



LOGO ET SPES

REVISTA DE FILOSOFÍA



CENTRO DE FILOSOFÍA PARA LA INVESTIGACIÓN STANISLAO STRBA (CENFISS)

Primera edición julio 2026
DL:CA2026000119
WWW.cenfiss.net
cenfiss@gmail.com
revista.cenfiss@gmail.com

RESEÑA INSTITUCIONAL

El CENFISS (Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba) es una asociación civil sin fines de lucro que tiene por objeto la promoción de la filosofía y sus valores fundamentales como respuesta a la problemática social existente, mediante la investigación, y con principios claros de ciencia, reflexión y trascendencia. Encuentra el horizonte ético de este proyecto editorial en la memoria del sacerdote salesiano Stanislaw Strba (1939 - 2012). Su testimonio de vida constituye un llamado a la producción de un conocimiento consciente, firmemente arraigado en las complejas realidades de Venezuela y América Latina. Para el CENFISS, la figura del Padre Strba encarna las más altas virtudes del espíritu: la palabra oportuna, el cultivo humilde del saber, la entrega incondicional a la alteridad del otro que nos interpela, y una sabia sencillez capaz de transformar el entorno mediante la convergencia de la razón y la esperanza. Su legado no es un dato del pasado, sino la tarea histórica de mantener esta revista viva en el tiempo.

DIRECTORIO

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS)

Consejo Directivo

Dr. Jairo Ramón Pérez Calderón

Dirección Ejecutiva

Dr. José Tadeo Morales Carrillo

Coordinación Administrativa

Lic. Luis Felipe Ramírez Ramírez

Coordinación de investigación

Mg. Néstor José Avilán

Coordinación logística

Mg. Rita María Lombardo Marrone

Secretaría

Abogado Juan Pablo Rodríguez Flórez

Asesoría Legal

Coordinador de la revista

Lic. Luis Felipe Ramírez Ramírez

Consejo de redacción

Dr. Jairo Ramón Pérez Calderón

Dr. José Tadeo Morales Carrillo

Dra. Yahirra Margarita Sánchez Leopardi

Dr. José Roberto Sánchez

Dra. Carmen del Valle Rodríguez Flores

Dra. Carmen Teresa Ucero Bravo

Dr. Rolando Javier Núñez Hernández

Mg. Néstor José Avilán

Mg. Daniela Bolaños Cachazo

LOGO ET SPES

Revista de filosofía

SUMARIO

EDITORIAL

Más allá del desacuerdo profundo: Una relectura ontológica de la memoria.

Daniela Bolaños Cachazo

El origen del círculo hermenéutico desde la intuición categorial y eidética.

José Sánchez.

Historia de la problemática del ser y su paralelismo psicológico.

Sofía Camila León Albino

La historia del conocimiento como un relato del lenguaje.

Iwan Mascolo

La primacía del logos: crítica ontológica al naturalismo biológico desde la inteligibilidad del cosmos.

Juan Pablo Sequeira Martínez

Entre la alétheia y la doxa digital: epistemología del algoritmo a la luz de Parménides, Heráclito y Protágoras.

José Tadeo Morales.

La sociedad de principios del siglo XXI en Byung-Chul Han.

Yahira Margarita Sánchez Leonardi

La condición humana del médico docente universitario bajo el enfoque filosófico de Hannah Arendt.

Ybrahim Alfonzo Rodríguez Serrano

El perro y la dignidad compartida: Reflexión filosófica y antropológica.

Jairo Pérez

El Populismo frente al ciudadanía: un imperativo ético y político.

Luis Felipe Ramírez Ramírez

EDITORIAL

Luis Felipe Ramírez

Prof. de Filosofía Facultad de Educación Universidad de Carabobo

Coordinador del Consejo de Redacción

En este año 2026 nace Logo et Spes (Palabra y Esperanza), revista de filosofía, emergiendo desde el corazón de Venezuela para el público nacional e internacional. Nuestra revista no surge como un simple receptáculo de textos, sino como un acto de resistencia intelectual originándose con el Logos expresando la matriz epistemológica transitando desde el mito hasta la complejidad de los algoritmos contemporáneos; no obstante, Logo sin Spes corre el riesgo de convertirse en cinismo. Por ello, esta revista es también un santuario para la esperanza. Una esperanza que no es ingenuidad, sino una construcción ética y política rigurosa.

