La democracia deliberativa que nos legaron los griegos contiene esos dos principios. Asumir la democracia desde esa perspectiva podría ayudar a la superación de las debilidades de las democracias actuales, que parece exigir mayor legitimidad de sus protagonistas, los ciudadanos, y no de las normas mismas del Derecho (aquí su teoría).

La racionalización de un mundo de la vida (mundo que pragmáticamente es compartido por la gente de un determinado espacio geográfico y político), puede considerarse como tal en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por un consenso normativamente adscrito, sino —directa o indirectamente— por un consenso comunicativamente alcanzado⁸⁹. El modelo democrático que ofrece Habermas se entiende como procedimental puesto que se basa en el principio de que los ciudadanos resuelven los problemas mediante el razonamiento público, pero que

⁸⁸ *Teoría de la acción comunicativa I. Ibid.*, p. 404.

⁸⁹ *Ibid.* pp. 433-434.

sobre todo porque cuentan con las instituciones básicas legítimas que le permiten establecer la deliberación pública libre⁹⁰.

La democracia deliberativa, modelo fundamentado teóricamente por Habermas, pone como consecuencia de ella en perspectiva dos aspectos fundamentales, que son: 1) la ponderación de la razón comunicativa —en el sentido de la práctica del discurso argumentativo como el único medio con el que los ciudadanos se ponen de acuerdo— y 2) la institucionalización del procedimiento de deliberación pública. En consideración de Habermas, el poder comunicativo que alcanza la sociedad civil a través de la opinión pública racional e informal es lo que autentica la legitimidad del Derecho y en consecuencia hace posible el fortalecimiento de la democracia⁹¹. Con el ejercicio de las deliberaciones públicas en términos de opinión pública por parte de la sociedad civil, Habermas quiere poner de relieve los principios de «libertad y la igualdad» de los miembros que conforman el Estado democrático de derecho. Puesto que estaba convencido que las democracias del siglo XX debían ser saneadas y, por ende, propiciar mayor libertad, felicidad y bienestar económico para sus ciudadanos y sobre la base esta consideración:

Die Diskurstheorie rechnet mit der
Höherstufungen Intersubjektivität von
Verständigungsprozessen, die sich über demokratische
Verfahren oder im Kommunikationsnetz politischer
Öffentlichkeiten vollziehen. Diese [...] Kommunikationen
[...] bilden Arenen, in denen eine mehr oder weniger
rationale Meinung – und Willensbildung über

⁹⁰ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p.369.

⁹¹ En opinión de J. González: «Existe en Habermas la preocupación por dar cuenta de ese impulso igualador y libertario que, temporalmente abierto con la modernidad, se patentiza en la equidad de la distribución del discurso y en la fuerza igualadora de la argumentación». J. González, «La democracia infinita. Lefort entre Habermas y Mouffe» *Ibid.*, p. 121.

gesamtgesellschaftlich relevante und regelungsbedürftige
Materien straffenden kann⁹².

[La teoría del discurso tiene en cuenta la creciente intersubjetividad de los procesos de comunicación que tienen lugar a través de procedimientos democráticos o en la red de comunicación de los públicos políticos. Estas [...] comunicaciones [...] forman espacios públicos en los que se puede agilizar la opinión y la toma de decisiones más o menos racionales sobre asuntos relevantes para la sociedad en su conjunto y que necesitan regulación].

Como notamos, es una teoría que propone la participación ciudadana en habla y acción, deliberando, llegando a acuerdos, haciendo uso de la racionalidad del lenguaje con la cual logran, asimismo, un actuar con la capacidad de raciocinio con la que contamos todos. Una teoría democrática basada en políticas deliberativas que pretende favorecer sociedades para que sean realmente justas, cuyos ciudadanos puedan alcanzar su emancipación personal, que se desdibujen las diferencias económicas o de oportunidades y que la brecha entre las clases sociales sea poca. Comprendiendo las propuestas de las teorías deliberativas quizá sea posible transfigurar las falsas promesas electorales, que los intereses y la representación sean más auténticas, que se pueda exigir transparencia en la administración de lo público y que haya mayor evaluación de las gestiones de sus funcionarios; en fin, que el sistema político y sus instituciones sean legitimadas por otras vías más directas y más allá de las votaciones, incluso de los partidos políticos.

La teoría del discurso no consiste exactamente en el planteamiento de un ejercicio ciudadano dispuesto a la acción, sino que se basa en la institucionalización

⁹²J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 362.

de presupuestos y procedimientos comunicativos de las opiniones públicas informales⁹³. Supone, también, superar las distancias entre quienes deciden en nombre de los ciudadanos y en contra de ellos (poderes arbitrarios), el debilitamiento de los canales de comunicación entre los ciudadanos y sus representantes o gobernantes. Significa, además, que con el intercambio de opiniones bien sustentadas es posible alcanzar universalidad en tanto que nos convencemos de adoptar determinadas acciones basadas en convicciones racionales⁹⁴. La teoría discursiva traducida en política deliberativa reside en el procedimiento del proceso democrático⁹⁵.

Cabe mencionar el constante optimismo de los seguidores de Habermas que nos lleva a preguntarnos si la teoría discursiva podría hoy efectivamente acabar con las debilidades que sufren las democracias actuales. Habermas advierte con el procedimiento deliberativo, que es esencialmente democrático:

Stellt einen internen Zusammenhang zwischen pragmatischen Überlegungen, Kompromissen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, dass unter Bedingungen eines problembezogenen Informationszuflusses und sachgerechter Informationsverarbeitung vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden⁹⁶.

[Establece una conexión interna entre consideraciones pragmáticas, compromisos, autocomprensión y discursos de justicia y establece el

⁹³ *Ibid.*, pp. 361-362.

⁹⁴ Universalidad hermenéuticamente comprendida en el lenguaje que es capaz de reproducir los dogmas de las formas de vida y las reglas de intersubjetividad que el mismo lenguaje expresa. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 198.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 372.

⁹⁶ J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, pp. 359-360.

supuesto de que se logran resultados razonables o justos en condiciones de entrada de información relacionada con problemas y procesamiento apropiado de la información].

La teoría del discurso habermasiana afirma que con la política deliberativa es posible alcanzar un equilibrio de intereses a través de la elección racional de los medios para lograr los fines comunes y «mediante comprobaciones de que se es jurídicamente coherente»⁹⁷, es decir, conforme al Estado de derecho. La teoría democrática deliberativa quiere que las sociedades alcancen sus objetivos comunes a través del poder de la opinión pública informal y que con ello impedir fuerzas antidemocráticas como los neopopulismos y neolibertarismos; en pocas palabras, que toda la sociedad incluyendo al gobierno sea democrática, con lo cual el proceso deliberativo tenga su efecto⁹⁸. La democracia habermasiana no sólo apunta a la organización de sectores de la sociedad, quiere que se retome la práctica de la opinión pública con la fuerza que ella consigue.

En este sentido, la teoría democrática habermasiana pone el énfasis en el procedimiento con el cual los ciudadanos se ponen de acuerdo sobre sus leyes y otros intereses; razón por la que se conoce, igualmente, como democracia procedimental que se explica como: «[...] no es un modelo de régimen, ni un programa de gobierno, sino el conjunto de procesos y reglas que posibilitan el ejercicio de la democracia en las sociedades modernas»⁹⁹. En este sentido la democracia deliberativa se comprende a partir de Habermas con base en una teoría discursiva que pretende el desarrollo y consolidación de una política deliberativa fundada «von der Institutionalisierung

⁹⁷J. Habermas, *Tres modelos de democracia*, *Ibid.*, p. 6.

⁹⁸Según Olivares los neopopulismos se expresan en la concentración de poder en manos de un líder carismático y los neolibertarismos, como una democracia mínima. Nicolás Olivares, p. 7.

⁹⁹Rosa Mirón, *Democracia procedimental*. (Blog). 23 de marzo de 2021, s.p. <https://prontuario-democracia.sociales.unam.mx/democracia-procedimental/>.

entsprechender Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, sowie vom Zusammenspiel der institutionalisierten Beratungen mit informell gebildeten öffentlichen Meinungen»¹⁰⁰ [sobre la institucionalización de los procedimientos correspondientes y los requisitos de comunicación, así como la interacción de consultas institucionalizadas con opiniones públicas formadas de manera informal].

Salta a la vista, la pregunta sobre el papel que juegan los partidos políticos en la teoría habermasiana, puesto que en las democracias modernas los partidos políticos han jugado un papel fundamental, se han presentado como parte de esa voluntad política de la sociedad civil que institucionaliza propuestas políticas específicas. Habermas no tiene objeción absoluta al respecto, sabe que forman parte de la sociedad civil; lo que les critica, quizá, es que han monopolizado los espacios de deliberación pública, secuestrando junto a los medios de comunicación masiva el poder de la ciudadanía informal, con los cuales se evita la oportunidad de ofertas más plurales. El modelo habermasiano lo que aspira es que el ciudadano tenga mayor participación en la opinión informal de la sociedad civil en general. Habermas advierte que «Los partidos políticos —no estatalizados— tienen que permanecer arraigados en este contexto hasta el punto de que puedan mediar entre, por un lado, los ámbitos de la comunicación pública informal y, por otro lado, los procesos institucionalizados de deliberación y decisión»¹⁰¹; a juzgar por esta aseveración, Habermas está recalcando la necesidad de diálogos más directos entre los partidos políticos y los ciudadanos, como una suerte de integración política que puede darse

¹⁰⁰J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, p. 374.

¹⁰¹J. Habermas, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. (Barcelona: Paidós, 1999): p. 142.

al estar atentos a la opinión de los sectores formales e informales de la sociedad; después de todo ellos son los llamados a mediar entre el Estado y la sociedad civil¹⁰².

En suma, el modelo de democracia propuesto por Habermas se basa en el concepto de «política deliberativa», o sea un procedimiento que ha estudiado a partir del liberalismo y el republicano estadounidense, sobre la base de las cuales plantea una teoría que consiste en la «formación de la voluntad política de tipo horizontal, orientada hacia el entendimiento o hacia un consenso alcanzado argumentativamente»¹⁰³. Este tercer modelo, como así lo cataloga Habermas:

... asocia al proceso democrático connotaciones normativas más fuertes que el modelo liberal, pero más débiles que el modelo republicano, toma elementos de ambas partes y los articula de una forma distinta y nueva[...] cuenta con la intersubjetividad de orden superior que representan procesos de entendimiento que se efectúan en la forma institucionalizada de deliberaciones en las corporaciones parlamentarias o en la red de comunicaciones de los espacios públicos políticos¹⁰⁴.

El modelo llamado democracia deliberativa¹⁰⁵ tiende el puente entre la sociedad civil y el Estado de derecho, —a la vez que favorece el establecimiento de los límites entre estos¹⁰⁶— podría disipar los problemas que se derivan del

¹⁰²J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. (Barcelona: Gustavo Gili S. A., 1981). p. 20.

¹⁰³J. Habermas. «Tres modelos de democracia». p. 22.

¹⁰⁴*Ibid.*, p. 16.

¹⁰⁵Para algunos estudiosos, como Guillermo Hoyos Vázquez, la democracia deliberativa es identificada con una democracia participativa porque relaciona «formas convencionales y no convencionales de participación en busca de las bases del Estado de derecho, es democracia participativa». Guillermo Hoyos Vázquez, «La filosofía política de Jürgen Habermas». En *Ideas y valores*. (Universidad Nacional de Colombia): p. 143. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/40325/29235-105030-1-PB.pdf?sequence=1>.

¹⁰⁶J. Habermas. «Tres modelos de democracia». *Ibid.*, p. 5.

multiculturalismo de las sociedades del siglo XXI. Habermas insiste en ello cuando afirma que:

En situaciones de pluralismo cultural y social, tras las metas políticamente relevantes se esconden a menudo intereses y orientaciones valorativas que de ningún modo pueden considerarse constitutivos de la identidad de la comunidad en conjunto, es decir, del conjunto de una forma de vida intersubjetivamente compartida. Estos intereses y orientaciones valorativas que entran en conflicto, sin perspectivas de alcanzar un consenso, han menester de un equilibrio o compromiso que no puede alcanzarse mediante discursos éticos, aun cuando los resultados se sujetasen a la reserva de no transgredir valores básicos de una cultura sobre los que hay consenso¹⁰⁷.

Que sea la racionalidad comunicativa la que conforme la estructura del procedimiento deliberativo, más allá de ser un asunto de orden lingüístico, de lo que se trata es de anclar las libertades comunicativas que la democracia deliberativa demanda. Su naturaleza impone pautas que sin duda se respetan, aunque no sé esté totalmente de acuerdo con ellas. La democracia presupone la imposición de la regla de las mayorías, lo que significa que puede haber descontento, el de las minorías. Pero el juego político democrático invita también a que éstas influyan en la opinión pública y se tornen eventualmente en mayoría. Que se mantenga el juego en estos términos significa, en definitiva, que se mantiene el *ethos* democrático: «Las minorías tienen que seguir la ley por imposición, pero no pueden ser obligadas jurídicamente a seguirlas por convicción»¹⁰⁸.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 5.

¹⁰⁸ A. Barbieri, «El derecho como forma de integración social según Habermas», *Analecta Política* Número 11 (2021): p. 311. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/7119>.

La convicción no radica en el no cumplimiento de la ley, sino en la democratización de su proceso, puesto que «...dass die normativen Regelungen und Handlungsweisen [nur] Legitimität beanspruchen dürfen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten»¹⁰⁹ [...sólo pueden pretender legitimidad aquellas regulaciones normativas y formas de acción a las que todos los posibles afectados pudiesen prestar su consentimiento como participantes en discursos racionales].; idea que traduce, del mismo modo, que «Jede Assoziation, die ein solches Verfahren institutionalisiert, um die Bedingungen ihres Zusammenlebens demokratisch zu regeln, konstituiert sich damit als Bürgerschaft»¹¹⁰ [Toda asociación que institucionalice tal procedimiento con el fin de regular democráticamente las condiciones de convivencia, se constituye en virtud de ello en comunidad ciudadanos].

Queremos destacar, a modo de corolario, que el uso racional del lenguaje, es decir la racionalidad comunicativa, involucra también una ética ciudadana, por cuanto el ciudadano se acostumbra a escuchar y elevar su opinión razonadamente, confrontándola con la de los demás y extrayendo de este ejercicio comunicativo la ponderación del argumento más coherente. Del mismo modo se acostumbra al ejercicio de sus libertades subjetivas y voluntad políticas; considerando, por supuesto, que las condiciones de libertades subjetivas y políticas que han sido mencionadas de manera resumida. Y agregamos que esta costumbre se convierte en una especie de cultura que se aprehende, se adquiere y que es difícil de quitar. Es el

¹⁰⁹J. Habermas, *Ibid.* p. 674.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 372.

ejemplo de los Estados Unidos, sus ciudadanos se perciben libres e iguales entre sí y defienden sus leyes porque son la expresión de su *praxis* ciudadana.

Hay, sin embargo, un punto que Habermas nunca consideró en su trabajo más destacado como lo fue *Facticidad y Validez*; se trata del derecho a la propiedad privada. Es bien sabido que muchas constituciones del mundo contemplan el derecho a la propiedad privada, verbigracia, España, Argentina, México y los Estados Unidos en su quinta enmienda, por nombrar algunos. Infortunadamente una de las estrategias de gobiernos con intenciones totalitarias consiste en desconocer o despojar de la propiedad privada de los ciudadanos y con este debilitamiento proseguir con el secuestro de los demás derechos fundamentales como son; el derecho a la vida, a opinar, a expresarse y escoger su credo religioso, entre otros. En nuestra consideración la libertad subjetiva de ser dueño y amo de los recursos alcanzando moralmente es tan importante como las demás libertades.

REFERENCIAS:

- Barbieri, A. «El derecho como forma de integración social según Habermas», *Analecta Política* Número 11 (2021).
<https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/7119>.
- Benente M. «Los supuestos del pensamiento político y jurídico de Jürgen Habermas». *Rev. derecho (Valdivia)* [online]. 2016, vol.29, n.1.
http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-09502016000100002.
- Bueno, G. «Génesis histórica de la idea de Estado de derecho». *Diccionario filosófico*. Julio 2021. <https://www.filosofia.org/filomat/df610.htm>

- Camps, V. en Beuchot, M. *Filosofía y derechos humanos* (Los derechos humanos y su fundamentación filosófica). 6a. ed (México: xxi editores, 2006).
- Cárdenas, M. «Acerca del vínculo entre derecho, el estado y la democracia. A propósito de Habermas y su aporte a la metodología de la interpretación y aplicación del derecho». *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año 8. Número 20 (2003).
- Cárdenas, J. *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*. (México: Instituto de Investigaciones jurídicas, 2017).
- Castro Blanco, Elías. «Derecho, Democracia y derechos humanos a partir de Jürgen Habermas». *Verbas Iuris*. Número 24 (2010).
<https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/verbaiuris/article/view/2166>
- Dworkin, R. *Los derechos en serio*. 2a. ed. (Barcelona: Ariel, 1989).
- García Amado, J. «La Filosofía del Derecho de Habermas y Luhmann», 1ra. Reimp. (Bogotá: Universidad de Externado de Colombia, 1999).
- González, J. «La democracia infinita. Lefort entre Habermas y Mouffe», *Revista Uruguaya de Ciencia Política*. Volumen 24, Número 1 (2015).
http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S1688-499X2015000100003&script=sci_abstract.
- Gracia, J. *Del Estado absoluto al Estado neoliberal*. (México: Instituto de Investigaciones jurídicas, 2017).
- Habermas, J. «Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa». *Polis*. (2012): s.p. <http://journals.openedition.org/polis/7473>-
- _____ «La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. Número 44 (2010): 105-121.
- _____ *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1992.
- _____ *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el estado democrático del derecho en términos de teoría del discurso*. (Madrid: Cátedra, 1999).

-
- _____. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. (Madrid: Cátedra, 1999).
- _____. «El Estado democrático de Derecho. ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?». *Anuario derechos humanos. Nueva Época*. Número 2 (2001). <https://revistas.ucm.es/index.php/ANDH/article/view/ANDH0101110435A/21009>.
- _____. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. (Barcelona: Paidós, 1999).
- _____. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. (Madrid: Taurus, 1999).
- _____. «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utopías», *Ensayos políticos*. (1988).
- _____. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. (Barcelona: Gustavo Gili S. A., 1981).
- _____. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid: Taurus. 1975).
- _____. «La idea de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos»
- _____. «La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utopías», *Ensayos políticos*. (1988). <https://omegalfa.es/autores.php?letra=h#>
- Hayek, F. A. *Camino de servidumbre. Textos y documentos*. (Unión Editorial Argentina, 2021).
- _____. *El Espejismo de la justicia social*. Volumen VI. (Madrid: Unión).
- Hoyos Vázquez, G. «La filosofía política de Jürgen Habermas». En *Ideas y valores*. (Universidad Nacional de Colombia). <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/40325/29235-105030-1-PB.pdf?sequence=1>.
- Lasch, C. *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. (Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1996).
- Lázaro Pulido, M. «La hermenéutica jurídica desde la perspectiva filosófica», *Anuario de la Facultad de Derecho*. Universidad de Extremadura, Número 35 (2019)- <https://doi.org/10.17398/2695-7728.35.481>.

- Martí, J-L. *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. (Madrid/Barcelona: Macial Ponds, Ediciones jurídicas y sociales, 2006).
- Mejías Quintana, O. «La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas, «La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas: En torno a Faktizität und Geltung». *Ideas y valores*. 103 (1997). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21832>.
- Mirón, R. *Democracia procedimental*. (Blog). 23 de marzo de 2021. <https://prontuario-democracia.sociales.unam.mx/democracia-procedimental/>.
- Mounk, Y. *The people vs. Democracy. Why our freedom is in danger & how to save it*.
- Platón, *República*. <https://www.alianzaeditorial.es/libro/clasicos-de-grecia-y-roma/la-republica-platon-9788420678818/>. [Descargado: 23 marzo 2022].
- Puyol, A. *Rawls, El filósofo de la justicia*. (Barcelona: Bonallettra Alcompas, S.L. 2015). (Cambridge: Harvard University Press, 2018).
- Santillana, A. «Del mundo de la vida al sistema: El poder integrador del poder», *Andamios*, Volumen 8. Número 16 (2011). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632011000200011
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. 6ta. Reimp. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).
- Vernengo, R. «Legalidad y legitimidad: Los fundamentos morales del derecho», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época). Número 77 (1992).

NIETZSCHE Y SU CONCEPCIÓN ESTÉTICO-ÉTICA. LA CONSTRUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL *ÜBERMENSCH*

Fecha de recepción: 29-09-2025
Fecha de revisión 20-10-2025
Fecha de aceptación 03-11-2025

Gerardo José Valero S.*
Universidad de Los Andes
Venezuela

<https://orcid.org/0009-0008-0648-5500>.

RESUMEN

El siguiente artículo merodea los ámbitos de la ética, estética y antropología filosófica. La pretensión del mismo es el análisis de la visión que tiene Friedrich Nietzsche sobre lo que debe ser el hombre; para el emprendimiento de esta investigación se comenzará desde la postura ética nietzscheana del *Übermensch* (Superhombre) como creador de nuevos valores y destructor de los viejos, a partir de la relación apolíneo (lo onírico, imaginario) y dionisiaco (lo real, lo trágico), que en Nietzsche va a trascender el mero hecho estético – que se da en la poesía trágica griega – a una nueva concepción ética y antropológica, comenzando una nueva era: el tiempo de los individuos que están más allá del bien y del mal, porque comprenden la vida como el bien más bello, como el máximo valor.

Palabras Claves: Nietzsche; Apolíneo; Dionisiaco; Superhombre; Ética-Antropología.

* Gerardo José Valero Sánchez, licenciado y magister en Filosofía (Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela), es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Los Andes Mérida-Venezuela, correo electrónico pantarei472@gmail.com.

NIETZSCHE AND HIS ESTHETIC-ETHIC CONCEPCION. THE ANTROPOLOGICAL CONSTRUCTION OF THE *ÜBERMENSCH*

Date of received: 29-09-2025

Date of revision: 20-10-2025

Date of acceptance: 03-11-2025

Gerardo José Valero S.*
Universidad de Los Andes
Venezuela

<https://orcid.org/0009-0008-0648-5500>.

ABSTRACT

The next paper is about the fields Ethics, Aesthetics and Philosophical Anthropology. We analyze the Friedrich Nietzsche's vision about what should be the man. For that, go from the Nietzsche's ethics posture of *Übermensch* (Superman) like creator of new values and destructor of old values, from the relationship between apollonian (the imaginary) and dionysian (the real, the tragic). On Nietzsche this rises up aesthetics phenomenon – it shows in Greek tragic poetry – to a new ethics and anthropology conception, beginning a new era: the men beyond good and evil, because understand the life how the most beautiful they have and it existence like the greatest value.

Keywords: Nietzsche; Apollonian; Dionysian; Superman; Ethics-Anthropology.

* Gerardo José Valero Sánchez, licenciado y magister en Filosofía (Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela), es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Los Andes Mérida-Venezuela, correo electrónico pantarei472@gmail.com. ORCID: 0009-0008-0648-5500.

❖ Prolegómenos sobre el Ser Humano: Origen y Destino

El hombre es medida de todas las cosas, de las que son,
puesto que son, de las que no son, puesto que no son.

–Protágoras¹

Homo sum: humani nihil a me alienum puto»².

–Terencio³

La generación espontánea⁴, el creacionismo⁵ cristiano, el lamarckismo o sobre los caracteres adquiridos⁶ a lo largo del tiempo y la selección natural⁷ darwiniana han sido algunas de las pseudoteorías⁸ y teorías que han buscado explicar el origen y destino del ser humano – también de las otras especies que habitan en el planeta. Lo que interesa acá es lo referente al hombre, ya que aun siendo una de las criaturas más jóvenes en aparecer es la única que se ha interesado – motivado por el desarrollo de la “diosa” razón – en conocer no solo su génesis y teleología sino de todo aquello que le rodea, desde los animales en intelecto inferiores (por ausencia

¹ Cf. AA.VV., 1996, p. 116.

² «Hombre soy: nada de lo humano me es ajeno» (Trad. Propia)

³ Cf. Terencio, 1991, p. 39.

⁴ La vida como tal se generaba del paso de la materia inorgánica en orgánica como una especie de combustión que daba vida.

⁵ El creacionismo sustenta que el origen de toda la vida existente fue producto de la creación *ex nihilo* de Jehová, la única divinidad que rige el mundo.

⁶ Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) va a sostener que todo ser vivo va a adquirir o perder los órganos a consecuencia del uso o desuso del mismo, y que los caracteres que son adquiridos van a ser traspasados a la siguiente generación.

⁷ La selección natural de Charles Darwin constituye la gran teoría sobre la evolución de las especies. Esta teoría no pretende explicar el origen sino lo que se desarrolla luego. Según lo expuesto por el biólogo británico, los organismos que son capaces de adaptarse más rápidamente se establecen y desplazan a los que no. También se le suele llamar la teoría del más fuerte, teniendo en consideración que los más fuertes son los organismos más simples.

⁸ Aunque las pseudoteorías no conservan validez en la actualidad, en su momento resultaron atrayentes y lograron una buena cantidad de adeptos, en parte porque venía de grandes intelectuales del momento.

del mismo) hasta las plantas más insignificantes que comparten este pedazo de tierra con él.

¿De dónde nace el interés del hombre en conocer su origen y todo que le rodea?, a diferencia de cualquier animal o planta él tiene interés particular por complicarse⁹ la existencia o – en un lado más positivo – por encontrarle respuesta a la misma. Ir más allá del ser arrojado ahí de Heidegger, ya que, en la medida que comprenda ¿para qué está aquí? también esto lo ayuda a comprender lo otro o a los otros. En este orden de ideas, ¿cuál es la “herramienta” de la que se vale el hombre para aproximarse a dar una respuesta satisfactoria a tal inquietud: la razón? Esta se manifiesta a través de las diferentes áreas del conocimiento (la teología, las diferentes ciencias naturales y la propia filosofía), que a lo largo del tiempo han asumido la empresa de dar una contestación ideal a la pregunta mencionada.

Dentro de la teología sierva de la religión, ya que, ésta última utiliza a la primera para justificarse, el origen del hombre es un mito: una entidad o grupo de entidades divinas que de acuerdo a la secta religiosa a la cual alguien se adhiera, son las encargadas de crear al ser humano a imagen y semejanza de esa divinidad, como sostendrá el Génesis¹⁰. Las mitologías van a tener semejanzas en cuanto a que el hombre fue creado por una divinidad o grupo de divinidades, llámense Jehová o Zeus. Este ser –el hombre- está compuesto de dos sustancias, alma: aquel soplo de aliento de la divinidad sobre el hombre; y cuerpo: ese elemento perecedero que es

⁹ Entender el fenómeno en toda su complejidad.

¹⁰ “Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla” (Gen, 1; v. 26-28) [VV. AA, (2000), p. 1].

necesario en esta existencia, pero no en la otra, por lo cual siempre ocupa un papel secundario en lo que se ha venido a llamar la teoría del creacionismo dualista.

Así se ha entendido no solo por las grandes religiones de antes – politeísmo griego o egipcio – y ahora (monoteísmo judaico, cristiano o musulmán, y politeísmo hindú), sino desde las formas más primitivas de religión donde el hombre ha sido interpretado como un ser compuesto por un *anima* (aliento vital o alma) que le da movimiento al cuerpo pero que al morir lo desanima, es decir, el alma se libera y emprende camino a la existencia eterna.

El creacionismo dualista es una teoría de carácter mítico-religiosa, pero también encontramos su opuesta: la explicación evolucionista (científica) del hombre, amparada en la biología; esta expone que el ser humano ha pasado durante largo tiempo por diferentes procesos evolutivos hasta llegar a convertirse en lo que hoy conocemos. El individuo se ha desarrollado hasta su condición actual de *homo sapiens* mediante las leyes clásicas del origen y selección de las especies, a través de un proceso de relación (ocurrido en un período prolongado) con el entorno que lo rodea, por lo cual el ser humano es solo materia, es decir, no es una dualidad sino un monismo.

Esta teoría del evolucionismo monista es aceptada por gran parte del mundo científico como la más adecuada para explicar al hombre, como para el mundo religioso es el creacionismo dualista. Sin embargo, existe una parte del dualismo que ha buscado conciliar ambas teorías, sosteniendo ciertamente que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, pero que mientras esta no sufre modificaciones por ser de origen divino, la materia (el cuerpo) si puede evolucionar a través del tiempo, en otras palabras, el alma es estática y el cuerpo dinámico, se modifica.

De estas teorías, la teoría evolucionista parece ser la más adecuada para determinar el origen, la naturaleza y destino del hombre; más, es necesario entender al humano como un ser que evoluciona tanto biológicamente como a nivel de sus diferentes manifestaciones culturales (arte, literatura, filosofía, leyes morales, etc.) a través de la historia, para poder adentrarse a una aproximación de ¿qué es el hombre? y ¿cuál es la finalidad del existir humano? A la teoría evolucionista-monista podemos adherir a Friedrich Nietzsche (2015), ya que para él las cuestiones de carácter metafísico no tienen relevancia, así lo expresa en su obra final *Ecce Homo*:

«Dios», «inmortalidad del alma», «redención», «más allá», todos estos son conceptos a los que no he dedicado ninguna atención, tampoco ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño – ¿acaso no he sido nunca bastante pueril para hacerlo? – El ateísmo yo no lo conozco en absoluto como un resultado, aún menos como un acontecimiento: en mí se da por supuesto, instintivamente. Soy demasiado curioso, demasiado problemático, demasiado altanero para que me agrade una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una indelicadeza contra nosotros los pensadores, – incluso en el fondo no es nada más que una burda prohibición que se nos hace: ¡no debéis pensar! (p.48).

Desde muy joven Nietzsche expresa su desprecio por las respuestas de carácter religioso y por ende de cualquier explicación metafísica sobre el origen del mundo y, sobre todo, del origen del hombre. Tomando estas palabras y agregando que para él la educación, el arte y las manifestaciones más altas de la existencia es para gente superior¹¹, se puede inducir que el pensador alemán puede incluirse dentro

¹¹ Cfr. F. Nietzsche, (2015) *Crepúsculo de los Ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid. Alianza. pp. 104-ss. F. Nietzsche, F (2006). *El viajero y su sombra. Segunda parte de humano demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf. p. 72.

del evolucionismo social. Lo bueno para Nietzsche es todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es lo malo? – Todo lo que procede de la debilidad [...] Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer”¹²

Esto malo no es otra cosa que el cristianismo, con ello la dualidad cuerpo y alma: el primero está subordinado al segundo y, por tanto, el hombre se resuelve en una vida trascendente y se olvida de la inmanencia, de su mundo, en otras palabras, se olvida de sí: “¿Qué es lo más dañoso que cualquier vicio? – La compasión con todos los malogrados y débiles – el cristianismo”¹³ Pero cómo llega Nietzsche a estas conclusiones de desprecio contra el cristianismo, y con ello ante cualquier forma de dualismo que lo coloca entre los defensores de una teoría monista en la que el hombre se resuelve en su materia. Entonces lo que importa es esta vida y no la vida imaginaria, la del alma, la celestial. Para empezar a desenredar la visión antropológica nietzscheana es primordial conocer un poco al personaje en cuestión y después ir dilucidando sus ideas.

1) **Pequeña Introducción a Nietzsche**

Nietzsche, a pesar de lo contrario de su pensamiento, nació bajo la luz de una familia protestante, tanto su abuelo como su padre fueron pastores protestantes, inclusive él pensó (en algún momento de su niñez, aunque como vimos anteriormente se desliga de las ideas religiosas tempranamente) en seguir los pasos de su progenitor, de quien, a pesar de perderlo muy joven, guardaba una muy hermosa imagen, como lo expresa en su *Ecce Homo*: “mi padre murió a los treinta y

¹²F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2007. p.32.

¹³ *Ibíd*

seis años: era delicado, amable y enfermizo, como un ser destinado tan sólo a pasar de largo, - más una bondadosa evocación de la vida que la vida misma”¹⁴

Sin embargo, la historia del pensamiento se encargaría de llevar al filósofo de Röcken por otros lugares, ya que elabora una de las principales teorías en contra de la religión y la moral de su tiempo, hasta el punto de ser considerado un verdadero revolucionario de la cultura: “era ante todo un gran crítico y un gran filósofo de la cultura, cuyo genio llegó a la cúspide en la época en que escribió *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. Se puede decir que la historia de Nietzsche es la historia de la decadencia de ese pensamiento”¹⁵

Es durante sus años en la Escuela de Pforta (secundaria) cuando muestra gran capacidad para todas las materias (excluyendo las matemáticas), en especial las de carácter humanístico. Comienzan en este tiempo las influencias sobre él, como el traductor de Platón, Steinhart, quien lo adentra en las ideas del filósofo griego, al que después Nietzsche se va a encargar de criticar. Empieza a leer Schopenhauer, uno de los principales referentes a lo largo de su trayecto intelectual, aunque también a él va a ser capaz de criticarlo: “según su hermana, si Schopenhauer hubiese vivido todavía (murió en 1860), Nietzsche hubiese corrido a saludarle como a un amigo, a un padre”¹⁶

Después de terminar sus estudios en Pforta, decide ingresar a la Universidad de Bonn en el año 1864. Sin embargo, un año después se traslada a la Universidad

¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce Homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. 2015, pp. 29-30.

¹⁵ M. Quintero, *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*. Bogotá: Siglo del hombre Editores. 2002, p. 15.

¹⁶ Savater, *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Ariel. 2003, p. 26.

de Leipzig, donde obtiene su grado en Filología Clásica. Debido a su destacada capacidad como estudiante es recomendado para la cátedra de filología griega en la Universidad de Basilea, a pesar de no tener aún el título de Doctor, en 1869 es nombrado profesor de esa casa de estudios.

Nietzsche a pesar de ser graduado en Filología Clásica y de impartir durante diez años clases de filología griega en Basilea, siempre merodeo con la filosofía, al punto de que sus escritos más famosos son los del ámbito filosófico. Desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, se da comienzo al “giro nietzscheano”, es decir, queriendo hacer un estudio (de carácter filológico) de la Grecia clásica y su poesía trágica termina por mostrar la dicotomía del espíritu griego: aquel que se debate entre lo apolíneo y lo dionisiaco, lo onírico y lo concreto, el estado de razón y la ebriedad báquica.

Esta idea nietzscheana se extrapola a los seres humanos de todos los tiempos. A través de este escrito comienza a darle forma a su pensamiento: elabora su primera crítica a la razón y a los juicios morales heterónomos, que luego va a desarrollar con más amplitud en sus obras posteriores y van a sentar las bases del hombre nietzscheano, o en mejores palabras, del *Übermensch* (Superhombre), tema central de su concepción antropológica. Esto constituye uno de los motivos principales por los cuales es considerado uno de los filósofos contemporáneos más influyentes para el pensar posterior.

Él va a dividir el pensamiento en dos, lo racional y lo irracional, y con ello la ética: la moral (lo reactivo) y lo a-moral (lo activo), muestra acá la crisis de la reflexión moderna y las instituciones que lo sustentan, en particular la eclesiástica,

fuentes de toda corrupción del ser humano. A partir de su crítica a la religión observa que el individuo vive inmerso en una realidad que lo niega: no logra afirmarse porque se opone a la vida (esta vida), que para él es el máximo valor del que se goza.

El descubrimiento del “engaño” de la moral propuesta desde las alturas, que se proyecta a las demás instituciones, devela cómo (mediante la justificación de una divinidad) se le impone al hombre una tabla de valores que lo mantienen enclaustrado en una etapa de oscurantismo y de negación. Solamente cuando se libera logra la “muerte de Dios”: puede reconocerse y reconoce la vida como el valor supremo. El *Übermensch* es capaz de liberarse de la “moral de rebaño”, aquella que todo el mundo sigue pero que nadie entiende ni se reconoce en ella, para crear sus propios valores. Este nuevo ser humano es un creador, pero para llegar a convertirse en tal debe también ser un aniquilador, un destructor de viejos paradigmas. Él es un eremita que lo que no le sirve lo desecha. Nietzsche busca con ello la transvaloración de todos los valores, por esta razón se opone a lo ya dado y por consiguiente a las instituciones de su tiempo.

A nivel de la filosofía es como un héroe trágico: anárquico y aristócrata. Capaz de abrazar la vida porque se siente seguro de ser un creador de nuevas tablas pero con la misma pasión aniquilador de las antiguas, como lo va a expresar por boca de Zarathustra en la tercera parte de *Así habló Zarathustra*¹⁷.

2) De la Propuesta Estética a la Crítica Ética

¹⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.2007, pp. 278-301.

Friedrich Nietzsche es famoso por sus escritos filosóficos¹⁸ y en menor medida por sus estudios filológicos; sin embargo, como amante del arte, incursiono en la música y la poesía. El arte – poesía, plástica, música, danza, artes escénicas – a lo largo de la historia ha sido un lugar para la trasgresión. Es decir, para la proposición de nuevas formas de interpretar al mundo y al hombre, desde esta perspectiva es que Nietzsche entiende el asunto, así lo muestra en *El nacimiento de la tragedia* – quizás de todas las obras del pensador alemán es la que más nos descubre su postura en cuanto al arte: “a esos hombres serios sírvales para enseñarles que yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”¹⁹.

En la poesía (más específicamente en la tragedia) es donde se descubre el doble espíritu del arte de los griegos (y es extensible a la humanidad): lo apolíneo y lo dionisiaco. El pensador de Röcken ve en la poesía trágica el lugar donde el arte alcanza su máxima expresión mediante los simbolismos que propone el propio drama, mediante la danza (el baile) y la música por encima de la palabra²⁰. Es en este lugar donde se comienza a trascender el mero análisis estético y comienza así la construcción del modelo antropológico nietzscheano, es decir, desde aquí²¹ da los primeros pasos para su visión de qué es el hombre y su relación con el mundo.

¹⁸ Nietzsche, junto con Marx, es uno de los filósofos del siglo XIX que más influenció a sus pares del siglo XX.

¹⁹F. Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza. (2009, p. 40).

²⁰ Para Nietzsche, cuando la palabra (el diálogo) se va imponiendo a las manifestaciones de la música y el baile – con ello la pérdida coral – en Eurípides, va a considerar al último de los trágicos como el “destructor” del género. El drama va a ir perdiendo su esencia trágica (irracional) por un racionalismo ilustrado.

²¹ Si bien *El nacimiento de la tragedia* se considera su primera obra filosófica, también en los escritos filológicos antecesores a la obra comienza Nietzsche su andar reflexivo, desde su interpretación estética, sobre lo qué es el hombre.

Si en lo estético Apolo y Dionisos son dos manifestaciones en armonía del espíritu artístico, en el universo ético se convierten en dos fuerzas en lucha porque son el reflejo de dos planos morales: el reactivo (apolíneo), el que impone la obediencia desde lo onírico (lo metafísico, lo divino), y el activo (dionisiaco), el que propone la transgresión desde las necesidades reales (lo físico, el cuerpo, lo material). Durante toda la vida se nos enseña a obedecer, nuestro ser es un deber ser. Pasamos el tiempo complaciendo a los otros hasta el punto que terminamos olvidándonos, esto ocurre así desde que al pequeño se le impone tiránicamente la decisión del adulto (hasta ese momento no parece ser tan grave), pero siguiendo los patrones establecidos, al niño que se convierte en adulto se le obliga a obedecer lo que *el-padre-sociedad*, más aún *el-padre-Estado* establece como adecuado. “«En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios» - así ruge el monstruo”²². Nacen así las normas morales, aquellas que necesariamente deben conservar la armonía entre los individuos de una sociedad, pero estas no apuntan a una conservación real sino abstracta del individuo porque lo enajenan de sí convirtiéndolo en un proyecto de ciencias (o religión) que está en constante realización de *lo-que-se-debe* y se olvida de *lo-que-se-es*.

Los patrones éticos provenientes del lugar que sea (los dioses, la ciencia, el Estado) tienen el privilegio de ser aquellos que van eliminando la rebeldía del hombre – expresado en su autoconciencia – para obtener la pasividad de él, adaptarse a lo que aquellos consideran bueno o malo. Esto constituye el primer referente de la

²² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. *Op.cit.* p. 87.

negación de la vida, no por el hecho de la existencia de valores morales, sino que estos provienen de entidades abstractas y no de lo real, la humanidad.

Un ejemplo de la autoconciencia liberadora y la pasividad resignada lo muestra la antigüedad antes que Nietzsche, Sófocles en su obra *Antígona* muestra cómo la heroína busca realizar lo que está en concordancia con sus ideales mientras que, al otro lado, se encuentra su hermana Ismene, que prefiere seguir lo ya establecido a pesar de estar consciente que no es lo correcto. Antígona es el *ser* que afirma al hombre, Ismene es el *deber ser* que lo niega.

Ismene: [...] Es preciso que consideremos, primero que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas. Yo por mi parte, pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, obedeceré porque me siento coaccionada a ello. Pues el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido.

Antígona: Ni te lo puedo ordenar ni, aunque quisieras hacerlo, colaborarías ya conmigo dándome gusto. Se tú como te parezca. Yo le enterrare. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama, tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo que debo agradecer a los de abajo que a los de aquí.²³

Vemos en este pasaje que Ismene teme desobedecer la ley, lo impuesto por el Estado bajo la figura de Creonte, aunque esto implique ir en contra de sus sentimientos de hermana, ya que le niega la ayuda a Antígona para enterrar a

²³ Sófocles. (1981). *Tragedias*. Trad. Assela Alamillo. Madrid: Gredos. pp. 251-252.

Polinices que es también su hermano. El problema reflejado es el del individuo que prefiere seguir lo ya dado en contraposición al hombre que se atreve, aunque esto signifique la transgresión de la regla y su aniquilación personal, como fue el caso de Antígona (después sentenciada a muerte), que desde la transgresión es capaz de formar un nuevo valor o por lo menos poner en entredicho los ya existentes.

3) Antropología Nietzscheana: Vitalismo (Materialismo) sobre Espiritualismo

El vitalismo es una corriente que nace en contraposición hacia todo aquello que se fundamenta en la negación de la vida terrenal por la vida espiritual, es decir, el máximo valor humano es la vida (esta vida, no la otra inventada por religiosos y ciertos filósofos) como sostenía Nietzsche: el hombre – y su vida – se va a resolver dentro de los límites de la naturaleza. En esa existencia, de carácter dionisiaco, se entremezclan amor y odio, creación y destrucción; es la afirmación de la vida sin necesidad de encontrarle una explicación fuera de sí, porque tiene valor en sí misma. El hombre debe afirmarse a ella. En lo dionisiaco²⁴ encuentra el hombre su verdadera esencia, se va a definir en la voluntad de poder, el ser está en un constante querer ser, es decir, de trascender e ir más allá pero dentro de los límites que le ofrece este mundo.

La afirmación de esta vida en detrimento de cualquier concepción de vida de carácter espiritual lleva a Nietzsche a tomar una postura materialista, el hombre por tanto se resuelve en su cuerpo y no en su alma o cualquier cantidad de epítetos que se le da a aquello inmaterial y absurdo. Sostiene que, si el hombre deja de lado su sistema nervioso y los sentidos, es decir, el cuerpo, lo material, no queda nada. Es

²⁴ Cfr. F. Nietzsche, (2009). *Op.cit.* p. 46.

así como Nietzsche, niega todo tipo de dualismo, e inclusive se atreve a decir en contra de cualquier concepción metafísica, que el alma ha sido inventada con el único propósito de despreciar el cuerpo, de volverlo enfermo en contra del espíritu, lo cual es lo saludable.

Nietzsche, infiriendo, se adhiere inclusive al evolucionismo y al monismo, si tomamos lo dicho con anterioridad²⁵, sosteniendo la ley de selección natural como la persistencia del más fuerte, e inclusive llega a sustentar que la “voluntad de vivir” es la fuerza que mueve la existencia humana. Todo ese dinamismo biológico es lo superior en contra de la conciencia “celestial”, que ha sido elevada con el único objeto de manipular al rebaño. Partiendo de esta postura, Nietzsche va a proponer una nueva moral, no como se ha querido entender de que es un antimoralista. Él desea elevar los valores propios de los instintos del hombre natural por encima de aquellos impuestos históricamente como los valores éticos a seguir.