En otro orden, la revista Logo et Spes es auspiciada y editada por el Centro de Filosofía para la Investigación Stanislao Strba, CENFISS. Es una publicación; de acceso abierto; arbitrada bajo la modalidad doble anónimo o doble ciego; con periodicidad anual. Sus páginas están disponibles para difundir investigaciones originales de autores nacionales e internacionales que coadyuven a promover el desarrollo de todas las áreas de la filosofía. Logo et Spes es, pues, una invitación a pensar con rigor para vivir con esperanza. En estas páginas, la palabra se hace carne en el compromiso con la verdad, y la esperanza se hace pensamiento en la búsqueda de una sociedad más justa, digna y solidaria, donde la palabra y la esperanza se encuentran para pensar el presente y proyectar lo posible. En ese sentido, la filosofía en el marco de Logo et Spes, lejos de ser un ejercicio de introspección aislada, se manifiesta como una red de interrogantes interconectadas para dar sentido a la complejidad de la existencia humana. Bajo esta mirada la publicación del presente número, transita por el quehacer filosófico ante la fragmentación de la realidad actual, interpretada desde la filosofía a través de cinco perspectivas de análisis: la ontología, la gnoseología, la ética, la antropología y la filosofía política. El recorrido se inicia necesariamente en la ontología, interroga el fundamento de lo real en un mundo saturado de virtualidad y simulacro. Este análisis de la “realidad en su totalidad” se complementa con la gnoseología, disciplina que nos obliga a cuestionar los límites y alcances de nuestro propio conocimiento. ¿Cómo podemos afirmar ideas y pensamientos en una era de sobreinformación? Para responder esta interrogante, contamos con las valiosas contribuciones de investigadores:

1. Daniela Bolaños explora en su obra Más allá del desacuerdo profundo: Una relectura ontológica de

la memoria, la transición histórica del pensamiento mítico al racional (logos) enfrenta hoy una crisis de posverdad y fragmentación de los grandes relatos. Ante la manipulación ideológica y la erosión democrática, el texto plantea la urgencia de recuperar criterios de validez compartidos y una base ontológica favoreciendo la interpretación legítima de la propaganda, con el fin de preservar un espacio público plural.

2. José Sánchez argumenta, en su artículo El origen del círculo hermenéutico desde la intuición categorial y eidética, como Heidegger reinterpreta la intuición fenomenológica de Husserl al establecer el círculo hermenéutico desde una lógica productiva basada en la vivencia, priorizando lo “a la mano” sobre lo “ante los ojos”. Además, plantea la crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental de Husserl fue limitada al no reconocer el desarrollo posterior de conceptos afines, como el mundo de la vida en el proyecto idealista.

3. Sofía Camila León Albino, en su obra Historia de la problemática del ser y su paralelismo psicológico, efectúa un recorrido por la evolución histórica del concepto del Ser desde la inmutabilidad de Parménides y la sustancia de Aristóteles hasta el giro subjetivo de Kant y la temporalidad de Heidegger evidenciando como la filosofía y la psicología son disciplinas complementarias. Mientras la filosofía delimita la realidad, la psicología guía la experiencia subjetiva, convirtiendo la indagación ontológica en un acto existencial otorgando sentido y autenticidad a la vida.

4. Iwan Mascolo, en su artículo titulado La historia del conocimiento como un relato del lenguaje, analiza esa capacidad innata humana como la base del conocimiento, desde las tradiciones antiguas y el deseo de un idioma universal hasta la inteligencia artificial actual. Basado en la semiótica, el autor argumenta como el significado depende de las relaciones entre palabras y no solo de lo que representan. Al llegar al procesamiento de lenguaje natural (PLN), se percibe el lenguaje mediante estadísticas y vectores, logrando crear realidad y sentido de forma autónoma, incluso sin la intervención de un pensamiento humano consciente.