Esto lo hace patente a través de la transvaloración de todos los valores²⁶ en la que unos nuevos enaltecen lo que el hombre es: voluntad de poder. Lo bueno es todo aquello que eleve el poder, pero entendido como todo lo que eleva el sentimiento de poderío de vida en el ser humano: “vivir: esto significa para nosotros transformar constantemente en luz y llama todo lo que somos, también todo lo que nos afecta, y no podemos en modo alguno hacer otra cosa”²⁷ En este orden de ideas, el sentimiento de poderío se puede entender como aquello que motiva a superar una

²⁵ Cfr. p. 5.

²⁶ Se debe entender como la yuxtaposición de unos nuevos valores en detrimento de los viejos, mismos que han dejado de responder a los seres humanos, a sus necesidades reales.

²⁷ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*. Trad. José Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf. 2011, p. 36.

resistencia (las creencias supraterráneas) y abrazar la existencia con todo el caos y la incertidumbre que genera.

Se puede observar los claros matices materialistas de la antropología nietzscheana al concebir la vida terrenal como el máximo valor que existe. Se elimina toda idea de un mundo fantástico lleno de dioses y otras criaturas, entre ellas el alma. El hombre, por tanto, es a través de su cuerpo que concibe el mundo real, sin el sistema nervioso y los sentidos el hombre es nada. Partiendo desde aquí, podemos decir lo siguiente: el ser humano lo define Nietzsche dentro de este materialismo como voluntad de poder, es decir, es la constante búsqueda de elevar su sentimiento de poderío que le nace de su interior; es sustituir la moral de rebaño por una nueva moral basada en los valores del instinto natural, una moral dionisiaca que esta fuera de todo sistema conocido y debe guiar al individuo.

Por tanto, el problema antropológico nietzscheano va más allá del simple dualismo o materialismo, porque él se adhiere al segundo, no le interesa el origen del hombre sino la definición intrínseca del hombre a partir de su evolución, lo que le lleva a dar un aporte: la importancia ética a la cuestión del hombre, replanteándose la vigencia de los valores tradicionales.

4) La Antropología Nietzscheana y el Compromiso Ético

El universo ético del hombre resulta ser muy complejo, con diferentes ramificaciones que no han permitido, no permiten, ni permitirán llegar a un consenso en cuanto a: ¿cuáles son los valores morales correctos e incorrectos?, ¿por qué debemos acatar ciertos juicios de valor?, pero sobre todo ¿la moral debe de partir de patrones ya establecidos o debe responder al dinamismo del hombre como ser individual y luego colectivo? Diversos autores, a lo largo de la historia humana han

buscado ahondar (de cierta forma) en ese intricado universo de la ética y la moral desde diferentes campos del conocimiento, porque como lo dice el propio Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*: “todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber”²⁸ máxima que no escapa al estudioso de la ética en esa necesidad de comprender el proceso moral.

Si bien los valores morales pueden ser definidos entre correctos e incorrectos, buenos o malos, con la argumentación respectiva del por qué de los mismos; la reflexión más importante en el campo de la ética es la distinción de dos categorías morales que mueven el accionar del hombre: el heteronomismo, asociado con lo impuesto de antemano, y lo autónomo, entendido como la libre conciencia del individuo para actuar. Este es el problema moral como tal: la férrea lucha entre lo que tengo obligatoriamente que acatar y la voluntad propia de querer realizar lo que sale de mis adentros, de la interioridad (los instintos). Hasta la actualidad, sin embargo, el primero ha vencido sobre el segundo. El hombre moral, por lo tanto, es aquel que sigue normas que existen desde antaño y que no es pertinente ponerlas en juicio.

La siguiente postura entonces lleva a preguntarse: ¿acaso el hombre es “edípico”?²⁹ – su accionar ya está preestablecido por unas normas que le imponen actuar de una manera acorde a ellas. ¿Pero acaso Edipo no buscó huir a su suerte?, ¿no fue el tebano el primer héroe que se levantó por sobre el oráculo divino y buscó un mejor final para su triste destino? Al final no lo consiguió, es cierto, pero se

²⁸ Aristóteles. (2007). *Metafísica*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe. p. 41.

²⁹ En la tragedia de *Edipo Rey* (Sófocles) ya la *Moirá* ha decidido el destino fatal que aguarda al héroe, quien, por más que trate de huir al mismo terminar por sucumbir.

transformó en el primer gran héroe trágico porque en ese buscar cambiar la *Moirai* (destino) certificó su autonomía moral (por lo menos en ciertos pasajes de la obra) aunque ello le valió la aniquilación, pero le supuso su afirmación como hombre.

Por consiguiente, el heteronomista moral está alejado de lo “edípico” y con ello de fundirse en lo trágico, en lo dionisiaco. El hombre heterónimo está en el lado contrario. Desde lo nietzscheano, éste es el cristiano que deja de robar el fuego a los inmortales, en cambio, actúa de acuerdo a las exigencias morales que le impone su dios. La concepción del individuo cristiano es aborrecida porque se debe estar en el camino de toparse con Edipo antes que con la Iglesia. Los juicios de valor deben responder a la naturaleza instintiva del individuo.

El ser humano debe basar su moralidad a lo que le deviene de su interioridad, entonces ¿por qué históricamente se ha juzgado a aquel que sigue esta premisa? – los demás los han juzgado por temor a desafiar la imposición. El individuo capaz de mirar hacia adentro antes que hacia fuera es un ser que toma posesión de su libertad y se yergue con orgullo sobre lo que considera que no le conviene, aún si esto contradice el dogma. Para él su accionar parte de su conciencia liberadora.

Esta actitud, ante la sociedad enclaustrada en el seguimiento del dogma, le ha causado inconvenientes y ha traído como consecuencia que el individuo, capaz de afirmar sus acciones desde su autoconciencia, se ha puesto en una especie de “cuarentena”, es una enfermedad que debe erradicarse. Pero el verdadero padecimiento es la heteronomía moral.

Ahora bien: ¿por qué la imposición moral es puesta en entredicho por Nietzsche? – porque los juicios valorativos que parten de esta categoría moral van a volver “camellos”³⁰ a los hombres, incapaces de actuar por voluntad propia para tomar una decisión y realizar una acción. Es decir, la afirmación de su existencia va a estar marcada por lo que ya hayan decidido otros como lo que debe hacer para realizarse: si haces tal cosa puedes lograr aquello, sobre todo la vida eterna. En cambio, si te atreves a cuestionarlo vas a ser castigado por la gracia divina, que no es otra cosa que ganarse la intolerancia de gran parte de su sociedad.

El problema de seguir lo impuesto es que el hombre cae en una especie de embrujo anti-vital: se va olvidando de elaborar respuestas que tengan como origen y finalidad su existencia concreta, su vida. En cambio, actúa siempre con la imagen de los mandamientos divinos a su diestra, terminando por enajenarse y pensar que complaciendo a lo divino entonces se complace él. Al mirar de frente la ley divino-positiva le da la espalda a su mundo instintivo (su bio-psicología), lo que él es.

Si el hombre vive en un embrujo ¿por qué el autonomista moral consigue liberarse? lo consigue porque logra reconocerse como libre; ¿pero qué clase de libertad? aquella que le muestra que sus acciones en sí no tienen ninguna moral, sino que es él quien le da o quita valor. El ser autónomo entiende que “sólo es digno de la libertad y la vida quien es capaz de conquistarlas día a día para sí”³¹ venciendo aquello que le prohíbe realizarse.

³⁰ Cfr. F. Nietzsche, (2007). *Op.cit.* p. 53 -ss.

³¹ J. Rodo, Ariel – Motivos de Proteo. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. 1985, p. 4

El hombre libre comprende que, a nivel de sus acciones, va a entrar por un camino diverso, que no le propone una salida concreta sino un sinfín de posibilidades en las que él, con plena soberanía, debe elaborar el juicio de valor acorde a lo que le propone su propia visión de las cosas y no agarrarse de una ley que de antemano no concibe los juicios de las acciones desde lo humano sino sobrehumano. Por lo tanto, “nuestra fuerza de corazón ha de probarse aceptando el reto de la Esfinge, y no esquivando su interrogación formidable”³²

Pero ¿cómo se logra esto? – mediante la superación del hombre tradicional (y cristiano) por uno más elevado, el *Übermensch* (Superhombre) y quién es este: es una nueva especie, es el *homo tragicum*³³ que no huye a la vida sino que se reconoce en ella. Su angustia le hace percibir que ninguna autoridad moral puede estar por encima de su libertad de acción, a partir de la reflexión, de su autoconciencia³⁴. El hombre cristiano no puede reconocer esta realidad porque, como Vladimir (*Esperando a Godot*), “a veces me digo que, a pesar de todo. Llega. Entonces me siento muy raro [...] ¿Cómo decirlo? Aliviado y al mismo tiempo... aterrado”³⁵ es decir, sólo concibe la existencia desde los patrones de lo divino (metafísico). La toma de decisión es desechada por la tranquilidad que da seguir algo que ya está escrito, aunque esto tenga el siguiente significado: no dudar de lo que se me impone.

³² *Ibíd.* p. 9

³³ *Homo tragicum* es igual al hombre dionisiaco, trágico.

³⁴ La angustia hace percibir al hombre su condición trágica, es un ser finito. Precisamente este hecho lo hace tomar conciencia de que nada prevalece por sobre la existencia, es decir, la vida es el máximo valor humano y sólo el hombre libre es capaz de tomarla con sus fuerzas benefactoras y sus fuerzas hostiles, sus miserias.

³⁵ S. Beckett, *Esperando a Godot*. Rosario: Último Recurso.2006, p. 5.

Esta posición es rechazada por el hombre trágico, que prefiere sumergirse en lo dionisiaco. Pero ¿qué es sumergirse en lo dionisiaco?, como quedo expuesto anteriormente, es convertirse en un ser a-moral en detrimento de la moral tradicional que reprime. Tener presente una antropologización del propio hombre, en otras palabras, una desmitificación de la figura divina y de su adoración (sentimiento de admiración y temor) por un reconocimiento del mundo humano. Los griegos de la era de los héroes míticos fueron los primeros en entender esto, hasta el punto de elaborar una religión antropomórfica:

Los dioses aparecen dotados de los mismos atributos que los hombres, aunque sublimados y trascendentes; capaces de amor y odio; de pasiones creadoras y destructoras, fieles y adúlteros, pacíficos y belicosos. No hay en el ser humano instinto, pasión, afecto y conducta que no halle ejemplo en un dios griego: la creación y el poder se llaman Zeus; Deméter, la fertilidad; la feminidad es Atenea Parthenos; Apolo se identifica con la luz de las ideas; el espíritu guerrero nace en Ares, el gozo y la tragedia de la vida se encarnan en Dionisos³⁶

Nunca estuvo más cerca el hombre de convertirse en un dios y de afirmarse enteramente que en los tiempos de ese mundo griego maravilloso. Nietzsche propone el eterno retorno que va a llevar a su Superhombre a volver a vivir rodeado de la libertad mítica de los grandes dioses y héroes helenos. Lo trágico significa aceptar la vida tal cual es, no esquivarla sino enfrentarla. Mediante la relación placer-displacer, el individuo comienza a elaborar una moral de carácter real y con ello desarrollar una conducta propositiva. Lo principal para elaborar un juicio de valor comienza a partir de lo que propones tú, tu bio-psicología.

³⁶ A. Martín, *Estudio y comprensión del hombre*. Caracas: Vadell. 2011, p. 64.

El propio Jesucristo deja una enseñanza de ese hombre propositivo:

Pero él, queriendo justificarse a sí mismo, dijo a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo? Respondiendo Jesús dijo: Un hombre descendía de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de ladrones, los cuales le despojaron; e hiriéndole, se fueron, dejándole medio muerto. Aconteció que descendió un sacerdote por aquel camino, y viéndole, pasó de largo. Asimismo, un levita, llegando cerca de aquel lugar, y viéndole, pasó de largo. Pero un samaritano, que iba de camino, vino cerca de él, y viéndole, fue movido a misericordia; y acercándose, vendó sus heridas, echándole aceite y vino; y poniéndole en su cabalgadura, lo llevó al mesón, y cuidó de él. Otro día al partir, sacó dos denarios, y los dio al mesonero, y le dijo: Cuídamele; y todo lo que gastes de más, yo te lo pagaré cuando regrese. ¿Quién, pues, de estos tres te parece que fue el prójimo del que cayó en manos de los ladrones? Él dijo. El que usó de misericordia con él. Entonces Jesús le dijo: ve, y haz tú lo mismo. (Lucas, 10; 29-37)³⁷

En este pasaje bíblico vemos como el hombre autónomo realiza la acción adecuada al momento. El propio Jesús invita a actuar de esa forma, como el samaritano: quien es una especie de eremita nietzscheano que invita a su morada al prójimo y lo ayuda. Realiza esta acción porque se encuentra movido por su conciencia. Ya él se ha afirmado por eso tiene la capacidad de reconocer y afirmar al otro.

³⁷ VV.AA. (2000). Santa Biblia (Versión Reina-Valera). Tennessee: Holman Bible. p. 951.

A esto apunta el Superhombre, se reconoce frente a su vida, pero también reconoce a los otros ante ella. Es un eremita porque reflexiona³⁸, vuelve a valorar en soledad, ya que esto le lleva a desarrollar la capacidad de aniquilar o crear un valor de acuerdo a la circunstancia, pero no se extraña de los demás porque entiende que a través de su aceptación del otro también se acepta él, pero siempre desde lo natural (físico) y no lo sobrenatural (metafísico).

❖ A Modo de Conclusión

El hombre nietzscheano debe convertirse en un ser rumiante, dionisiaco capaz de leerse a sí mismo y convertirse en una obra de arte. Así como el artista encuentra su estilo (su forma de concebir al mundo) de la misma forma debe el hombre encontrar el suyo. Porque sólo quien se va creando como obra de arte es capaz de conocerse a sí mismo y conocer al otro, ese es el Superhombre.

A lo que apunta Nietzsche es muy claro: el hombre mediante la interpretación que de él mismo hace puede reconocerse como la obra de arte y no apuntar a otras obras de arte (la ciencia, la religión) porque pierde su humanidad, su sentido estético y por consiguiente su sentido ético también. El rumiar es dar cuenta de que los valores humanos deben venir del hombre (sus instintos, su naturaleza) y no nacer de factores externos a él.

El pensamiento nietzscheano a través de su obra pretende interrogarte por lo qué eres: busca abrirte la mirada para qué reconozcas que, si bien la comunión se da con los otros, esta no puede existir sino está presente con tu otro más cercano, tu

³⁸ El individuo que se cuestiona, inclusive a sí mismo, siempre con la intención de mejorar, de elevar su sentimiento de poderío.

cuerpo, es decir, tú. La verdadera felicidad es aquella donde nosotros respondemos *a lo que somos* y no *a lo que debemos ser*: “pues una sola cosa es necesaria: que el hombre alcance el contento consigo mismo”³⁹ Para poder entender al otro, comprenderlo, complementarlo es necesario primero conocerme a mí mismo. Esto quiere decir, realizar una lectura rumiante de mí para poder hacer una interpretación del otro, entender por tanto que yo soy una “obra de arte” para ver las otras “obras artísticas”, sólo así podemos comprendernos como dioses. La belleza está en el hombre y la perfección en el hombre que se muestra al mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1996). *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2007). *Metafísica*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Espasa Calpe.
- Beckett, S. (2006). *Esperando a Godot*. Rosario: Último Recurso.
- Martín, A. (2011). *Estudio y comprensión del hombre*. Caracas: Vadell.
- Nietzsche, F. (2006). *El viajero y su sombra. Segunda parte de humano demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Madrid: Edaf.
- , (2007). *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- , (2007). *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- , (2009). *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

³⁹ F. Nietzsche, (2011) *Op.cit*, p. 243.

- , (2011). *La gaya ciencia*. Trad. José Carlos Mardomingo. Madrid: Edaf.
- , (2015). *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- , (2015). *Ecce Homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Quintero, M. (2002). *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad*. Bogotá: Siglo del hombre Editores
- Rodo, J. (1985). *Ariel – Motivos de Proteo*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Savater, F. (2003). *Idea de Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. Biblioteca clásica Gredos. Traducción: Assela Alamillo. Editorial Gredos. Madrid.
- Terencio. (1991). *Comedias*. Volumen II. Madrid: CSIC.
- VV.AA. (2000). *Santa Biblia* (Versión Reina-Valera). Tennessee: Holman Bible.

LA MIRADA DEL OTRO Y LA CONSCIENCIA TRANSPERSONAL: DESDE EL EXISTENCIALISMO HASTA LA TEORÍA SINTÉRGICA. UNA DISERTACIÓN HERMENÉUTICA.

Fecha de recepción: 12-08-2025
Fecha de revisión: 13-01-2026
Fecha de aceptación: 25-03-2026

Ramírez Molina, William Andrés*
<https://orcid.org/0009-0006-9297-230X>

Romero Utrera, Mayra Josefina*
<https://orcid.org/009-0006-8516-7679>

RESUMEN

La visión científicista tradicional ha distanciado al ser humano de su entorno, generando conflictos sociales. La existencia no se define por una búsqueda egocéntrica, sino por la conexión con la vida y las otras personas. La mirada del otro reafirma y posibilita la trascendencia. Desde el Existencialismo hasta las Psicologías Profunda, Humanista y Transpersonal, se establecen conexiones que demuestran el impacto de la mirada en la consciencia. Esta mirada penetra en el ser, en la forma en que se habita el mundo. La consciencia transpersonal se expande hacia la espiritualidad, conecta con campos de energía, entendiendo que se es parte de un todo interconectado. La teoría Sintérgica propone que la mirada actúa como un punto de conexión en el campo neuronal, similar a una matriz. No existe un vacío, sino una red de interconexión donde todos los puntos comparten la misma información, enfatizando la profunda unidad entre los seres. **Palabras clave:** Individuación, transpersonal, Consciencia, Teoría sintérgica.

* Lic. en Psicología Social (UPTMKR, Mérida, Venezuela). T.S.U. en Investigación Psicosocial (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela). El panal obstruido: Venezuela (Obra literaria, 2019). wandres7ramirez@gmail.com

* Lic. en Psicología (University of Florida, Gainesville, Florida, The United States of America). Magíster en Psicología (Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela). Magíster Scientiae en Filosofía (Universidad de Los Andes, Venezuela). Estudiante de Doctorado en Filosofía (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela). Coordinadora de la Unidad Académica de Investigación en el Centro de Investigaciones Psicológicas (Universidad de Los Andes-Mérida, Venezuela). Coordinadora de la Unidad Académica Informe Especial Diagnóstico de la Licenciatura en Psicología, (Universidad de Los Andes-Mérida, Venezuela). mayraromeroula@gmail.com

THE GAZE OF THE OTHER AND TRANSPERSONAL CONSCIOUSNESS: FROM EXISTENTIALISM TO SYNTERGIC THEORY. A HERMENEUTIC DISSERTATION.

Date of received: 12-08-2025

Date of revision: 13-01-2026

Date of acceptance: 25-03-2026

Ramírez Molina, William Andrés*

<https://orcid.org/0009-0006-9297-230X>

Romero Utrera, Mayra Josefina*

<https://orcid.org/009-0006-8516-7679>

ABSTRACT

The traditional scientific view has distanced human beings from their environment, generating social conflicts. Existence is not defined by an egocentric pursuit, but by connection with life and other people. The gaze of the other reaffirms and enables transcendence. From Existentialism to Deep, Humanistic, and Transpersonal Psychology, connections are established that demonstrate the impact of the gaze on consciousness. This gaze penetrates the being, the way we inhabit the world. Transpersonal consciousness expands toward spirituality, connecting with energy fields, understanding that one is part of an interconnected whole. Syntergic theory proposes that the gaze acts as a connection point in the neuronal field, similar to a matrix. There is no void, but rather a network of interconnection where all points share the same information, emphasizing the profound unity among beings.

Keywords: Individuation, Transcendence, Consciousness, Syntergic theory.

* Lic. en Psicología Social (UPTMKR, Mérida, Venezuela). T.S.U. en Investigación Psicosocial (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela). El panel obstruido: Venezuela (Obra literaria, 2019). wandres7ramirez@gmail.com

* Lic. en Psicología (University of Florida, Gainesville, Florida, The United States of America). Magíster en Psicología (Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela). Magíster Scientiae en Filosofía (Universidad de Los Andes, Venezuela). Estudiante de Doctorado en Filosofía (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela). Coordinadora de la Unidad Académica de Investigación en el Centro de Investigaciones Psicológicas (Universidad de Los Andes-Mérida, Venezuela). Coordinadora de la Unidad Académica Informe Especial Diagnóstico de la Licenciatura en Psicología, (Universidad de Los Andes-Mérida, Venezuela). mayraromeroula@gmail.com

I. Introducción

El ser humano como ser biopsicosocial, no es un ser fragmentado ni mucho menos aislado; se encuentra en constante cambio, destruyéndose, transformándose y creándose, “«todo fluye», dijo Heráclito. Todo está en movimiento y nada dura eternamente. Por eso no podemos «ingresar dos veces en el mismo río», pues cuando descendiendo al río por segunda vez, ni yo ni el río somos los mismos”.¹ Estos procesos de la psique del ser humano, se expresan en el entorno, puesto que el cuerpo, mente y sociedad se encuentran interconectados, Harari plantea que los *sapiens sapiens* pueden transformar sus estructuras sociales, la dinámica en que la personas interactúan, así como la naturaleza de sus relaciones intra e interpersonales, sus actividades económicas como las ideologías que llevan a toda una serie de comportamientos fluctuantes². Se señala un principio de analogía, una interpretación que existe como una correspondencia que refleja entre la psique y el mundo: “como es arriba, es abajo; como es abajo, es arriba”³

Los avances tecnológicos han transformado la dinámica social; el Internet, las redes sociales como parte de la ingeniería social actual, han utilizado herramientas psicológicas para introducir al ser humano en una nueva tribu, aislada del contacto físico, mediante “el refuerzo positivo intermitente y el deseo de aceptación social”⁴, ambas son muy susceptibles al cerebro humano debido a las descargas de dopamina, que van desde los *likes* en Instagram hasta el ser aceptado en la tribu. El consumo excesivo de esta información vacua ha impactado en la

¹ Said, Ervin. *Fragmentos de Heráclito*, p.56.

² Harari, Yuval. *Sapiens. de Animales a Dioses: Breve Historia de la Humanidad*, p.17.

³ Trismegisto, Hermes. *El kybalion*, p.14.

⁴ Newport, Cal. *Minimalismo digital: en defensa de la atención en un mundo ruidoso*, p.35

psique del ser humano, las personas hacen lo posible por ser aceptadas y consumir más tiempo en las redes, es “un bucle de validación social... exactamente igual que la que desarrollaría un hacker como yo, porque explota una vulnerabilidad de la psique humana.”⁵

A pesar de los cambios en la interacción social, el ser humano no deja de interactuar cara a cara, mirada con mirada; el problema a indagar más que a resolver en el presente recorrido, es: ¿Cómo la mirada del otro penetra en el ser humano? El otro con su mirada es capaz de revelar, hacerse sentir y de impactar en la consciencia de ambos, de quién mira y es mirado, posibilitando que la misma trascienda. Facilitando la base de esta trascendencia, se vislumbra que desde la revolución cognitiva los *sapiens sapiens* han sido capaces de transmitir y cambiar rápidamente nuevos comportamientos a las generaciones futuras⁶. Esta revolución cognitiva ¿tiene que ver con la mirada del otro?, ¿conforma una trayectoria en su forma y estilo de vida como también en la expansión de la consciencia?

La consciencia es contemplada, no como estado de vigilia a nivel fisiológico, sino como la capacidad de reconocer al ser humano como pieza de un todo y el todo parte de él, considerando que este proceso permite una conexión más profunda con el mundo, “eres el mar de conocimiento escondido en una gota de rocío; eres el universo escondido en un cuerpo de tres codos de largo”.⁷

⁵ *Ibíd.* p.39.

⁶ Harari, Yuval. *Op. cit.* p.37.

⁷ Rumi, Muhammad. *Mathnawi - Quinta parte*, p.224.

Se elucida una visión unificadora, que sea base para la restructuración del ejercicio del psicólogo y la forma de hacer psicología hoy en día, “nos falta la visión unificadora y por eso nuestro mundo está fragmentado, roto, alienado”⁸. Esta fisura ha desatado las presentes crisis conocidas como calentamiento global, alteración y daños irreversibles a diversos ecosistemas, extinciones de especies, el consumismo desmedido y guerras. Siguiendo a Wilber

nuestra crisis medioambiental actual es debida, en primer lugar, a una visión fragmentada del mundo, una visión que separa drásticamente cuerpo y mente, sujeto y objeto, cultura y naturaleza, pensamientos y cosas, valores y hechos, espíritu y materia, lo humano y lo no humano; una visión del mundo dualista, mecanicista, atomista, antropocéntrica y patológicamente jerárquica; una visión del mundo que, en resumen, a menudo separa erróneamente a los seres humanos elevándolos sobre el resto del tejido de la realidad; una visión del mundo rota, que aliena a hombres y mujeres del intrincado tejido de interrelaciones que constituyen la naturaleza misma de la vida, la Tierra y el cosmos.⁹

La existencia humana se revela bajo la mirada del otro quien reafirma la existencia para luego trascender la consciencia “con una mirada, un gesto, una palabra que posibiliten el comienzo de un proceso de desarrollo espiritual.”¹⁰ El acercamiento entre los seres humanos permite un cambio en su pensar, sentir y actuar. Se fomenta una nueva base de la psicología en este siglo y en la misma concepción del ser humano, donde la cuestión es resolver problemáticas actuales,

⁸ Wilber, Ken. *Sexo, Ecología, Espiritualidad*, p.118.

⁹ *Ibíd.* p.37.

¹⁰ Grof, Christina & Grof, Stanislav. *En Busca del Ser*, p.20.

aparte de promover una cosmovisión renovada para integrar al humano en su completitud.

II. Análisis Multidimensional de la Mirada, la Existencia y la Sintergía

A. El encuentro: Angustia y Existencia

Desde tiempos ancestrales, el ser humano no solamente ha evolucionado físicamente, sino también lo ha hecho en el mundo intangible; el mundo de las ideas, en donde nunca se muere sino se trasciende, “a lo largo de toda la evolución de los mamíferos y, en especial, de los primates, la mente fue cobrando cada vez más complejidad, la memoria y el razonamiento se expandieron de forma muy particular, crece y sigue avanzando.”¹¹

La consciencia da vida al mundo intangible, siendo el primer paso para el reconocimiento “del otro” y “lo-otro”, es la llave de toda puerta para la trascendencia del ser humano; expresado por Matthieu Ricard “la consciencia es una propiedad especial de la materia.”¹²

Son considerables los pensadores que desde diversas disciplinas han estudiado la consciencia: Descartes, Kant, William James, Freud, Damásio. La consciencia “es un atributo primario de la existencia capaz de numerosas actividades que el cerebro difícilmente podría llevar a cabo.”¹³ Permite al ser humano

¹¹ Damasio, António. *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*, p.53.

¹² Samasaraexit. *La naturaleza de la realidad-la visión Budista-Mattieu Ricard*. 8m18s.

¹³ Grof, Stanislav. *La psicología del futuro*, p.9.

reconocerse en ella, añadiendo intelecto a lo que el humano obra y siente de forma subjetiva, intangible, creando, experiencia, conocimiento a la vez interiorizando.

Cuando se comienza a rasgar el velo de la ignorancia, se genera “angustia existencial y suele ser simplemente una transición a un nuevo conocimiento.”¹⁴ Es una señal de que, se está creciendo, madurando e inclusive expandiendo la consciencia. Se puede considerar que la angustia y la existencia son contiguas, no van por caminos separados “según Kierkegaard la angustia es algo casi positivo. Es una expresión de que uno se encuentra en una situación existencial.”¹⁵

Kierkegaard presentó el concepto de la angustia objetiva como aquella angustia peculiar de la inocencia que, por cierto, surge ante la libertad de consciencia, manifestándose como la ausencia de conocimiento, como la falta de comprensión del pecado original, del bien y del mal, y no es otra cosa que la reflexión de la libertad en sí misma.¹⁶ La angustia, es pues, la ignorancia pura.

Sartre lo señala en *La Náusea* a través de Antoine Roquentin, quien experimenta constantemente transformaciones, reflejadas en sus expresiones: “creo que soy yo quien ha cambiado; es la solución más simple. También la más desagradable. Pero debo reconocer que estoy sujeto a estas súbitas transformaciones”.¹⁷ Su experiencia en el transcurrir del libro, es causada por una piedra que toma a la orilla del mar, el contacto con ella le produce una sensación de

¹⁴ Gaarder, Jostein. *Op. cit.* p.346.

¹⁵ *Ibid.* p. 429.

¹⁶ Kierkegaard, Søren. *El concepto de La Angustia*, p.68

¹⁷ Sartre, Jean-Paul. *La Náusea*, p.11.

náusea, la que percibe con varios objetos. Esto lo lleva a advertir su propia existencia, ya que le obliga a cuestionarse a sí mismo y su lugar en el mundo. “Sartre dijo que «el existencialismo» es un humanismo, con lo cual quería decir que los existencialistas no toman como punto de partida otra cosa que el propio humano.”¹⁸ El Existencialismo otorga la capacidad de crearse a sí mismo, algo profundamente humano, personal e íntimo “el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda la verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana.”¹⁹

Sartre presenta el rol de la mirada del otro en la experiencia de la propia existencia. La mirada es reveladora, permite el cuestionamiento, el acercamiento con el otro y consigo mismo. Según Mounier, la mirada del otro es desestabilizadora, pero a la vez liberadora, ya que “la mirada que me dirige no me inmoviliza, sino todo lo contrario, me molesta, me inquieta, me pone en cuestión. Me despoja, es verdad, pero es de mí mismo como enemigo de mí mismo; me despoja de mi opacidad egocéntrica, de este obstáculo y de esta pantalla que soy para mí soledad.”²⁰

La mirada tiene un valor que permite el despertar en el ser humano, estremece, alerta, aviva toda emoción, agita tan fervientemente que permite salir de la postura egoísta para volcar la mirada hacia afuera, la mirada obliga a ver lo que se es sin tamices es “el valor revelador del aviso que los otros nos dan cuando tienen bien a entregárnoslo, o simplemente de la lucidez que despiertan en nosotros por el

¹⁸ Gaarder, Jostein. *Op. cit.*, p.509.

¹⁹ Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*, p.23.

²⁰ Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*, pp.143-144.

simple peso silencioso de su mirada.”²¹ La mirada del otro es fuente de revelación y lucidez, no sólo incita a la consciencia sino también es un despertar espiritual: “el otro es, de este modo, el cooperador de mi vida espiritual más íntima”, ²² logrando el ser humano desplegar empatía hacia sus similares, un sentimiento de cercanía a la humanidad y al entorno de donde habita, incluso hacia algo más grandioso.

Hannah Arendt en “su contacto como estudiante, en los años veinte, con la filosofía de la existencia”²³, generó un impacto significativo para su desarrollo intelectual y personal. La filosofía de la existencia enfatiza la libertad, responsabilidad y elección, auxiliando a Arendt en el entendimiento de la condición humana, la cual está vinculada a las necesidades primordiales en el desarrollo de la vida, “la condición humana de la labor es la misma vida”²⁴. Y la vida misma es existencia, la labor permite satisfacer necesidades, crecer como seres humanos y expandir la consciencia.

El ser humano es sujeto de la existencia, “los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato de una condición de su existencia.” ²⁵ Todo lo que les rodea, incluyendo la mirada del otro, es parte de lo que le permite un vínculo con el otro. Cuando la mirada va en dirección a los ojos, se establece una conexión con la otra persona que va más allá de lo físico. Esta conexión permite sentir, conectar con algo más grande

²¹ *Ibíd.* p.144.

²² *Ibíd.*

²³ Birulés, Fina. *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, p.9.

²⁴ Arendt, Hannah. *La condición humana*, p.21.

²⁵ *Ibíd.* p.23.

que en sí mismo y así pasar hacia la consciencia transpersonal, es “el surgimiento de la espiritualidad que puede definirse como el paso de un individuo a una forma de ser más expandida, lo que entraña una mayor salud emocional o psicosomática, una mayor libertad en las elecciones personales, un sentido de profunda conexión con las otras personas, la naturaleza y el cosmos”²⁶. La mirada del otro no sólo es observable, sino que a su vez profundiza. Son estos terrenos de la psicología profunda, ya que la naturaleza de la identidad humana y su desarrollo en pos de una mayor consciencia son asuntos sumamente complejos y constituyen dos de los temas de la psicología profunda²⁷.

B. El Proceso de Individuación y la Búsqueda de Integración

Dentro de la psicología profunda se encuentra la teoría de la individuación propuesta por Jung “se impone por tanto la necesidad de integrar lo inconsciente en la consciencia. Se trata de un proceso de síntesis, que yo he denominado proceso de individuación”,²⁸ la cual describe cómo el desarrollo de todo aquello que está inconsciente se va integrando armoniosamente en la estructura del carácter; en lo que se conoce como un proceso continuo, constante y de forma ininterrumpida, ese proceso corresponde en realidad al transcurso natural de una vida en la que el individuo se convierte en lo que siempre ha sido. Como el hombre posee consciencia, un proceso de ese género no evoluciona con facilidad y libre de obstáculos, sino que sufre múltiples variaciones.²⁹ Es un proceso de autoconocimiento y desarrollo

²⁶ Grof, Christina & Grof, Stanislav. *Op. cit.*, p.46.

²⁷ Stein, Murray. *El principio de individuación. Hacia el desarrollo de la conciencia humana*, p.12.

²⁸ Jung, Carl. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, p.39.

²⁹ *Ibíd.*

personal para obtener plenitud psicológica; este proceso integra dos partes de la estructura psíquica: lo inconsciente y lo consciente, “el proceso de tal unión de opuestos es la capacidad de formar por sí mismo una personalidad individual unificada, coherente, profunda y de gran riqueza.”³⁰

Cuando se confronta el caos desde la inconsciencia, a través de la ignorancia, se evidencia la propia naturaleza del ser humano, una incrementada capacidad y elevada sabiduría ya que “a lo largo de toda la vida, viene de un imperativo psicológico innato cuyo empeño es aumentar la consciencia a toda costa.”³¹ Este incremento del cual habla Stein fortalece al ser humano en su proceso de individuación, lo cual significa llegar a ser un individuo habitando su individualidad como la peculiaridad más interna, última e incomparable. De acuerdo con esta concepción, Stein expresa que “consiste en hacernos conscientes de lo que recibimos tanto a través de la biología como de la historia personal o colectiva, como del infinitamente creativo inconsciente, y en desarrollarlo de la manera óptima que nos permite nuestras capacidades.”³²

La aceptación de uno mismo y de otros, sitúa al ser humano en el terreno de la realidad, permitiéndole recorrer el camino con sabiduría; por lo tanto, la individuación se puede traducir como llegar a ser uno mismo. Asimismo, puede semejarse a la autorrealización, ya que “impulsa la consciencia y la realización de la persona más allá de los límites a los que llegan los procesos normales del desarrollo

³⁰ González, Juan Carlos. *La individuación desde el enfoque de Carl G. Jung*, p.326.

³¹ Stein, Murray. *Op. cit*, p.18.

³² *Ibíd.* pp.11-12.

regidos por la genética, la psique y la sociedad”.³³ Es así, como la misma impulsa a ir más allá de las limitaciones para alcanzar un potencial pleno y crear una vida significativa, es un proceso exponencial cuyo crecimiento no es lineal, lo que permite alcanzar niveles de consciencia y creatividad.

Siguiendo con Stein se observa que desarrolla la individuación como un instrumento de dos funciones principales; “en primer lugar, ofrece una vía para comprender e interpretar los cambios que se producen en la psique individual y colectiva; en segundo lugar, propone un método para ampliar y desarrollar la consciencia humana al máximo de su potencial.”³⁴ Los procesos de individuación, realización y potencial hacen referencia al Humanismo y al trabajo de Maslow, el cual consagró diversos términos de distintos autores hacia el enfoque humanista a partir de otras corrientes de la psicología estudiadas, “autorrealización, integración, salud psíquica, individuación, autonomía, creatividad, productividad; pero todos coinciden en que es sinónimo de realización de potencialidades de la persona, es decir, de llegar a ser plenamente humano”.³⁵

Al conectar este enfoque de Maslow con Jung, por medio del concepto de individuación, se puede especular que los seres humanos están motivados por una serie de necesidades básicas de supervivencia o valores del ser de autorrealización, los cuales se diferencian de las necesidades básicas y se ubican en la cúspide de la pirámide motivacional de Maslow. Todo ser humano se encuentra en un viaje de

³³ *Ibíd.* p.13.

³⁴ *Ibíd.* p.12.

³⁵ Maslow, Abraham. *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, p.208.

autodescubrimiento para alcanzar su máximo potencial. La autorrealización, como idea de la trascendencia del ser humano, es un concepto fundamental en la psicología humanista. Maslow la define como “realización creciente de las potencialidades, capacidades y talentos; como cumplimiento de la misión –o llamada, destino, vocación–; como conocimiento y aceptación más plenos de la naturaleza intrínseca propia y como tendencia constante hacia la unidad, integración o sinergia, dentro de los límites de la misma persona”.³⁶ El ser humano está en búsqueda de la autorrealización, se plantea de manera sempiterna la integración al todo, al otro. Así, el ser humano busca de manera natural un sentido, una dirección autorrealizante en diversas áreas de su vida. Este proceso le lleva a desarrollar un propósito, sentirse conectado con algo más grande, “consistiría en sintonizar, armonizar y unificar nuestra consciencia con la fuente absoluta, de donde procede toda potencia y energía, toda inteligencia y razón de ser, todo amor, bondad, belleza y felicidad.”³⁷

Es un encuentro profundo y significativo con el entorno y para dentro de sí mismo. La integración de la consciencia con una fuente eminente, una energía, sabiduría, amor y bondad que está presente en cada ser humano. Como sostiene Maslow, “el ser humano está estructurado en tal forma que presiona hacia un ser cada vez más pleno, lo cual significa hacia aquello que la mayoría de nosotros calificaría de valores positivos, hacia la serenidad, hacia la amabilidad, la valentía, la honestidad, el amor, el altruismo y la bondad”.³⁸

³⁶ *Ibíd.* p.56.

³⁷ Blay, Antonio. *Caminos de autorrealización: yoga superior*, p.5.

³⁸ Maslow, Abraham. *Op. cit.*, p.211.

El ser humano explora para sí un sentido a su vida, una dirección que no solamente es visible, sino que abarca umbrales más allá de lo observable, en palabras de Frankl “por sentido de la vida, en el habla común, tendemos a considerar la filosofía o las creencias personales, la visión global sobre la existencia, los proyectos vitales...En definitiva, algo abstracto y omniabarcante”.³⁹ Son ideas o preguntas, sobre el mundo y el lugar que se ocupa en él, lo cual permite comprender el sentido de la existencia hallando un propósito en la vida, es una búsqueda hacia algo trascendental, tal como lo denomina Frankl metasentido, “lo presenta como una prueba de la primacía de la dimensión espiritual en la estructura ontológica del hombre, y la espiritualidad.”⁴⁰

C. Trascendencia y Disolución

El ser corpóreo, su sentido de la vida no es sólo una cuestión personal, sino también tiene una dimensión trascendente. Un metasentido que trasciende la individualidad y la temporalidad, que conecta con algo más grande que nosotros mismos; es una cuestión que incluso va más allá de la psicología tradicional, ya que tiene un aspecto espiritual. El ser humano sostiene, se encuentra en un constante cambio, en realización de sus capacidades y potencialidades, en recorrido hacia la autorrealización, las cuales no sólo son necesidades físicas sino también, la autotrascendencia de la existencia humana.

La experiencia de alcanzar el propósito y de conectar con el otro. Dos aspectos interrelacionados permiten la sinergia entre la conexión con el otro y ser

³⁹ Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*, p.13.

⁴⁰ *Ibíd.*

parte de algo más grande, es el acercamiento con individuaciones, desde una postura de autorrealización, para alcanzar el sentido bajo la observación del propio ser humano, la mirada del otro manifiesta la consciencia de ambos, hacia la consolidación y conexión con los demás.

La realización del sí mismo, naciendo en la experiencia subjetiva-existencialista viabiliza la consciencia trascendente y transpersonal, continente de la consciencia común que permite una percepción superficial, “en los estados ordinarios de consciencia, nos experimentamos a nosotros mismos según la concepción newtoniana de objetos que existen en los límites de nuestra piel”⁴¹, la cual ha conducido a que el ser humano se experimente como objeto separado del mundo, una concepción del universo como objetos aislados que interactúan, pero que no están conectados entre sí.

Este modelo limita la consciencia a los límites del cuerpo; se puede apreciar al propio ser humano de forma diferente, en estados no ordinarios de consciencia, pudiéndose conectar la mirada del mundo con el ser humano en individuación y viceversa, como una relación transpersonal. Para lo que Grof explica que, “en estados de consciencia transpersonales ninguna de estas limitaciones es absoluta, puesto que pueden trascender”.⁴² Se puede trascender las limitaciones de los estados ordinarios de consciencia, los cuales se caracterizan por una experiencia.

⁴¹ Grof, Stanislav. *Op. cit.*, p.113.

⁴² *Ibíd.* p.117.

La trascendencia mediante la mirada del otro muestra a la consciencia, conecta y se extiende, la consciencia humana es parte de, y participa en, un amplio campo universal de consciencia cósmica que impregna toda existencia.⁴³ La consciencia humana no es un fenómeno ermitaño, es atemporal y va más allá del espacio, está impregnada en toda la existencia; la mirada del otro actúa como puente y no como muralla, “todas las barreras personales se disuelven y nos fundimos completamente con la fuente divina, haciéndonos uno e indistinguibles con ella”.⁴⁴ Es una experiencia transformadora, permite verse a sí mismo como ver al mundo de una manera nueva, una sensación de fusión con algo que es hermosamente infinito, eterno y perfecto. Si bien se considera que la mirada del otro es un vacío, una mirada donde muchos se pierden en la conexión porque, en la opinión de Grof “nos encontramos con la Vacuidad, sentimos que se trata del vacío primordial, de relevancia y proporciones cósmicas. Nos convertimos en pura consciencia que conoce su nada absoluta; sin embargo, al mismo tiempo, tenemos la extraña y paradójica sensación de toda su plenitud.”⁴⁵

Esta experiencia única de la propia existencia libera los límites del ego, la dualidad, permitiendo ampliar la consciencia. Para Grof, la vacuidad no es más que el plano trascendental de la consciencia surgido de la mirada del otro, “la vacuidad trasciende las categorías habituales de tiempo y espacio. No se puede cambiar, y se extiende más allá de todas las dicotomías y polaridades, como luz y oscuridad, bueno

⁴³ *Ibíd.* p.9.

⁴⁴ *Ibíd.* p.404.

⁴⁵ *Loc.Cit*

y malo, estabilidad y movimiento, microcosmos y macrocosmos, agonía y éxtasis, singularidad y pluralidad, forma y fondo, e incluso existencia y no existencia”.⁴⁶

El vacío parte de una experiencia humana que trasciende las categorías habituales de la mente; se entra en un campo energético puesto que “la mayor comprensión conduce a toda clase de estados altruistas y finalmente, a las formas supremas de iluminación, en la cuales podemos ver nuestra existencia como un juego en el campo energético que es el mundo en su totalidad”.⁴⁷ El ser humano está interconectado con los demás y el mundo que habita.

D. La Lattice y el Campo Neuronal

La trascendencia de la consciencia se ha estudiado también desde el campo científico de la teoría sintérgica de Grinberg, la transformación de la actividad cerebral en experiencia sensible, “la Conciencia es un atributo de la Lattice del Espacio-Tiempo cuyo estado fundamental o básico constituye también el estado primordial de la Conciencia, lo que bien podría denominarse Conciencia Pura”.⁴⁸

La Lattice es una estructura interconectada que abarca todo el universo y que está formada por puntos de información, de cómo se crea la percepción incluyendo la consciencia. Se tiene la creencia de que el espacio es carente de información e invisible para la percepción del ojo humano, pero, “cada punto del espacio contiene la información total del resto de los puntos. La mecánica cuántica llama a este

⁴⁶ *Ibíd.* pp.404-405.

⁴⁷ Vaughan, Frances & Walsh, Roger. *Más Allá del ego*, p.234.

⁴⁸ Grinberg, Jacobo. *La teoría Sintérgica*, p.46.

fenómeno Lattice. Esta contiene la información de todo el universo en cada uno de sus puntos”.⁴⁹

Para Grinberg el ser humano no está separado del mundo, está conectado e influenciado por todo lo que le rodea; esta íntima interconexión es una fuente de potencial y transformación, “el cerebro consciente es un organizador de energía”.⁵⁰ Existe una organización básica del espacio, una matriz en un estado fundamental, en la cual el cerebro es capaz de organizar y también de distorsionar.

La Lattice, posee una capacidad de inclusión informacional colosal que permite la contención de toda la información del universo, en cada uno de los puntos de esta matriz, alberga dentro de sí múltiples dimensiones. Al modificar una porción de esta estructura, dicha modificación altera cada uno y la totalidad de sus puntos, es una red superconductor que posee total fluidez, con una capacidad de interacción entre todos y cada uno de sus elementos. Esta ocupa todo el espacio, sin zonas de ausencia en la misma.

Nuestro sistema cerebral actúa como una porción ilimitada de la Lattice desde los órganos sensorio-perceptivos, la propia organización del cerebro humano es un modelo de la Lattice. A través de los ojos, se genera el encuentro de miradas produciendo la interacción o digamos las zonas de convergencia que se conectan, porque ambos seres están dentro de la misma Lattice, se genera el intercambio de información directo entre la mirada de uno y el otro, quien mira y es mirado. Tomado

⁴⁹ *Ibíd.* p.2.

⁵⁰ Grinberg, Jacobo. *La Creación de la Experiencia*, p.51.

del Budismo, el Sunyata es definido como la idea que ni los objetos ni el yo poseen existencia absoluta e independiente. Al contrario, todo es parte de una matriz interdependiente de relaciones.⁵¹

No hay nada que exista de forma independiente, todo está conectado e integrado a un todo mayor; admitiendo que la mirada del otro entra en sintonía con cuerpo y energía, es parte del diseño humano. “La investigación moderna de la consciencia muestra que la espiritualidad es una dimensión natural y legítima de la psique humana y del esquema universal de las cosas”.⁵²

Grof ha señalado que la espiritualidad es una experiencia real y significativa, es una parte integral de la psique humana que no se puede reprimir ni negar. La consciencia ordinaria expone una visión del mundo de manera limitada, fragmentada y dividida, mientras que la consciencia trascendente y transpersonal, permite ver y experimentar al mundo de una manera más amplia y unificada, lo cual se traduce en una expresión diferente en el mundo, el respeto por toda manifestación de la vida y la integración de todas ellas, por lo que Grof explica que desde las experiencias trascendentales se lleva al ser humano a apreciar “profundas percepciones metafísicas acerca de la naturaleza de la realidad, generar respeto por todos los seres vivos y un compromiso responsable con el proceso de la vida”.⁵³

Estas experiencias permiten romper las defensas de la consciencia ordinaria, traspasando los límites del propio cuerpo, expandiéndose, lo que, asimismo impulsa

⁵¹ Grinberg, Jacobo. *Op. cit.*, p.12.

⁵² Grof, Stanislav. *Op. cit.*, p.43.

⁵³ *Ibíd*, p.421.

la evolución de un profundo respeto por todo ser vivo, manteniendo un mayor compromiso con el proceso de la vida.

La concepción de Jacobo Grimberg a Grof ha introducido el término de energía como un elemento fundamental en la existencia humana. La energía espiritual, Lorimer la expresa como campos de energía que se sitúan mediante diversas formas, la energía y el espíritu como la fuerza vital, no sólo alrededor del cuerpo sino también en el cerebro, incluso en las células en conexión con todas las cosas del macrocosmos; energía y consciencia se entienden fundamentalmente como aspectos recíprocos e irreducibles el uno al otro.⁵⁴ La cual impulsa la búsqueda de la verdad y la sabiduría, permitiendo al ser humano conectar su ser interior con el mundo exterior para Jung el alma que yace adormecida en el hombre pugna por una urgente necesidad inaplazable de asimilar la experiencia sensorial exterior al acontecer *animus*⁵⁵. La energía espiritual actúa como una fibra de la consciencia trascendente, expandiendo la percepción y el conocimiento del individuo.

III. Conclusiones

Kierkegaard presenta un existencialismo creyente, como angustia objetiva hacia el pecado por el desconocimiento, está angustia permite la reflexión en el ser humano hacia los actos o decisiones que toma en el curso de su vida, con súbitas consecuencias para él o los terceros que le rodean en coexistencia. Está angustia es el imperativo de la responsabilidad humana en cómo se es capaz de iniciar un cuestionamiento, en como la libertad produce angustia sin conocer que un

⁵⁴ Lorimer, David. *Más allá del cerebro: la expansión de la consciencia*, p.261.

⁵⁵ Jung, Carl. *Op. cit*, p.269.

determinado acto conlleve a un castigo divino o perjudicando a un todo desde lo simple a lo más complejo. Está angustia es sentida en la consciencia e incluso en el alma, ya que lleva a una profunda reflexión de cómo el hombre actúa desde la existencia con consciencia.

Sartre desde el existencialismo se autoproclamó no creyente -ateo-, marcó su postura mediante las experiencias que vivió en su infancia, rodeado de libros y con una madre que lo vestía como niña; Sartre en su existencia, como menester de su expresión académica y escritos, señala esos albores de la infancia desde la mirada del otro. Decretando que el existencialismo es un humanismo, la existencia propia del ser humano es la mera experiencia de estar vivo y experimentar todo lo que entra en contacto con el mundo en el que se habita, lo que permite la expresión de esas súbitas transformaciones. La existencia es una angustia, el humano es capaz de percibir y autopercebir más allá de la existencia, puesto que toda existencia es vida. La mirada del otro penetró en él, como las súbitas transformaciones de la experiencia humana, siendo un existencialismo humano en las diversas formas que se siente todo aquello que entra en contacto y como se vincula con el otro, siendo transformaciones de la existencia del propio ser humano.

En su postura existencialista, Hannah Arendt vincula la condición humana, no solo de la política y lo que la humanidad es capaz de hacer en sus avances tecnológicos y que dirección van. Arendt demuestra que la propia existencia humana es trascendencia, todo lo que entra en contacto con el ser humano tiene un propósito, un crecimiento, una mirada que conecta con la consciencia permitiendo que

trasciende. Permitiendo al ser humano alcanzar estados más elevados de consciencia como a su vez lograr un sentido y bienestar con plenitud social.

La trascendencia cómo búsqueda, fuerza y energía que puja a la propia existencia y consciencia, en ir más allá. Desde la individuación de Jung, no solo integra fuerzas opuestas sombra -persona, inconsciente- consciente, hacia una individualidad de ser uno mismo con rasgos del carácter establecidos diferenciados de la sociedad. La energía que permite esta individuación no solo queda en el carácter de la plenitud en la existencia como parte del proceso autorrealizante del ser humano, es también la propia trascendencia del humano en la individuación del género humano.

El ser humano está en constante cambio, no solo en aras de las necesidades básicas, sino es un proceso de búsqueda puramente humano y autorrealizante, expresado por Maslow la satisfacción de las necesidades básicas (que depende del cuidado del otro en las etapas tempranas del desarrollo físico-emocional) aporta el arribo a la cualidad autorrealizante. A pesar de las necesidades materiales que hoy demanda la sociedad y como las tecnologías han cambiado las dinámicas de relaciones, el humano por naturaleza busca la unión, el calor y cobijo con quienes habitan en su entorno. El proceso de autorrealización no solo se basa en la pirámide de necesidades que habitan en el cuerpo y la psique del hombre, es una búsqueda que lleva al humano a la integración con el otro, una conexión profunda que trasciende y rompe lo habitual ya que es dónde el alma reclama su naturaleza.

El hombre autorrealizante tiene un propósito, un metasentido en su existencia que ha estado condicionado y reforzado en dirección de la individualidad y la segregación, cercenando al humano del mundo, desatando crisis de ansiedad, angustia, tristezas, caos y destrucción en el mundo que va contra la naturaleza.

El planeta está devastado y amenazado por fenómenos naturales de gravedad y deforestación, guerras producto de la mano del hombre. La Psicología encargada de estudiar el comportamiento humano para dar con un porqué y a su vez modificar el mismo a través de los métodos y teorías, surgen las interrogantes, ¿estos métodos son eficientes?, ¿porque la violencia y destrucción se incrementan diariamente?, ¿se necesitan de nuevos enfoques?, ¿la psicología debe quedarse de brazos cruzados o dar con nuevos métodos para el abordaje del caos que el mundo y la humanidad padecen?

Ante las tribulaciones que se viven constantemente, las personas buscan herramientas para hacer frente a la adversidad. La Universidad de Harvard desde el año 2012 mediante la plataforma edX, comparte la catedra: La ciencia de la felicidad de acceso gratuito, más de 3.2 millones de personas se han inscrito y dicha cifra aumentan anualmente. Basada en la psicología positiva, avances en la neurociencia y física cuántica. Esto demuestra la creciente necesidad de buscar algo más allá de lo tradicional.

Con esto se busca una nueva mirada y formación en los psicólogos. No se trata de olvidar las raíces ni mucho menos desechar todo lo que ha servido a lo largo del tiempo, esas herramientas funcionaron y sirvieron para tiempos pasados, es hora

de postular un nuevo viraje, una psicología de la trascendencia y de la transcendencia a la conexión, de carácter psicoespital donde el animus reclama su lugar y busca el encuentro con el otro desde la mirada posibilitando la evolución de la consciencia. Lo que la sociedad demanda no es la naturaleza propia del humano. Este metasentido expresado por Frankl, es la auto transcendencia humana, de conexión altruista con el otro, con la sociedad y el mundo en el que se habita. La propia existencia humana hacia la cooperación del bienestar.

La mirada del otro no solo penetra en quien mira y es mirado. ¿Por qué la mirada del otro incomoda o hace sentir la vida en su propia existencia? La pintura el ángel caído de Alexandre Cabanel, transmite emoción, señala una herida e impregna el dolor desde la mirada. ¿Cómo es posible percibir y sentir dicho sufrimiento? La respuesta va más allá del mundo tangible, del lenguaje corporal o la empatía. Detrás de la mirada hay una fuerza oculta, hay energía. Está energía encapsulada en un cuerpo carnal y que para muchos es mensurable en este mundo tridimensional, también es capaz de expandirse, de llegar al otro y sentirlos.

Grof señala, la energía es de lo que estamos hechos y el universo fabricado. Detrás la mirada existe una energía que internamente se le otorgan atributos subjetivos, pensantes y sintientes, lo que actúa como una barrera que interrumpe la conexión mediante la mirada del otro. Desde la existencia y el camino de la individuación, es el paso hacia el metasentido como parte del proceso de la consciencia transpersonal para derrumbar los muros que racionalizamos ante el encuentro con el otro. Este muro que se derriba permite la conexión con el otro y el todo, puesto que todo se está en un mismo campo de energía.

La teoría sintérgica Grinberg es el puente entre el proceso interno y externo. El campo neuronal que es producto de cada célula crea un campo de energía llamada Lattice, la cual es capaz de modificar la realidad y percibirla. No solo posibilita la evolución, sino que genera el proceso de interconexión entre quien mira y quien es mirado, sintonía de pertenecer en una matriz sin puntos de ausencia que aloja toda la información de cada uno y de todos al mismo tiempo. A partir de esta idea hoy se sustenta cómo es que el otro desde su punto puede transformar la consciencia sólo a través de la mirada. La mirada aparece y contiene la información íntegra de todo y de todos, abriéndose a la experiencia transpersonal y llevando al ser humano a la conjunción de pertenecer y, por lo tanto, de respetar la totalidad de lo que es rodeado. La mirada del otro y la consciencia transpersonal. Desde el Existencialismo hasta la Teoría Sintérgica. Una disertación hermenéutica, busca en primera instancia sentar el precedente para la transformación de la visión del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Birulés, F. (2000). *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Editorial Gedisa.
- Blay, A. (1983). *Caminos de autorrealización: yoga superior*. CEDEL.
- Damasio, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Ediciones Destino S.A.
- Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Gaarder, J. (2010). *El mundo de Sofía*. Ediciones Siruela S.A.

- González, J. C. A. (2018). *La individuación desde el enfoque de Carl G. Jung*. Rev. psicol. Univ. Antioquia. (Vol. 10, Número 1). 325-343.
- Grinberg-Zylberbaum, J. (1991). *La teoría Sintérgica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Grinberg-Zylberbaum, J. (2020). *La Creación de la Experiencia*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Grof, S. (2002). *La psicología del futuro*. La Liebre de Marzo.
- Grof, S., & Grof, C. (1992). *En Busca del Ser*. Planeta.
- Harari, Y. (2015). *Sapiens. de Animales a Dioses: Breve Historia de la Humanidad*. Debate.
- Iniciados, T. (2008). *El kybalion*. Editorial Sirio.
- Jung, C. G. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Trotta.
- Kierkegaard, D. S. (2007). *El Concepto de La Angustia*. Alianza Editorial.
- Lorimer, D. (2003). *Más allá del cerebro: la expansión de la conciencia*. Kairós.
- Maslow, A. H. (1985). *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*. Kairós.
- Mounier, E. (1973). *Introducción a los existencialismos*. Guadarrama SA.
- Newport, C. (2021). *Minimalismo digital: en defensa de la atención en un mundo ruidoso*. Paidós.
- Rumi, J. (2009). *Mathnawi - Quinta parte*. Sufí.

Said, E. (2020, mayo 1). *Fragmentos de Heráclito*, ed. ADHES. Archivo Digital de Humanidades “Ervin Said”.

Samasaraexit. (2016, noviembre 13). *La naturaleza de la realidad - La Visión Budista* - Mattieu Ricard. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=S86gwPM7xRA&t=2s>

Sartre, J. P. (2008). *La Náusea*. Losada.

Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.

Stein, M. (2007). *El principio de individuación. Hacia el desarrollo de la conciencia humana*. Luciérnaga.

Walsh y Frances Vaughan, R. (2008). *Más Allá del ego*. Kairós.

Wilber, K. (2005). *Sexo, Ecología, Espiritualidad*. Gaia.

VERDAD, RAZÓN Y FE EN EL *DISCURSO DEL MÉTODO*: PRINCIPIO DE LAS CIENCIAS

Fecha de recepción: 08-10-2025
Fecha de revisión: 25-10-2025
Fecha de aceptación: 01-11-2025

Malena Andrade Molinares*
Universidad de Los Andes
Venezuela
<https://orcid.org/0000-0003-2837-7056>

RESUMEN

Este artículo expone tres rasgos característicos de la célebre obra de René Descartes *Discurso del método* (1637), estos aspectos son: verdad, razón y fe. Elementos que no son dispares; contrariamente, se fusionan para dar sustento a todo el pensamiento del sistema filosófico de este sabio que, cinco siglos después de su transitar por la tierra, sigue dándonos insumos para pensar, especular y reflexionar. Con estos tópicos se propone examinar la profundidad del pensamiento de Descartes, así como también sus inquietudes y disertaciones espirituales. Exponemos como idea central en este ensayo que la obra seminal de René Descartes, *Discurso del método*, es una ruta para intentar alcanzar el conocimiento científico, pero también es un profundo testimonio de sus inquietudes existenciales y espirituales.

Palabras clave: Método, Ciencia, Verdad, Razón y Dios.

* Doctora en Ciencias Humanas. Magister en Literatura. Licenciada en Educación y Licenciada en Letras. Profesora de la Universidad de Los Andes, Facultad de Arte, Mérida – Venezuela. Editora de la Revista *La A de Arte*. Investigadora y escritora, autora de diversos artículos y libros. Dirección electrónica: malenamolinares0310@gmail.com

TRUTH, REASON, AND FAITH IN *DISCOURSE ON THE METHOD*: PRINCIPLE OF THE SCIENCES

Date of received: 24- 09-2025

Date of revision: 06-10-2025

Date of acceptance: 20-10-2025

Malena Andrade Molinares*

Universidad de Los Andes

Venezuela

<https://orcid.org/0000-0003-2837-7056>

ABSTRACT

This article explores three key features of René Descartes's celebrated work, *Discourse on the Method* (1637): truth, reason, and faith. These elements are not disparate; rather, they merge to underpin the entire philosophical system of this sage, whose work, five centuries after his life, continues to provide us with material for thought, speculation, and reflection. Through these topics, we aim to examine the depth of Descartes's thought, as well as his spiritual concerns and dissertations. The central idea of this essay is that René Descartes's seminal work, *Discourse on the Method*, is not only a path toward scientific knowledge but also a profound testament to his existential and spiritual anxieties.

Keywords: Method, Science, Truth, Reason, and God.

* Doctora en Ciencias Humanas. Magister en Literatura. Licenciada en Educación y Licenciada en Letras. Profesora de la Universidad de Los Andes, Facultad de Arte, Mérida – Venezuela. Editora de la Revista *La A de Arte*. Investigadora y escritora, autora de diversos artículos y libros. Dirección electrónica: malenamolinares0310@gmail.com

1. Exordio

Descartes (1596-1650) busca con su obra *El discurso del método* postular reglas fijas a fin de develar la verdad que ciega el conocimiento; cuestiona todas las disciplinas surgidas en el siglo XVI, duda de estas y expone sus motivos. La razón para este pensador es el punto de partida del conocimiento, de allí que postule la famosa “duda metódica”, como palanca que le da fuerza cognitiva a todo su pensamiento.

La razón para Descartes no es solo la capacidad de análisis y comprensión que poseemos todas las personas; es, ante todo, el método disciplinado que se sustenta en un pensamiento organizado, que busca como fin último distinguir la verdad de la falsedad, por medio del raciocinio.

En su discurso están comprimidos algunos de los rasgos más esenciales de la filosofía cartesiana. El otro rasgo a estudiar es la razón; esta viene unida a las ideas que son dadas por el sentido común, presentadas en algunos casos como la oportunidad para dudar de lo que se piensa, sin llegar a ser escéptico por completo. La razón debe admitir cuatro reglas cardinales para que el método resulte exitoso. En primer lugar, se presenta la evidencia, es decir, no admitir como verdadero lo que no se muestre de forma clara, es “el poder de juzgar de forma rectamente, distinguiendo lo verdadero de lo falso, poder llamado por lo general buen sentido, sentido común o razón” (Descartes, 2010, p. 17).

En segundo lugar, la razón, según Descartes, debe obedecer al análisis, es decir, dividir “cada una de las dificultades con que tropieza la inteligencia al investigar la verdad, en tantas partes como fuere necesario para resolverlas” (Ídem, p. 27). Un tercer aspecto que nos ayuda en la investigación es la síntesis, lo que significa que nuestros pensamientos deberán seguir un camino sencillo, simple de recorrer hasta ascender de forma gradual a los más complejos. Descartes textualmente lo dice de la siguiente forma: “ordena los conocimientos, empezando siempre por los más sencillos, elevándolos por grados hasta llegar a los más compuestos” (Ídem, p. 27). Como cuarto aspecto que debe tener en cuenta el investigador es la enumeración, que se refiere a realizar recuentos que dan la “seguridad de no haber incurrido en ninguna omisión” (Ídem, p.27).

El último punto a analizar en este ensayo es la idea de que Dios es una presencia perfecta, por lo tanto, su omnipresencia nos acerca a la perfección; esta idea conduce a Descartes a afirmar en este método que Dios existe; afirmación contenida en el binomio *pienso, existo*, palabras útiles para quienes deciden peregrinar por el camino científico.

2. Verdad y Duda: Caminos de un Método

La verdad como concepción filosófica es una definición que a lo largo de los siglos ha sido tratada de diversas formas. Nietzsche en su obra *Más allá del bien y el mal* asevera que la verdad no se ha dejado conquistar. Esta idea abre un mundo de posibilidades y dudas con respecto a realidades y exactitudes que, hoy por hoy, inquietan al hombre y a la forma como hace ciencia. Las reflexiones de Descartes en

su obra *Discurso del método* establece un puente de vital importancia entre la razón como verdad y el plano de lo metafísico, ya que la verdad objetiva puede ser verificable en dependencia con una verdad física. Para nuestro autor, la verdad no es una invención caprichosa de la mente humana, sino más bien el reflejo de una verdad fundada en la existencia de Dios; de allí que interese para encontrar la verdad, pensar en un ser supremo que fundó el universo.

Podemos entonces, afirmar que, si la razón para la investigación es el derrotero, la verdad entonces deberá ser el destino. La búsqueda de la verdad por medio del conocimiento científico no es una mera especulación, debe ser vista como un imperativo que nos permite alcanzar cimientos sólidos donde se edifica la ciencia, incluso la moral. El *cogito* traducido como pensamiento, establece la certeza de su propia existencia; entra en juego la subjetividad y cómo se puede trascender a la existencia desde el interior del alma al mundo externo. Ander-Egg (2004) complementa esta idea de la siguiente forma:

Descartes, el patriarca de la modernidad, como lo llamara Husserl, quiso dar a la filosofía un punto de partida cierto (el *cogito ergo sum*). Recurriendo a la ‘duda metódica’: comienza a dudar de todo, hasta llegar a una cosa segura acerca de la cual no cabe la duda. Esa realidad indudable es el *cogito* (yo pienso). Al tiempo que se plantea, por primera vez, la necesidad de un método para los descubrimientos científicos que, de algún modo habían sido esbozados por Bacon. El *cogito* cartesiano representa los lineamientos que trazaron los derroteros del pensamiento científico a partir del Renacimiento (p. 21).

Partiendo de la cita anterior, podemos afirmar que para Descartes el objetivo de la verdad se basa en la búsqueda de la certeza, realizando meditaciones para tratar

de dar respuesta al escepticismo reinante en la época y en su espíritu mismo, pero decide perseguir la verdad lejos de lo escolástico. En palabras de él, afirma que “instruyéndome no había conseguido más que descubrir mi profunda ignorancia” (Descartes, p. 19), aseveración que sigue resonando a pesar de haber sido escrita hace casi cinco siglos, y que logra inquietar a las almas más instruidas y a las más cultivadas por lecturas, viajes, experiencias y títulos alcanzados.

Su estrategia para tratar de entender la verdad no fue el rechazo o la negación de la duda, sino su aceptación hasta las últimas consecuencias. Es decir, utilizó la duda como camino para alcanzar alguna verdad y sometió todo conocimiento a esta, con el fin de encontrar una verdad de la que ni el más escéptico pudiese poner en tela de juicio. De esta forma, duda de la historia y las narraciones novelescas y afirma que ambas “llevan a pensar como posibles acontecimientos que no lo son, y los más escrupulosos historiadores si no cambian o aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten casi siempre las circunstancias menos notables y atractivas” (p. 20).

En este mismo orden de ideas, Descartes admira la elocuencia de la poesía, pero no la considera fruto del estudio, sino un don del espíritu. La disciplina que considera poseedora de gran certeza es la matemática, no obstante, no comprendía su verdadera aplicación. Luego, trató de buscar la verdad en la teología, bifurcación que le pareció muy compleja, por cuanto alcanzar el cielo podría ser del dominio de los doctos y los ignorantes. Opina Descartes que para acometer esta empresa de indagar sobre la teología como verdad “era necesario un auxilio extraordinario del cielo y ser algo más que hombre” (p. 21). De igual forma, Fontal y Contreras (2006)

afirman que “la especie humana segrega mito y magia, pero también ciencia y filosofía; está poseída por los dioses y las ideas, pero duda de los Dioses y critica las ideas; se alimenta de conocimientos comprobados, pero también de ilusiones y quimeras” (p. 75). Esta cita sustenta aún más la idea de conjugar lo conocido con lo desconocido, a perpetuar el camino hacia la indagación, a negar y aceptar lo conocido y lo que no se conoce y apenas se sospecha.

En cuanto a la filosofía, Descartes consideró innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios (p. 21), y notó cómo las diversas opiniones filosóficas sobre un mismo hecho con frecuencia se alejaban de la verdad y, desde este convencimiento, creyó falso todo lo que se presentaba con carácter verosímil, aunque reconoce en la filosofía la posibilidad para crear ciencias, pues ambas nacen de la observación, dicho en palabras de Contreras (2006) cuando cita a Galileo en *Il Saggiatore* recuerda aquella frase de este científico que dice: la filosofía está escrita en el gran libro que es el universo, el cual permanece continuamente abierto a nuestros ojos.

Los planteamientos de Descartes dan inicio a un pensamiento moderno, donde la duda y falsear la verdad se transforman en la apertura que debe regir el camino a la investigación científica. Sin embargo, Descartes, gran seguidor de las ideas plasmadas en los libros, creía que en estos no se hallaba la verdad, ya que los mismos eran escritos por diversas personas. De esta manera, la probabilidad del error aumentaba según sus propios convencimientos, por lo cual se puede fusionar este planteamiento con los que proponen Fontal y Contreras (2006), cuando afirman que: “Todo conocimiento conlleva el riesgo del error y de la ilusión. El mayor error sería

subestimar el problema del error; la mayor ilusión sería subestimar el problema de la ilusión” (p. 64).

Descartes luego de dudar de las disciplinas reinantes para el momento, afirmó que “las ciencias toman sus principios de la filosofía” (p. 29), aun cuando hasta el momento no había encontrado nada de certeza en ninguna de las corrientes filosóficas de la época, estaba convencido de que la ciencia debía establecer sus principios en la filosofía, con la cual se puede reflexionar y fundar la duda metódica ya que la misma conduce a la verdad. De esta manera, mientras Descartes afirma: “traté de ser espectador más bien que actor de la comedia que en el mundo se representa: y reflexionando, en todas las materias, sobre lo que pudiera infundir alguna duda, procuraba desechar de mi espíritu creencias y preocupaciones” (p. 33).

La duda le permitió a Descartes fundar afirmaciones para el camino científico, y cultivar la razón para poder avanzar en el conocimiento a través del uso y aplicación de su método. Al ponerlo en práctica, decide viajar y conversar con los hombres del vulgo. Pensó que lograría alcanzar la verdad en fundamentos de una filosofía más cierta que la vulgar. Creyó Descartes que fusionando los conocimientos adquiridos de manera sistemática y los adquiridos de experiencias y viajes podría contribuir a la integración de distintas disciplinas orientadas hacia problemas en común (Salvidia,2011).

3. La Razón, las Ideas, la Noción

La razón, en el *Discurso del método*, se convierte para Descartes en la purga de las ideas preconcebidas, elevando a todas las personas a la famosa frase *cogito ergo sum* (pienso, luego existo). Podríamos aseverar que esta sentencia hoy por hoy, se erige como el triunfo de la razón sobre la duda, de la que ya hemos hecho mención. Este planteamiento es justamente lo que le da inicio y nacimiento a la modernidad filosófica. La posibilidad de dudar de todo es el símbolo de la búsqueda de la verdad y acercarse a una potencial realidad.

Descartes intenta alcanzar algo parecido a la verdad; afirma que a veces los sentidos pueden engañar, por lo que la famosa frase “Pienso, luego existo” (p. 36) se transforma en una máxima que no deja de ser cuestionada, analizada e interpretada en todos los ámbitos intelectuales, reforzando la idea de razonamiento como forma esencial e inaprensible de la naturaleza humana. Ahora bien, la razón del investigador o del estudioso debe dirigir su mirada hacia la disciplina para organizar su trabajo. De esta forma Descartes, habla de dividir el problema en partes para hallar una solución que pueda convencer. Así, Peñuela (2005) afirma que:

Tomar la formulación del segundo “precepto” cartesiano en *El discurso del método*, permite darle continuidad a la manera en que se ha abordado el contexto problemático de lo “no disciplinar”. Descartes (1994: 83) afirma: “dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución”. Con esta regla comienza un proceso de especialización que es el sustrato de toda disciplina y del problema de la interdisciplinariedad. Por consiguiente, a medida que se profundiza en el desarrollo y la comprensión de cada una de las partes, se aleja cada

vez más de la comprensión del fenómeno como un todo. De esta manera progresó la ciencia hasta nuestros días. (pp. 46-47)

Esta visión de dividir un todo en partes obliga a pensar en la posibilidad de la interdisciplinariedad, pues hoy por hoy, todos los fenómenos objetos de estudio se pueden enfocar bajo miradas diferentes. Tal vez para la época Descartes no lo pensó de esta forma, pero el método científico ha ido dando virajes en la evolución y la dinámica misma de la vida y los nuevos problemas y retos que las ciencias, tanto naturales como sociales, enfrentan. Atendiendo a este planteamiento, son propicias las palabras de García (2008) cuando asevera que es necesario superar el complejo de inferioridad que históricamente han tenido las ciencias sociales frente a las naturales, dado que las primeras se presentan como unos tipos de conocimientos claves para entender la complejidad que caracteriza a la sociedad contemporánea de la información.

Cualquier problema planteado, sea de las ciencias sociales o naturales, presentará duda del conocimiento racional, pues para tratar de resolverlos es necesario que primero impresione los sentidos. Surge así una verdad que puede ser falseada por la razón, la cual recae sobre el conocimiento sensible. Este planteamiento nos conduce a las palabras de Contreras (2004) cuando afirma que: “La naturaleza de los hechos a investigar exige el desarrollo de instrumentos que, como prolongación de los sentidos, permiten al investigador indagar y precisar en detalle los hechos”. Sin embargo, Descartes señala que puede haber errores al realizar algún cálculo, y lleva la duda al extremo de afirmar que podríamos estar siendo engañados por un "genio maligno" o "dios engañador", sagaz y poderoso. Ante esta reflexión de orden teológico surge la interrogante de cómo el científico

podría defenderse y evitar el engaño o la ilusión para afinar los sentidos y evitar el error o la ofuscación.

Por otro lado, vale decir que la razón siempre jugará un papel importante en la búsqueda del conocimiento, por cuanto se piensa y se existe, pero se reflexiona y se razona, esto conduce a pensar que siempre el ser humano estará buscando por medio de la razón transformar lo hallado y encontrar nuevas formas del conocimiento, nuevos paradigmas que obliguen a observar los fenómenos desde otras perspectivas y abandonar los viejos paradigmas.

Lakatos en su libro *Historia de la ciencia* plantea que: sólo se puede abandonar una teoría de la racionalidad por otra mejor, en este sentido cuasi empírico se representa un cambio progresivo en la serie de programas de reconstrucciones. Este planteamiento se refuerza con las ideas de Kuhn (2010), cuando establece que, en “el seno de los nuevos paradigmas, los viejos términos, conceptos y experimentos entran en relaciones mutuas” (p. 265).

4. La Fe en los Postulados de Descartes

El rol de la fe en Descartes es uno de los aspectos más interesantes, pues recordemos que nuestro autor es un matemático, un científico natural. Es preciso decir que este pensador vivió en un periodo de intensa religiosidad, por lo que no podía descartar de sus reflexiones la existencia de Dios. Por el contrario, necesitaba de este aspecto espiritual para completar su sistema racional, aunque suene paradójico. La fe en los postulados de este sabio garantiza la objetividad en la verdad

y la validez de la propia razón al interior de la existencia misma. Descartes, para sus postulados, necesitaba un garante supremo para asegurar que sus ideas eran claras y no representaban un engaño. De esta forma, la fe en un Dios veraz, que no engaña y además es perfecto, representa el último eslabón que funde subjetividad con el *cogito*. Por lo que la fe en este Ser supremo se transforma en la base fundacional que sostiene la validez de la razón, permitiendo así que la validez de la verdad científica se perfeccione sin ser carcomida por el escepticismo radical.

Descartes, en su continúa reflexión, supone que siendo él un ser imperfecto, es porque existe un ser superior y perfecto que lo creó. Con esta suposición tan sencilla, surge para este filósofo la idea de la existencia de Dios, y en su seguridad postula lo siguiente: “Tan cierta es la existencia del Ser perfecto como una demostración geométrica y aún es más evidente la primera que la segunda” (p. 39).

Considera Descartes que para llegar a este planteamiento con tanta seguridad y fehaciente convicción es necesario elevar el pensamiento más allá de las cosas sensibles, comprendiendo que lo inimaginable es inteligible. Plantea que la idea de la existencia de Dios y del alma debe primero impresionar los sentidos, sólo así la presencia de un ser omnipotente puede ser tan cierta como los objetos que hay al alcance o tan incierta como lo inaprensible, lo intangible o lo que se supone, pero no se ve, y de lo cual se cree sin ver, sin mirar solo porque las almas superiores son capaces de sentir y percibir.

La idea de Descartes se retroalimenta de un pasaje bíblico que señala que “la fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve” (Hebreos

11:1). De esta forma, Descartes supone que las ideas que surgen de la razón no pueden ser del todo falsas por cuanto han sido infundadas por un ser más perfecto que el hombre mismo.

Descartes propone que el Dios que diseñó toda la naturaleza, el cosmos y los planetas es perfecto, por lo cual no puede ser engañador, ya que engañar es una imperfección dada a los seres humanos. También cree que Dios creó al hombre con ideas y razón, pero estas en oportunidades pueden fallar, por cuanto lo creó imperfecto. Es decir, la equivocación es innata al ser humano, porque no es perfecto. Sin embargo, con Dios como garante del conocimiento lógico y matemático, se reivindica la seguridad y se desecha la hipótesis del genio maligno. Eliminada esta presencia surgen las ideas que proceden por inspiración divina, las cuales son claras y distintas a las imágenes dadas en los sueños, aun cuando los mismos parezcan muy reales, esta idea la expone Jaroszynski (2005) cuando propone que: “El hombre participa en el conocimiento del logos, pero este conocimiento no es tan perfecto como el conocimiento divino” (p.55).

5. Palabras Finales

El *Discurso del método* se erige como un esfuerzo por construir un colosal del conocimiento inexpugnable. El artículo propuso intentar comprender la tríada de la razón, la verdad y la fe. La razón resalta la duda; la verdad persigue la claridad, y la fe propone la existencia de un Dios supremo que permite a la razón y la verdad trascender el aislamiento de los individuos. Esta obra, realmente corta, es una magistral síntesis de audacia intelectual que seguirá leyéndose por muchos años,

mientras haya un interés por comprender de qué manera se investiga y cómo se construye la ciencia a partir de postulados absolutamente filosóficos.

Descartes, en su obra *El Discurso del método*, procura descubrir los indicios que le ayudarán a resolver inquietudes espirituales y a cuestionar cómo para la época renacentista se cultivaba el conocimiento. En estas disertaciones sobre la verdad y la razón, Descartes estudia con reflexión profunda cómo alcanzar el conocimiento, el cual se identifica con la afirmación *Pienso, luego existo*, frase que a lo largo de los siglos sigue erigiéndose como una máxima digna de ser analizada y discutida, porque su valor filosófico mantiene vigencia en la conciencia de los pensadores y seguidores de este gran filósofo, quien con claridad y distinción postuló un camino investigativo.

Así, en la idea de “pensar y existir”, surgen conceptos que, ligados a la experiencia, representan lineamientos útiles para avanzar en el conocimiento. Por último, vale señalar que la causa de las ideas fortuitas son las cosas externas realmente existentes, y que los descubrimientos de la verdad en las ciencias se les pueden comparar a los jefes de los ejércitos, cuyas fuerzas crecen en proporción a las victorias, que necesitan más esfuerzo para mantenerse después de haberlas ganado.

BIBLIOGRAFÍA

- Ander-Egg, E. (2004). *Método y técnicas de investigación social II. La ciencia: su método y la expresión del conocimiento científico*. LUMEN. Buenos aires- Argentina.
- Fontal, R. y Contreras, R. (2006) *Edgar Morín y los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. En: *Rev. VII Escla. Ven. de Qca.*,

- Contreras, R. (2006). *Francis Bacon, Galileo Galilei y el Método Científico*. Revista de la VIII, Escuela Venezolana para la Enseñanza de la Química.
- Contreras, R. Rev. VI Esc. Ven. de Qca., Diciembre, 2004 Tomado de: http://webdelprofesor.ula.ve/ciencias/ricardo/PDF/De_sofia_a_filosofia.pdf. Consultado el 17-03-2012
- Descartes, R. (2010). *Discurso del Método. Investigación sobre la verdad*. Editorial Torino. Venezuela.
- García, L. (2008) *Aproximación epistemológica al concepto de ciencia: una propuesta básica a partir de Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend*. En revista *Andamios* Volumen 4, número 8, junio, pp. 185-212
- Jaroszynski, P. De Sofía a filosofía. Consultado en: http://webdelprofesor.ula.ve/ciencias/ricardo/PDF/De_sofia_a_filosofia.pdf consultado el 17-08-2011
- Habermas, J (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos Madrid. Traducido por Manuel Jiménez Redondo.
- Kuhn, T. (2010). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Lakatos. *Historia de la ciencia*. Consultado en: http://webdelprofesor.ula.ve/ciencias/ricardo/PDF/Imre_Lakatos_Historia_de_la_ciencia_y_sus_reconstrucciones_racionales.pdf. Consultado el 17 de mayo de 2012.
- Peñuela, A. *transdisciplinariedad más allá de los conceptos, la dialéctica*. En Revista *Andamio*. Año 1, número 2, junio, 2005, pp. 43-75
- Saldivia, Z. *La interdisciplinariedad, método holístico cognoscitivo*. Tomado de: http://webdelprofesor.ula.ve/ciencias/ricardo/PDF/De_sofia_a_filosofia.pdf. consultado el 17-08-2011.
- Vallverdú, J. (2008). *Apuntes epistemológicos a la e-ciencia*. Revista de Filosofía, Volumen 64, pp. 193-214.

LA ESCUELA DE LA VIDA: UNA RELECTURA DIALÉCTICA DEL LEGADO DE LOCKE. ENTRE LA NEUROEDUCACIÓN Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Fecha de recepción: 10-06-2025
Fecha de revisión: 02-07-2025
Fecha de aceptación: 05-08-2026

Richard A. Uranga Silva*
Universidad de Los Andes
Venezuela

<https://orcid.org/0009-0000-5262-3339>

RESUMEN

Este artículo analiza la vigencia del empirismo pedagógico de John Locke mediante un abordaje dialéctico que vincula sus postulados con la neuroeducación y la filosofía política contemporánea. A través de una metodología documental y analítico-crítica, se contrasta su obra con los aportes de Leibniz, Foucault y la plasticidad sináptica de Eric Kandel. Los resultados demuestran que la tabula rasa no es un vacío absoluto, sino una plasticidad dirigida que anticipa el constructivismo. Asimismo, la neurobiología funcional valida el principio *Mens sana in corpore sano*, confirmando que los hábitos físicos y la disciplina sin coacción favorecen la neurogénesis y el aprendizaje ético. Se concluye que el legado de Locke trasciende la instrucción técnica, consolidándose como un marco integral de autogobierno, autonomía y resistencia ética frente a los desafíos de la modernidad líquida.

Palabras clave: Empirismo, Tabula rasa, Formación del Carácter, Ética.

* Abogado egresado de la Universidad de Los Andes. Miembro Indígena Piaroa. Magister en Administración Educacional ULA. Doctorando de la IX Cohorte del Doctorado de Ciencias Humanas ULA. piaroa1982@gmail.com.

THE SCHOOL OF LIFE: A DIALECTICAL RE-READING OF LOCKE'S LEGACY BETWEEN NEUROEDUCATION AND POLITICAL PHILOSOPHY

Date of received: 10-06-2025

Date of revision: 02-07-2025

Date of acceptance: 05-08-2026

Richard A. Uranga Silva*
Universidad de Los Andes
Venezuela

<https://orcid.org/0009-0000-5262-3339>

ABSTRACT

This article analyzes the relevance of John Locke's pedagogical empiricism through a dialectical approach that links his postulates with neuroeducation and contemporary political philosophy. Through a documentary and analytical-critical methodology, his work is contrasted with the contributions of Leibniz, Foucault, and Eric Kandel's synaptic plasticity. The results demonstrate that the tabula rasa is not an absolute void, but rather a directed plasticity that anticipates constructivism. Likewise, functional neurobiology validates the principle *Mens sana in corpore sano*, confirming that physical habits and discipline without coercion promote neurogenesis and ethical learning. It is concluded that Locke's legacy transcends technical instruction, establishing itself as an integral framework for self-government, autonomy, and ethical resistance against the challenges of liquid modernity. **Keywords:** Empiricism, Tabula rasa, Character formation, Ethics

* Abogado egresado de la Universidad de Los Andes. Miembro Indígena Piaroa. Magister en Administración Educacional ULA. Doctorando de la IX Cohorte del Doctorado de Ciencias Humanas ULA. piaroa1982@gmail.com.

Las grandes preguntas de la humanidad
no caducan, solo cambian de lenguaje.

Richard Uranga

1. Introducción

Definir el fin supremo de la educación es una tarea incesante para educadores y filósofos a lo largo de nuestra historia. En tal sentido, resulta fundamental revitalizar los postulados de grandes pedagogos, cuyo pensamiento sigue marcando la pauta para la formación del ser humano. Siendo así, John Locke (1632-1704), pilar del empirismo y del liberalismo, no solo revolucionó la filosofía política, sino que dejó sentada las bases de una pedagogía centrada en la experiencia y la formación moral, estatuidas en sus pensamientos sobre la educación.

Este artículo sostiene que el énfasis de Locke en la experiencia sensorial, la disciplina sin castigo y la figura del preceptor como modelo moral, no solo sentó las bases de la pedagogía moderna, sino que también alinea conceptualmente con los modelos contemporáneos de aprendizaje basado en la evidencia y la formación socioemocional. Sin embargo, para comprender la magnitud de su obra, es menester necesario someter su obra a un análisis dialéctico que trascienda la mera descripción histórica conocida hasta ahora.

Para ello, esta reflexión se va a centrar en tres argumentos centrales ampliados por el debate filosófico y científico: 1) La concepción de la mente como tabula rasa frente a la crítica racionalista de Leibniz y su conexión con el constructivismo; 2) El postulado de *Mens sana in corpore sano*, validado por la

neurobiología funcional de Eric Kandel; y 3) El valor del preceptor y la disciplina como una forma de gubernamentalidad ética que prefigura la autonomía en la modernidad líquida.

2. Del Empirismo a la Construcción del Conocimiento: El Legado de la Tabula Rasa

Locke, introdujo el concepto de tabula rasa en 1690 su obra “Ensayo sobre el entendimiento humano” allí niega la existencia de: ideas o principios innatos en la mente. Con este postulado, la mente es al nacer un *gabinete vacío* o una *hoja en blanco*, ya que todo el conocimiento se adquiere a través de la experiencia y la sensación.

Esta postura epistemológica presenta consecuencias pedagógicas muy profundas que anticipan la teoría constructivista. Locke (1690), argumentaba que, el conocimiento debe experimentarse, en lugar de memorizar definiciones, el aprendizaje debe ser práctico y dirigirse directamente a los sentidos, dando al alumno: el conocimiento directo de los objetos. Es la curiosidad el motor al no haber conocimiento innato, seguido a la actitud activa del niño, las cuales son esenciales para llenar el receptáculo de la mente.

El empirismo Lockeano, por describir su magnitud se conecta directamente con el constructivismo de autores reconocidos como Piaget y Vygotsky, quienes postulan que el conocimiento se construye activamente por el sujeto a partir de la interacción con su entorno. Daros (2009), señala la noción empirista de la impresión

y la experiencia como un precedente de la visión del aprendizaje y una construcción del conocimiento. Locke, en su llamado a educar para pensar y razonar, veía en la experiencia no solo la base del conocimiento, sino un componente para el arte de vivir.

Es imperativo precisar que, si bien la noción de *tabula rasa* planteada por Locke constituye un pilar para la pedagogía activa que hoy día conocemos, así como del rigor científico contemporáneo invitan a una lectura matizada de este concepto. Mientras él negaba cualquier idea innata para salvaguardar la libertad del entendimiento, autores modernos como Pinker (2003), han argumentado que, el neonato no es un *gabinete vacío* en términos absolutos, sino que este posee estructuras cognitivas y predisposiciones genéticas, una suerte de fantasma en la máquina que configuran la forma en que procesamos la realidad. De su lectura, esta preposición no resta vigencia al empirismo Lockeano; al contrario, lo refuerza en un sentido práctico: son precisamente los estímulos del entorno y la calidad de la experiencia sensorial los que determinan la expresión de esas potencialidades biológicas. Así las cosas, la vigencia lockeana no reside en la literalidad de la hoja en blanco, sino en la tesis central de su obra de que el conocimiento y la virtud son conquistas dependientes de un medio ambiente pedagógicamente dispuesto para su pleno florecimiento (Locke, 1693/1986).

Analizar la crítica a la pasividad de la mente, es necesario recuperar la respuesta de Leibniz a Locke. Mientras el filósofo inglés sostenía que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos¹), Leibniz añadía la cláusula fundamental: *excipe: nisi ipse*

¹ Traducción propia.

intellectus (excepto el intelecto mismo). Esta revisión sugiere que, si bien la experiencia provee el material, la mente posee una arquitectura lógica intrínseca, vetas en el mármol, que preconfigura la posibilidad misma del conocimiento. En la educación contemporánea, esto implica que el maestro no solo debe proveer estímulos sensoriales, sino reconocer las estructuras cognitivas previas que permiten al estudiante procesar dicha información, alineándose con las teorías de la carga cognitiva y el aprendizaje significativo.

Esta forma lógica e intrínseca, que Leibniz (1912), defendía frente al empirismo radical, encuentra un eco contemporáneo en la teoría del procesamiento predictivo. Ya que la mente no es un receptor pasivo de impresiones sensoriales, sino un sistema que genera modelos proactivos del mundo. Al respecto, Pinker (2003), sugiere que, la existencia de facultades innatas no anula la importancia del entorno, sino que define los límites de su procesabilidad. En consecuencia, la *tabula rasa* no debe entenderse como una vacuidad absoluta, sino como una plasticidad dirigida, es decir: una hoja que, aunque posee una textura predefinida, requiere del trazo de la experiencia para significar la realidad. Así, el maestro se convierte en un arquitecto de experiencias que no solo llena un vacío, sino que calibra las estructuras cognitivas del estudiante con la complejidad del entorno.

3. *Mens sana in corpore sano*: Un vínculo con la neurociencia educativa

Locke, no apartó su vocación médica durante la formación de sus preceptos, él elevó la salud del cuerpo a un principio pedagógico fundamental, resumiéndolo

en la máxima romana de Juvenal: "Mente sana en cuerpo sano" (*Mens sana in corpore sano*).

En pocas palabras sostuvo que la única razón suficiente para conseguir la felicidad es tener un cuerpo bien dispuesto y un espíritu bien regulado. Las sugerencias que se plantean en el artículo, sobre la disciplina del cuerpo, desde la vestimenta hasta la alimentación, buscan fortalecer al individuo para hacerlo resistente a las adversidades. Este énfasis no es un mero consejo de higiene, sino una condición necesaria para la función intelectual y moral.

En la vigencia del siglo XXI, este postulado resuena con la Neurociencia Educativa que ha demostrado científicamente la íntima relación entre el estado físico, el bienestar emocional y la capacidad cognitiva (Gallo, 2009). La investigación actual subraya que el ejercicio físico y los hábitos saludables impactan directamente la plasticidad cerebral y la consolidación de la memoria. Locke anticipó esta conexión cuando consideró que la formación del carácter y la formación corporal no pueden ser separadas del proceso de aprendizaje.

Esta conexión se robustece al examinar los aportes de la neuroeducación contemporánea bajo la lente del principio *Mens sana in corpore sano*. El neurocientífico Mora (2018) enfatiza el impacto del ejercicio físico aeróbico diario en la salud integral, categorizándolo como un mecanismo esencial para el mantenimiento cerebral. La ciencia actual demuestra que esta práctica incrementa la neurogénesis en el hipocampo, región fundamental para el aprendizaje y la memoria. De este modo, la propuesta de Locke sobre la formación de hábitos físicos trasciende

la mera disciplina corporal, revelándose como una estrategia heurística que protege el sustrato neurobiológico donde se asienta la autonomía del sujeto.

Por otro lado, Bueno (2018), especialista en genética y neuroeducación, refuerza esta idea al afirmar que “*el ejercicio físico hace que las neuronas de nuestro cerebro puedan establecer más fácilmente conexiones entre ellas*”. Él argumenta que el movimiento y la actividad física regular, son cruciales no solo para el desarrollo físico, sino para la propia arquitectura neuronal que soporta el aprendizaje, sugiriendo que la motivación es un aporte extra de glucosa y oxígeno que permite al cerebro funcionar con mayor eficiencia. Con estas ópticas científicas, vigentes, se fortalece la visión de Locke, por no solo haber trascendido, sino porque que ha sido validada biológicamente por la ciencia del cerebro, confirmando que la atención al cuerpo es un pilar fundamental para el desarrollo cognitivo.

La perseverancia filosófica de Locke en la formación de hábitos como base de la virtud encuentra una relación fascinante en los principios de la neuroplasticidad descritos por Kandel (2007). Locke afirmaba que la repetición de acciones moldea el espíritu de manera casi irreversible; hoy sabemos que este proceso responde a la potenciación a largo plazo, donde la actividad persistente refuerza las conexiones sinápticas. Así, lo que el filósofo describía como *imprimir* ideas en la mente a través del hábito es, en términos biológicos, la modificación física de la arquitectura cerebral. Esta interrelación valida la tesis de que la educación física y moral no son accesorios del intelecto: sino los procesos biológicos mismos mediante los cuales el cerebro se especializa para la vida virtuosa.

Kandel (2007), demuestra que el aprendizaje produce cambios anatómicos en las conexiones sinápticas, en tal sentido, convierte a la educación en un proceso de ingeniería biológica. Por tanto, la disciplina Lockeano no es una imposición arbitraria, sino una metodología para estabilizar circuitos neuronales que favorezcan la virtud sobre el impulso primario. Al evitar el castigo corporal que eleva los niveles de cortisol y atrofia la neurogénesis en el hipocampo, la pedagogía de Locke protege el sustrato biológico necesario para la memoria y el aprendizaje ético.

Esta interrelación entre el hábito Lockeano y la sinapsis molecular encuentra un soporte definitivo en la epigenética contemporánea. La crítica de Pinker (2003), subraya la existencia de una arquitectura genética preconfigurada, la epigenética demuestra que dicha estructura no es un destino inamovible. Al igual que las vetas en el mármol de Leibniz, los mecanismos epigenéticos actúan como el puente biológico donde el entorno y la calidad de la experiencia sensorial, ejes del empirismo de Locke determinan qué genes se expresan y cómo se moldea la plasticidad cerebral. Todo esto resalta la vigencia del autor y no reside en una negación de la biología, sino en la comprensión de que el medio ambiente pedagógicamente dispuesto es el agente fundamental para activar las potencialidades del intelecto en los estudiantes.

4. El preceptor y la disciplina: la primacía de la formación socioemocional

Este artículo resalta que la educación debe ser ética y moralmente orientada. Y la virtud es lo más necesario para el ser humano, debe ser lo primero que se enseñe. En este sentido, la figura del preceptor es crucial, no como instructor, sino como un

modelo de virtud y buen ejemplo. Locke enfatiza que se debe procurar un buen ejemplo que es por el cual se llega en forma más segura, a la comprensión moral de los estudiantes. Esta idea se enmarca en la ética del cuidado y la modelación, fundamentales en la Educación Socioemocional.

En cuanto a la disciplina, Locke critica fuertemente el uso del castigo corporal, considerándolo contraproducente, y expone que el castigo corporal, generaría un carácter servil en los niños y no se estaría en presencia de una educación moral, porque el deber, estaría orientado más a un cumplimiento fastidioso o desagradable, más que un placer por hacerlo.

Propone reemplazar el castigo físico por la corrección respetuosa y el refuerzo moral, apelando al juicio y la conciencia del niño. Este enfoque es un antecedente directo de la Disciplina Positiva y los modelos contemporáneos que rechazan la coerción, centrándose en el desarrollo de la autonomía y el autogobierno de la razón, enseñando al niño a *dominar sus apetitos*. Este consejo de que el educador debe profesar una gran reverencia por su hijo resultó en la Maxima: *debetur pueris reverentia*, como un llamado a la dignidad que sigue siendo el ideal de la relación maestro-alumno hoy en día.

No obstante, la disciplina sin castigo corporal en Locke no debe interpretarse meramente como una suavización pedagógica, sino como una: sofisticada forma de autogobierno. Desde una perspectiva Foucaultiana, la pedagogía de Locke marca el tránsito del poder soberano al poder disciplinario. Cuando se enseña al niño a dominar sus apetitos a través de la razón y la estima social, se busca crear un sujeto

autónomo capaz de autorregularse. En el contexto de la modernidad líquida, este legado es vital frente a la dispersión de la atención y la gratificación inmediata de la era digital, la propuesta Lockean de fortalecer la voluntad se convierte en un acto de resistencia ética que permite al individuo recuperar su soberanía frente a los algoritmos de consumo.

Desde esta perspectiva, la propuesta de Locke se erige como una tecnología de la libertad frente a los desafíos de la modernidad líquida. En un ecosistema digital caracterizado por la gratificación inmediata y la fragmentación de la atención, el fortalecimiento de la voluntad y el dominio de los apetitos propuesto por el filósofo no representan una represión, sino una forma de resistencia ética. Esta gubernamentalidad Lockean busca que el sujeto internalice la norma para ganar soberanía frente a los estímulos externos. Al sustituir la coacción por la razón y la estima social, la educación se va a transformar en un proceso de autorregulación, con lo cual el individuo recuperará su autonomía frente a los algoritmos de consumo, validando la máxima de que la verdadera libertad civil nace de un espíritu bien regulado.

5. Diálogos y Tensiones: Del Empirismo Ilustrado a la Ciencia de la Mente

El legado pedagógico de John Locke dista de ser un corpus doctrinal estático o un mero antecedente histórico; por el contrario, ha operado como un potente catalizador de debates epistemológicos, filosóficos y científicos que continúan modelando la arquitectura de la educación contemporánea. La transición desde su empirismo fundacional hacia los modelos educativos actuales no ha estado exenta

de fricciones ideológicas y revisiones empíricas. A fin de desentrañar la complejidad de este impacto y rastrear cómo sus ideas mutaron de la filosofía política a la praxis escolar, este apartado examina tres ejes esenciales: en primer lugar, la evolución y bifurcación de sus tesis hacia las corrientes de la educación natural de corte rousseauiano; en segundo lugar, la progresiva institucionalización de la pedagogía sensorial que sirvió de base para la escuela moderna; y, finalmente, la crítica científica y neurobiológica contemporánea a la célebre noción de la mente como un vacío originario o tabula rasa. A través de estos vectores, se evidencia que la vigencia de Locke no reside en la inmutabilidad de sus respuestas, sino en la perdurabilidad de las preguntas que planteó a la modernidad.

5.1 La Superación del Preceptor: Rousseau y la Educación Natural

Aunque Rousseau (1762), es frecuentemente presentado como el antagonista de Locke, su obra *Emilio o De la educación*, es una respuesta directa y, en gran medida, una extensión de los principios empiristas. Para Locke el niño es un sujeto racional desde el inicio, y aboga por el razonamiento temprano; en cambio Rousseau, criticó esta postura argumentando que: razonar con los niños era empezar por el final. (Rousseau, 2011).

Ambos coinciden con la premisa Lockeana fundamental: *el conocimiento no es una imposición externa, sino el resultado de la interacción con el entorno*. La relación es de evolución pedagógica, mientras Locke ve la experiencia como el medio para formar un ciudadano útil y virtuoso, Rousseau la utiliza para preservar

la bondad natural del hombre, sentando las bases de lo que hoy conocemos como paidocentrismo.

5.2 La Mente Absorbente y el Ambiente Preparado: el Nexo con Montessori

La institucionalización más fiel del empirismo Lockeano en el siglo XX se encuentra en la propuesta de Montessori (1912). Su concepto de la *mente absorbente* sin duda guarda una relación simbiótica con la tabula rasa. Ella sostiene que el niño posee una capacidad infinita de adquirir conocimientos a través de sus sentidos, siempre que el entorno sea el adecuado. Aquí se presenta la propuesta de Locke sobre la importancia del hábito y la disciplina suave se transforma en el *ambiente preparado*. Es así como Montessori valida la tesis de Locke de que el aprendizaje no debe ser punitivo; Montessori resalta que la educación debe seguir el desarrollo natural del niño, utilizando materiales sensoriales que actúan como la experiencia física que Locke consideraba necesaria para imprimir las primeras ideas en el entendimiento humano.

5.3 El Cuestionamiento Contemporáneo: Steven Pinker y los Límites de la Tabla Rasa

Finalmente, es necesario abordar la perspectiva de la psicología evolucionista moderna. Pinker (2003), en su obra, La tabla rasa presenta una crítica académica sustancial a la interpretación literal de la tesis de Locke. Este argumenta que negar la existencia de facultades innatas, el fantasma en la máquina, es ignorar

los avances en genética y neurobiología que demuestran que el cerebro nace con una arquitectura predefinida.

Es imperativo precisar, bajo la lente de Foucault (1975), que la transición del castigo físico hacia la disciplina moral en la obra de Locke marca el principio del poder disciplinario moderno. Sin embargo, esta transición no es una forma de opresión sutil, sino la vía necesaria hacia la emancipación racional. Cuando se propone que la corrección sea respetuosa y apele al juicio del niño, Locke prefigura una subjetividad capaz de gobernarse a sí misma. Esta forma de gubernamentalidad ética sitúa la dignidad y la gran reverencia hacia el educando como el centro de la praxis docente, transformando la disciplina en una herramienta de autoconstrucción fundamental para el ciudadano del siglo XXI.

No obstante, esta tensión no invalida el aporte de Locke, sino que lo sitúa en su justo lugar político y ético. Como señala Pinker (2003), la *tabula rasa* fue la herramienta de Locke para atacar los privilegios hereditarios y defender la igualdad esencial de los seres humanos. Para la educación del siglo XXI, la relación entre ambos es de complementariedad: aceptamos que existen estructuras innatas, pero reconocemos que es la calidad de la experiencia y el entorno lo que permite que dichas estructuras se desarrollen hacia la virtud y el conocimiento.

6. Conclusiones

El legado pedagógico de John Locke no ha terminado, hoy en día se revela como un sistema integral donde la experiencia es el motor de la formación humana, pero cuya vigencia depende de una lectura crítica y actualizada. Cuando

contrastamos su pensamiento con autores como Leibniz, se reconoce que la tabula rasa no es un vacío absoluto, sino un espacio de interacción donde las estructuras previas del intelecto se encuentran con la riqueza del entorno. Esta dinámica valida la tesis de la mente absorbente de Montessori y la importancia de un ambiente preparado que sustituya la coacción por la curiosidad natural.

Asimismo, la validación biológica proporcionada por la neurociencia contemporánea, desde Mora hasta los principios de plasticidad sináptica de Eric Kandel, confirman que la máxima de mente sana en cuerpo sano, es hoy una certeza científica: los hábitos y el bienestar físico son los agentes que permiten la neurogénesis necesaria para el aprendizaje. Finalmente, la disciplina Lockean, reinterpretada bajo la óptica del autogobierno ético, ofrece una herramienta de resistencia frente a los determinismos de la era digital. En conjunto, estos diálogos demuestran que la escuela de la vida de Locke no es solo un referente histórico, sino un marco filosófico plenamente vigente para formar la autonomía, la virtud y el intelecto en el siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Bueno, D. [Aprendemos Juntos 2030]. (2018, 11 de junio). *Versión Completa: David Bueno explica cómo cambia nuestro cerebro al aprender* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=azZ_GZREOIs

Chateau, J. (1959). *Los grandes pedagogos*. Fondo de Cultura Económica.

Daros, W. (2009). La construcción de los conocimientos en los niños según el empirismo de John Locke. *Invenio*, 12(22), 103-122.

file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-
LaConstruccionDeLosConocimientosEnLosNinosSegunElE-3330092.pdf

Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Gallo, L. (2009). El pensamiento educativo de John Locke y la atención a la Educación Física. *Educación Física y Deporte*, 25(1), 97-114. <https://doi.org/10.17533/udea.efyd.2990>

Leibniz, G. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza Editorial.

Locke, J. (1986). *Pensamientos sobre la educación* (R. Lasaleta, Trad.). Akal.

Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. O’Gorman, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

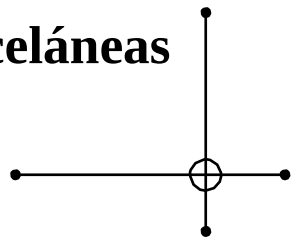
Montessori, M. (1912). *El método de la pedagogía científica*. Casa Editorial Araluce.

Mora, F. [Aprendemos Juntos 2030]. (2018, 12 de febrero). *El maestro es la joya de la corona de un país* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=0pL_U_2f22M

Pinker, S. (2003). *La tabla rasa: El buen salvaje y el fantasma en la máquina*. Paidós.

Rousseau, J. (2011). *Emilio, o De la educación*. Alianza Editorial.

Misceláneas



Revista Filosofía N° 32. Universidad de Los Andes. Mérida – Venezuela.
Enero-Diciembre 2025/ ISSN: 1315-3463

AUTORIDAD EN LA ENSEÑANZA: SUPERAR LA DIDACTOFOBIA A TRAVÉS DE LA NO-DIDÁCTICA APLICADA¹ GERT BIESTA

Recibido/ Received: 06-08-2025
Aceptado / Accepted: 16-05-2026

Traducción: Fernanda Soler Urzúa²
Universidad de Chile, 2025
<https://orcid.org/0000-0003-1133-7904>

Prefacio

La historia de la educación da cuenta de un viejo descontento con los profesores³ y la enseñanza, cuya razón yace en el supuesto, bastante prevalente, de que la enseñanza termina inevitablemente siendo un ejercicio de control que restringe la libertad de aquellos a quienes se enseña. La principal respuesta a este miedo a enseñar o *didactofobia* ha sido invertir los términos de la relación entre profesores y estudiantes, poniendo a estos últimos como “aprendices”, al centro del esfuerzo educativo. Este devenir, al que me he referido como la *aprendificación* de la educación⁴, intenta hacerse cargo del problema de la autoridad del profesor

¹ Publicado originalmente en inglés: Gert Biesta. ‘Authority in teaching: overcoming didactophobia through applied non-didactics’, en F. Brümmer (Ed.) *Applied non-didactics. Art theoretical writings from the academy of fine arts* (21). Academy of Fine Arts, University of the Arts Helsinki, 2024. ISBN 978-952-353-480-3.

² Académica del Departamento de Estudios Pedagógicos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. fernanda.soler@uchile.cl

³ Nota del traductor (Ndelt): Se opta por el género masculino estrictamente por criterios de economía del lenguaje.

⁴ Véase Gert Biesta, ‘Good education in the age of measurement’, Boulder, Colorado: Paradigma Publishers, 2010.

Traducción

entregándosela a los estudiantes. Los estudiantes supuestamente ejercen esta autoridad a través de sus actos de creación de sentido y significado, relegando así a los profesores al papel de facilitadores de un aprendizaje que de otro modo sería “autónomo” (es decir, independiente del profesor).

Un problema fundamental con esta respuesta es que, en realidad, desdibuja la educación. Después de todo, si el profesor está ahí para facilitar algo que podría ocurrir sin su intervención, entonces se trata de alguien accesorio a la educación y no constitutivo de ella⁵. Esto quiere decir que bien podríamos prescindir del él. Mientras habría quienes acogerían con gusto tal fin educativo, otros intentarían salvarla reinstalando al profesor como una figura de autoridad y control—una forma de *didactofilia*. Propongo una respuesta distinta al miedo a enseñar, en cuyo marco el profesor desempeña un papel constitutivo y no accesorio. Sin embargo, la autoridad no reside en el profesor a modo de controlador ni en el estudiante a modo de creador de significado, sino que yace en aquello a lo que el profesor busca redirigir la atención del estudiante.

Los estudiantes encuentran este “tercer elemento” en la relación educativa no a través de sus actos de aprendizaje o de búsqueda de sentido, sino reflexionando sobre lo que “esto” —es decir, aquello que encuentran o, más precisamente, lo que los encuentra— puede estar pidiéndoles⁶. Esto, como sugeriré, no sólo abre el mundo

⁵ Véase Gert Biesta, ‘Ingen uddannelse uden uddanner’, KvaN, 44(129), 2024.

⁶ Véase Gert Biesta, ‘World-centred education: a view for the present’, Nueva York/ Londres: Routledge, 2021.

de manera diferente al sí mismo⁷, sino que también lo abre de manera diferente al mundo. Por estas razones, como intentaré aclarar en lo que sigue, dicha reconfiguración otorga una respuesta plenamente educativa al antiguo miedo a la enseñanza. Es una respuesta en la que el profesor tiene un papel que desempeñar, en la que la autoridad tiene un lugar y en la que los estudiantes enfrentan la cuestión de su libertad de una manera mucho más seria que a través de una forma más bien descuidada—y algunos podrían incluso decir neoliberal o consumista—de dar sentido a sus propias ideas⁸.

¿Hacer Milagros?

La palabra “didáctica” es la forma latinizada de la palabra griega “didaktikos”, adjetivo que indica la cualidad de saber instruir o enseñar. La palabra griega “didaktos”, que significa “enseñado”, es el pasado participio de “didaskein”, que significa “enseñar”. En alguna parte de estas palabras hay una conexión con la palabra sánscrita “dasra”, que aparentemente significa “hacer milagros”. Si la didáctica puede entenderse, por lo tanto, como el arte de enseñar, entonces la no-didáctica debiese ser la negación o el rechazo a enseñar. La no-didáctica aplicada, entonces, implica un llamado a poner en práctica dicha negación o rechazo, lo que

⁷ NdelT: Biesta utiliza el término *self* y *ego* en este texto. Siguiendo la tradición fenomenológica, *self* será traducido como *sí mismo* en este manuscrito para enfatizar la instancia en relación con otros y con el mundo, al modo de Levinas. Para el caso de *ego*, se opta por el lema *Yo*, con el fin de representar a la instancia que busca controlar y objetivar el mundo, al modo de Jean-Luc Marion. Algunos de los planteamientos de ambos filósofos son utilizados por Biesta para construir el argumento de este capítulo.

⁸ Véase Gert Biesta, ‘As if the world is just waiting for our opinion: In search of a (re) configuration’, en C. A. Säfström y G. Loughran (eds.), *Being in the World Anew: Events of Art and Education in Post-climate Times*, Londres/Nueva York: Routledge, 2024.

bien podría resumirse en la pregunta “¿cómo no enseñar?” o “¿cómo evitar enseñar?”⁹.

En este capítulo busco desentrañar algunas de las complejidades de lo que denominaré *didactofobia*, es decir, el miedo a enseñar. Señalaré de qué forma y en qué circunstancias este miedo puede cobrar sentido, a la luz de las manifestaciones más recientes de *didactofilia*. Relacionaré la *didactofobia* con el problema de la enseñanza como ejercicio de control—que ciertamente debe rechazarse—, pero argumentaré que la solución que se propone a menudo (orientar la labor educativa hacia los estudiantes y su aprendizaje, y convertirlos en la fuente de autoridad) también supone un problema. Esto se debe a razones educativas, filosóficas y políticas. En este contexto, abordaré la cuestión de la enseñanza de una forma distinta: como una invitación a encontrarse con la autoridad del mundo, trasladando así la autoridad desde profesor al mundo, en lugar de eliminarla por completo de la ecuación educativa o ponerla en manos del “aprendiz”. “No-didáctica aplicada”, así sugeriré, podría bien ser el término adecuado para lo que propongo¹⁰.

Didactofobia: el Miedo a Enseñar

Las dudas sobre la posibilidad y la deseabilidad de la enseñanza no son nuevas en la historia de la educación. Una cierta reticencia a enseñar y una didactofobia más profunda, es decir, el miedo a enseñar, son un hilo conductor en la

⁹ Véase también Jacques Derrida, ‘How to avoid speaking’, en *Derrida and negative theology*, Harold Coward y Toby Foshay (eds.), Albany: SUNY Press, 1989, págs. 73–136.

¹⁰ Estoy muy agradecido a Frank Brummel por sugerirme esta frase, que resultó ser un estímulo más útil de lo que había imaginado inicialmente.

Traducción

literatura. Un ejemplo famoso es Sócrates, quien, por un lado, suele ser descrito como un maestro modelo y goza hasta nuestros días del estatus de creador de lo que se conoce como el “método socrático”¹¹. Sin embargo, la literatura nos recuerda una y otra vez que Sócrates siempre afirmaba que no podía enseñar nada a nadie, sino que sólo podía hacer pensar a los demás.

Por lo tanto, la enseñanza socrática no se concibe como un modo de instrucción en el que se les dice a los estudiantes qué hacer o qué pensar, sino que se lleva a cabo como un proceso de cuestionamiento continuo—algunos lo denominan un estilo dialógico de enseñanza—cuyo objetivo es garantizar que los estudiantes piensen por sí mismos y saquen sus propias conclusiones. Sócrates sólo está ahí, según cuenta la historia, para plantear preguntas continuamente. Sin embargo, los relatos de la enseñanza de Sócrates—que se han “recibido” indirectamente a través de la obra de Platón—parecen indicar que la línea de cuestionamiento que sigue a menudo empuja a su interlocutor a una dirección muy particular y a menudo a una conclusión *inevitable*, lo que levanta la sospecha de que Sócrates es en realidad mucho más directivo de lo que su método sugiere¹².

Un rechazo más explícito de toda la idea de la enseñanza y del maestro se puede encontrar en la obra de Paulo Freire, particularmente en su libro *Pedagogía*

¹¹ Véase, por ejemplo, Ward Farnsworth, ‘The Socratic Method: A Practitioner’s Handbook’, Boston, MA: David R. Godine, 2021.

¹² Véase, por ejemplo, Sharon Todd, ‘Learning from the Other’, Albany, N.Y.: SUNY Press, 2003.

Traducción

del Oprimido¹³. El libro contiene la famosa crítica de Freire a la educación que se realiza de forma bancaria en la que los estudiantes se convierten en receptáculos que el maestro “llena” y la enseñanza es un “acto de depositar, en el que los educandos son los depositarios y el maestro quien deposita”¹⁴. Aunque Freire sostiene que la educación bancaria conduce a formas superficiales de aprendizaje, su crítica no es que la educación bancaria se base en una teoría del aprendizaje equivocada. Más bien, insinúa algo más profundo: que en la educación bancaria los estudiantes sólo pueden aparecer como objetos de los poderosos actos del profesor, y no como sujetos de propio derecho. En la educación bancaria, Freire escribe: “el profesor es el sujeto del proceso; los educandos, meros objetos”¹⁵. Por eso, Freire argumenta que toda educación, en realidad, necesita comenzar con una superación de “la contradicción educador-educandos”. En su opinión, “la superación resulta en un nuevo término: no ya educador del educando; no ya educando del educador, sino educador-educando con educando-educador”¹⁶.

Mientras Freire sospechaba de las configuraciones unilaterales en los que los profesores instruyen y los estudiantes reciben y, sobre esa base, defendió un enfoque más igualitario y transformador de la educación, los defensores del movimiento anti-pedagógico (*Antipädagogik*), que surgió en Alemania a finales de los años 1960, planteaban la abolición total del proyecto educativo¹⁷. En su opinión,

¹³ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*. New, revised 20th anniversary edition. New York: Continuum, 1993.

¹⁴ *Ibíd* p. 53.

¹⁵ *Ibíd* p. 54.

¹⁶ *Ibíd*, p. 53.

¹⁷ Véase Ekkehard von Braunmühl, ‘Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung’. Weinheim: Beltz, 1975.

toda educación, ya sea en las escuelas o en las familias, sólo puede ejercerse como una forma de control y, por lo tanto, inevitablemente socava—en lugar de reforzar—la libertad de niños y jóvenes.

Didactofilia: el Amor por la Enseñanza

Los ejemplos anteriores muestran que existe una larga historia de didactofobia en la educación, en la que el miedo o incluso el rechazo a la enseñanza parecen estar motivados por la preocupación de que ésta no pueda dar espacio a los estudiantes como sujetos de su propia vida. La enseñanza, según el argumento de los críticos, es inevitablemente un gesto de objetivación. Antes de abordar esta crítica, es importante mencionar que la objetivación no se considera universalmente un problema. También hay quienes aman enseñar precisamente por esta razón. Pensemos en quienes han utilizado—y probablemente siguen utilizando—la educación como herramienta de adoctrinamiento político o religioso, que básicamente consiste en decirles a los estudiantes qué pensar, qué creer y cómo ser, sin margen de negociación¹⁸.

Pero no es sólo en el contexto del adoctrinamiento donde podemos encontrar entusiasmo por la enseñanza como control. Existe una orientación similar en el

¹⁸ Véase, por ejemplo, W. W. Brickman, 'Ideological Indoctrination Toward Immolation: The Inauguration of National Socialist Education in Germany in 1933', *Western European Education*, 15(1), 1983, pp. iii–xxxii; Margeret Eastwood, 'Lessons in hatred: the indoctrination and education of Germany's youth', *The International Journal of Human Rights*, 15(8), 2010, pp. 1291–1314; A. Neundorf, E. Nazrullaeva, K. Northmore-Ball, K. Tertychnaya, W. Kim, 'Varieties of Indoctrination: The Politicization of Education and the Media around the World', *Perspectives on Politics* (online), 2024:1-28.

campo, aún en expansión, de la investigación sobre la efectividad escolar y la idea concomitante de la educación basada en la evidencia. Aquí los investigadores buscan las formas más efectivas—y, a menudo, las más eficientes—de lograr resultados educativos específicos, basándose en una forma causal, o como la he llamado anteriormente *cuasicausal*,¹⁹ de entender las dinámicas de la educación. La idea general es que la escuela más efectiva es aquella en la que todas las variables están bajo control, de manera que los resultados deseados se puedan lograr con un 100% de certeza. Para alcanzar ese grado de perfección es necesario, por supuesto, que los estudiantes hagan lo que les dicen los profesores, así como que los profesores hagan lo que les dicen los investigadores de la efectividad.

Sobre la Enseñanza: Control, Niños y Agua Sucia²⁰

La didactofobia y la didactofilia comparten un supuesto común: la idea de que la enseñanza es una cuestión de control. Mientras quienes rechazan la enseñanza lo hacen porque creen que la educación no debería consistir en controlar a los estudiantes, quienes la apoyan lo hacen precisamente porque creen que la educación debería ser un asunto de control.

¹⁹ Véase Gert Biesta, 'Improving education through research? From effectiveness, causality and technology, to purpose, complexity and culture', *Policy Futures in Education* 14(2), 2016a, pp. 194-210.

²⁰ NdelT: El original en inglés "control, babies and bathwater" hace alusión al dicho *Tirar al niño con el agua sucia*, que proviene del dicho alemán *Das Kind mit dem Bade ausschütten*. Esta expresión se utiliza para referirse a descartar algo valioso (el niño) tratando de deshacerse lo que no sirve (el agua sucia).

Durante mucho tiempo, al discutir estas cuestiones, he argumentado que la didactofilia no está totalmente fuera de límites, ya que se podría argumentar que hay casos de educación en los que tiene sentido trabajar de manera efectiva y eficiente para alcanzar resultados preestablecidos. Un ejemplo claro que he utilizado a menudo es el caso de las clases de conducir. Curiosamente, hace poco caminaba por una calle de la ciudad de Augsburg en Alemania, cuando me encontré con el poster de una escuela de conducir. Esta escuela tenía un gran afiche que anunciaba sus servicios con el eslogan “Deine Freiheit ist unser Ziel”, que se traduce como “tu libertad es nuestro objetivo”. Me dio gusto ver que incluso quienes imparten clases de conducir se interesan por la libertad de sus estudiantes. Pensándolo bien, tenían toda la razón al afirmar que las buenas clases de conducir no deberían centrarse en controlar a los estudiantes, sino en educarlos para que sean libres de conducir por sí mismos de forma responsable, sin necesidad de que el instructor les diga constantemente qué hacer. La libertad es, sin duda, el objetivo de toda educación digna de ese nombre; cualquier otra cosa equivaldría a adoctrinamiento.



*Poster de la escuela de conducir Buhmann,
Theodor-Heuss-Platz 3, Augsburg, Alemania. Foto
de Gert Biesta.*

Desde esta perspectiva, podemos afirmar, por tanto, que la didactofobia es el temor legítimo de que la enseñanza se convierta en adoctrinamiento. De ser así, deberíamos entonces desconfiar de la enseñanza. Sin embargo, no se trata sólo de que esta sospecha se haya generalizado en las últimas décadas. Más importante aún para la línea de pensamiento que desarrollo en este capítulo es que la principal “solución” que ha surgido es centrar la labor educativa en los estudiantes y su

aprendizaje²¹. La “aprendización” de la educación es visible en una serie de giros discursivos, como la tendencia a referirse a los estudiantes como aprendices, a las escuelas como entornos de aprendizaje, a las clases como comunidades de aprendizaje, a los profesores como facilitadores del aprendizaje o a la educación de adultos como aprendizaje continuo. Más allá del discurso, también ha impactado la organización de las aulas, los currículos e incluso la propia arquitectura de la educación²².

El giro hacia los estudiantes y su aprendizaje se basa en el supuesto de que la enseñanza es o corre el riesgo de ser una forma de control, lo que va en contra del fin mismo de la educación como un esfuerzo orientado hacia la libertad del estudiante, es decir, la educación como emancipación. Con base en este supuesto, se concluye que si los profesores y su enseñanza se eliminan de la ecuación educativa y los estudiantes se hacen cargo de su propio aprendizaje, logramos que los estudiantes sean libres, en lugar de estar limitados por los profesores y la enseñanza. Pero ¿es esto realmente así? ¿Es realmente cierto que la enseñanza sólo puede ejercerse como control? ¿Y es cierto que el aprendizaje es siempre, necesaria y automáticamente, una cuestión de libertad?

²¹ Véase Robert Barr y John Tagg, ‘From Teaching to Learning: A New Paradigm for Undergraduate Education’, *Change* 27, no. 6, 1995, págs. 13-25.

²² Véase Gert Biesta, ‘Creating spaces for learning or making room for education? New parameters for the architecture of education’, en HM Tse, H. Daniels, A. Stables y S. Cox (eds.), *Designing buildings for the future of schooling: Contemporary visions for education*, Londres/Nueva York: Routledge, 2018, págs. 27-40.

Creo que la simple ecuación de enseñanza con control y aprendizaje con libertad pasa por alto una serie de asuntos delicados. Uno tiene que ver con la cuestión de si el aprendizaje es necesaria y automáticamente una cuestión de libertad. Tengo razones, que presentaré en la siguiente sección, para dudar de que este sea el caso. De igual manera, está la cuestión de si la enseñanza sólo puede ejercerse como control. En relación a estas preguntas, de hecho, me ha sorprendido el carácter binario de la discusión, como si sólo hubiera dos opciones a considerar: enseñanza=control y aprendizaje=libertad. Lo que está claramente ausente es cualquier intento de reposicionar la enseñanza del lado de la emancipación y la libertad, lo que también requiere que exploremos qué “tipo” de libertad es realmente la que está en juego en la discusión. Creo, como lo he argumentado antes²³, que un redescubrimiento de la enseñanza en esta línea, es decir, como un acto emancipador en lugar de una tecnología de control, es en realidad necesaria y posible. A continuación, analizaré cómo se ve una explicación educativa muy diferente de la enseñanza. Pero comenzaré con la cuestión del aprendizaje y su (supuesta) conexión con la libertad.

(Más allá de) La Ontología del Aprendizaje

Existen varios problemas con el discurso del aprendizaje y la forma en que ha llegado a dominar los debates contemporáneos sobre la educación. Uno de ellos es que la “aprendificación” de la educación ha marginado las cuestiones sobre su sentido y su propósito. La idea de que es tarea de los profesores “facilitar el aprendizaje” o que es tarea de la escuela ser un “ambiente de aprendizaje” ignora,

²³ Gert Biesta, ‘The rediscovery of teaching’, Londres/Nueva York: Routledge, 2017.

convenientemente, que el aprendizaje puede apuntar hacia muchas direcciones. En otras palabras, hay formas de aprendizaje con sentido y otras profundamente problemáticas, lo que sugiere que la educación debería preocuparse por explorar esta diferencia en lugar de promover o facilitar el aprendizaje *per se*. Dicho sin rodeos: para convertirse en un “buen” criminal o un “buen” nazi, uno también necesita aprender mucho²⁴.

El punto que deseo destacar aquí, sin embargo, tiene que ver con la cuestión más fundamental de cómo la “lógica” del aprendizaje posiciona a los individuos en relación con el mundo (natural y social), un asunto que podríamos llamar la ontología del aprendizaje. En pocas palabras, cuando los seres humanos son vistos como aprendices, se asume una relación entre los individuos y el mundo en la que el mundo aparece como un objeto para que el individuo aprenda (sobre él). El mundo, natural y social, aparece como un objeto para la comprensión, un objeto para la construcción de sentido, un objeto para formar una visión, y quizás incluso una opinión o juicio sobre él. El aprendizaje, en otras palabras, posiciona al individuo y al mundo en una relación donde el individuo ve, literal y figurativamente, un mundo fuera de él²⁵. La libertad que está en juego en esta configuración es la del individuo para dar sentido y significado a este mundo. Emmanuel Levinas ha caracterizado acertadamente esta libertad como la “libertad de significación”²⁶.

²⁴ Véase Gert Biesta, ‘Education towards self-uncertainty, Or why there has to be weakness’, Raeson.

²⁵ Véase Gert Biesta, ‘From the point where I stand to the place where I can be found: The critique of perspectival reason as philosophy for education’, Educational Philosophy and Theory.

²⁶ Véase Emmanuel Levinas, *Humanism of the other* (traducido por Nidra Poller, con una introducción de Richard A. Cohen), Urbana y Chicago: Illinois University Press, 2006.

Si bien no quiero negar que los seres humanos sean capaces de dar sentido y significado a un mundo externo a ellos y, de esta manera, ejercer su libertad de significación, el punto que deseo plantear es que la relación entre el sí mismo y el mundo no se agota en esta libertad. Dicho de otro modo, la ontología del aprendizaje no es la única forma de concebir la relación entre el sí mismo y el mundo. La razón de esto tiene que ver con el hecho de que el mundo no es *sólo* un objeto para nuestra construcción de sentido e interpretación. Más allá del “gesto” del aprendizaje—que siempre va de mí hacia el mundo exterior—, otro gesto es posible, concebible y, en mi opinión, también necesario.

Aquí el mundo no aparece como un objeto de mi búsqueda de sentido, sino que se manifiesta como (una) *interpelación*. El ejemplo simple pero muy relevante es el hecho de que una planta en realidad no está interesada en mi aprendizaje y búsqueda de sentido; más bien, una planta necesita algo de mí (cuidado, atención, agua, luz, sombra) y, por lo tanto, aparece de manera muy diferente: no como un objeto para mí, sino como una pregunta y, más específicamente, como una pregunta para mí. Este también es el caso de los animales y otros seres humanos. De nuevo, no son sólo objetos para mi aprendizaje y búsqueda de sentido, sino que me interpelan, se dirigen a mí, y, en el caso de otros seres humanos, literalmente me hablan.

Esto, por lo tanto, sugiere un “gesto” diferente y una ontología diferente. Si el gesto de aprendizaje va de mí al mundo, para que yo aprenda sobre el mundo, le dé sentido al mundo, lo capte y lo comprenda, hay un gesto completamente diferente

Traducción

que va del mundo hacia mí, como una interpelación, como una demanda, como una pregunta. No se trata de lo que yo podría querer del mundo, sino más bien de lo que el mundo podría querer de mí. Esta pregunta, en realidad, interrumpe la libertad de significación, precisamente porque la planta, el animal u otro ser humano que me “demanda” no está interesado en mi búsqueda de sentido, mi interpretación o mi aprendizaje, sino en mí, en mis acciones, en mi respuesta a su pregunta o interpelación. Están interesados, por decirlo de otra manera, en mi libertad, y, en un sentido un poco extraño, pero no obstante importante, podríamos decir que tienen curiosidad por saber qué haré con mi libertad. ¿Aceptaré la interpelación o me retiraré?

Tomarse las Cosas como un Llamado

Un autor cuyo trabajo me ha resultado útil para reflexionar sobre el “giro” que sugiero aquí es el filósofo francés Jean-Luc Marion, quien, a lo largo de su carrera, ha estado explorando este “otro” gesto, el que va de “otro lugar” hacia mí, en lugar de mí hacia “otro lugar”. Lo ha hecho a través del tema de la “donación”, y la pregunta que ha estado reflexionando es si podemos, y cómo, “darle sentido” al fenómeno de la “donación”, teniendo en cuenta que el punto mismo de la “donación” es que es *dada* y, por lo tanto, no es precisamente el producto de nuestra búsqueda de sentido o interpretación. Una de las formulaciones más breves que Marion ha proporcionado de sus reflexiones es con el principio de que “todo lo que se muestra, para lograrlo, debe darse”²⁷. Esta frase contiene un punto importante, porque sugiere

²⁷ Jean-Luc Marion, *The reason of the gift*, Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 2011, pág. 19.

que antes de que pueda tener lugar cualquier acto intencional de conocimiento, comprensión o búsqueda de sentido, o incluso antes de que pueda experimentarse algo, algo debe habérsenos dado²⁸.

Para la línea de pensamiento que sigo en este capítulo, es particularmente relevante la discusión de Marion sobre lo que él llama dos “actitudes” hacia las cosas. La primera actitud que Marion analiza es la “más extendida” y también “aquella para la que estamos entrenados”, como él mismo lo expresa. Consiste en “reducir las posibilidades de que las cosas que nos rodean nos sorprendan; en consecuencia, aprendemos continuamente a controlarlas mejor”. En esta actitud “realmente contamos con ser capaces de anticipar situaciones y accidentes, para reaccionar, controlar, corregir, asegurar”. Este es un mundo donde nos encontramos rodeados de objetos, “que, siendo esencialmente funcionales, funcionan porque están destinados y concebidos para funcionar para nuestro beneficio”. Esto se hace “para que estemos al centro”²⁹.

Mediante esta actitud, sostiene Marion, “vivimos en un mundo que organizamos de tal manera que retenemos de él sólo aquellas cosas que pueden constituirse como objetos, sólo lo que podemos captar con nuestra inteligibilidad, bajo el control de un cuasi amo y poseedor de la naturaleza”. Hacemos esto, constituimos un mundo “objetivo” para descartar el peligro. Sin embargo, Marion pregunta: “¿Qué significa descartar el peligro sino alejarse de lo inesperado”, de

²⁸ Véase también Wolff-Michael Roth, *Passibility: at the limits of the constructivist metaphor*, Dordrecht: Springer, 2011.

²⁹ Jean-Luc Marion, *The rigor of things: Conversations with Dan Arbib*, Nueva York: Fordham University Press, 2017, pág. 83.

aquello “que no puede constituirse como objeto, aquello contra lo cual uno no puede protegerse?”. Si bien la primera actitud es, por lo tanto, muy útil para pensar en el futuro, es decir, en lo que se puede anticipar y controlar, Marion argumenta que “esta racionalidad... no quiere nada de lo demás [sino] que sólo retiene esta capa de realidad que uno puede llamar el objeto”³⁰.

³⁰ Jean-Luc Marion, 2017, págs. 83-84.