5. Juan Pablo Sequeira Martínez, a través de su artículo titulado La primacía del logos: crítica ontológica al naturalismo biológico desde la inteligibilidad del cosmos, argumenta como la ciencia depende de principios previos (logos), la lógica y el orden, que no pueden surgir de la evolución. Basándose en el neoplatonismo, sugiere reducir la inteligencia a una

simple adaptación invalida del conocimiento mismo, proponiendo en su lugar como la inteligibilidad es el fundamento de la ciencia y no un resultado de ella.

6. José Tadeo Morales, en su obra *Entre la alétheia y la doxa digital: epistemología del algoritmo a la luz de Parménides, Heráclito y Protágoras*, analiza la era digital a través de la filosofía presocrática para entender cómo los algoritmos afectan nuestra realidad. Utiliza a Heráclito para explicar el flujo constante de información y la rapidez del entorno digital; a Parménides para cuestionar la lógica binaria y cómo la tecnología intenta simplificar la complejidad de lo real; y a Protágoras para examinar cómo lo humano está siendo desplazado por criterios algorítmicos. En ese sentido, busca entender cómo las preguntas clásicas sobre la verdad y el conocimiento siguen vigentes en el mundo técnico actual. No obstante, de la esencia a la acción, el estudio del ser y el saber carecería de propósito sin la mirada hacia el sujeto pensante. La antropología filosófica nos sitúa frente al espejo para indagar en la naturaleza de nuestra propia condición los valores que nos definen. Es aquí donde la reflexión teórica se observa en la praxis a través de la ética, examinando los principios morales rectores de nuestra conducta en un tejido social cada vez más diverso. Este tránsito entre el sujeto pensante y el quehacer ético de su praxis es descrito a través de las obras de investigadores, como:

7. Yahira Margarita Sánchez Leonardi, en su ensayo *La sociedad de principios del siglo XXI* en Byung-Chul Han, analiza la obra literaria “La Sociedad del Cansancio” las argumentaciones expresadas por este filósofo surcoreano al sostener que hemos pasado de la disciplina del siglo XX a una sociedad de rendimiento agotadora. Frente a esta auto exigencia constante, según la autora, Han propone el “cansancio elocuente” y la recuperación de la vida contemplativa como vías para liberarse de la presión productiva y alcanzar una convivencia armoniosa basada en el sosiego.

8. Ybrahim Alfonzo Rodríguez Serrano, autor del artículo *La condición humana del médico docente universitario bajo el enfoque filosófico de Hannah Arendt* plantea: Frente a la burocratización de la salud es vital rescatar la acción y el discurso para formar éticamente al estudiante. Al integrar conceptos como la pluralidad y la dimensión amorosa en la enseñanza, el docente se convierte en un motor de transformación social, promoviendo una práctica médica más humanizada, justa y digna. En este sentido, analiza la labor del médico docente a través de la filosofía de Hannah Arendt, proponiendo una formación holística superando lo técnico.

9. Jairo Pérez, en su obra *El perro y la dignidad compartida: Reflexión filosófica y antropológica*, analiza el vínculo humano canino no solo como un hecho biológico, sino como una profunda experiencia educativa y filosófica. A raíz de una anécdota de consuelo animal en un hospital venezolano, el texto explora figuras de filósofos, y cómo Sócrates, Diógenes, Schopenhauer y Derrida fundamentan la capacidad de los perros para cuestionar la superioridad humana y ofrecer una ética de la compasión. En definitiva, propone la presencia auténtica del perro como una lección pedagógica sobre la empatía y la solidaridad, esencial en procesos de formación y vulnerabilidad. Finalmente, se detiene el recorrido de la filosofía en la polis, senda que culmina en la filosofía política donde el individuo y sus valores se encuentran con la estructura del poder y la organización ciudadana. Aquí, la filosofía alcanza su expresión práctica, al intentar resolver cómo vivir juntos, organizados y de forma justa; interrogante que encuentra respuesta en la reflexión ofrecida por el investigador:

10. Luis Felipe Ramírez Ramírez, en su artículo *El populismo frente al ciudadanía: un imperativo ético y político*, analiza la evolución política del concepto “pueblo”, contrastando dos visiones opuestas: el populismo y el ciudadanía. Argumenta que mientras el populismo construye una identidad homogénea y pasiva subordinada al líder (con tintes totalitarios), el ciudadanía propone una colectividad plural, activa y racional. Basándose en críticas de autores como Marx y Chomsky, concluye como la transición hacia una ciudadanía deliberativa es un imperativo ético para fortalecer la democracia moderna. Como podrá observar el lector, en este volumen de nuestra revista *Logo et Spes*, los ensayos seleccionados proponen un puente entre diversas áreas del saber filosófico. Demuestran que no es posible pensar la política sin una base ética ni una ética sin una comprensión profunda de la gnoseología y la antropología que la sustentan. Esta conexión nos permite interrogarnos sobre las diversas manifestaciones de la realidad ante nuestro asombro, responder tales interrogantes e intentar de ese modo comprenderla. Invitamos a nuestros lectores a recorrer estas páginas como quien atraviesa un mapa de la razón, donde cada concepto es una coordenada necesaria para orientarnos en el presente. Bienvenidos a este primer número. La palabra sea nuestro norte y la esperanza nuestro hogar.



Más allá del desacuerdo profundo: Una relectura ontológica de la memoria

Beyond deep disagreement: An ontological re-reading of memory

Daniela Bolaños Cachazo

ORCID: 0000-0001-8963 7750

Universidad de Carabobo

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS).

dbolanos@uc.edu.ve

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

El tránsito del mito al logos abrió un horizonte de problematización prolongándose hoy en las tensiones entre historicidad, verdad y deliberación pública. La crisis contemporánea, marcada por la fragmentación de metarelatos, la normalización de la posverdad y la instrumentalización política de la memoria, muestra como la búsqueda de la verdad no puede desligarse de la conciencia de sus límites ni de la necesidad de criterios compartidos de validez. El desacuerdo profundo y la erosión de la cohesión democrática exigen recuperar una fundamentación ontológica de la comprensión, capaz de distinguir entre interpretación fecunda y manipulación ideológica, para sostener un espacio público plural y democrático.

Palabras clave: Posverdad, hermenéutica, memoria histórica, legitimidad discursiva.

Abstract

The transition from myth to logos opened a horizon of problematization that persists today within the tensions between historicity, truth, and public deliberation. The contemporary crisis, marked by the fragmentation of metanarratives, the normalization of post-truth, and the political instrumentalization of memory, demonstrates that the pursuit of truth cannot be detached from the awareness of its limits or the necessity of shared criteria of validity. Deep disagreement and the erosion of democratic cohesion demand a recovery of an ontological foundation of understanding, one capable of distinguishing between fruitful interpretation and ideological manipulation in order to sustain a plural and democratic public sphere.

Keywords: Post-truth, hermeneutics, historical memory, discursive legitimacy.

Introducción

El tránsito del mito al logos no debe leerse como un evento clausurado, sino como el gesto fundacional que inauguró un horizonte de problematización inacabado en Occidente. Con los presocráticos, la irrupción de la indagación racional desplazó las narrativas míticas, instaurando una tensión duradera entre la aspiración a la certeza (episteme) y el reconocimiento de los límites interpretativos (doxa). Esta fractura originaria no sólo engendró las corrientes clásicas del pensamiento, dogmatismo, escepticismo, realismo, también prolonga un debate actual bajo nuevas máscaras, nos exige conciliar la exigencia de rigor con la apertura crítica necesaria para la vida democrática.

De este horizonte histórico emergen tres nudos problemáticos definiendo la urgencia del debate contemporáneo: 1) la posibilidad de alcanzar certezas sin sucumbir a absolutismos; 2) la autonomía de los objetos frente a las mediaciones subjetivas de aprehensión; y 3) la urgencia de criterios para distinguir lo veraz de lo falaz en un escenario de marcos interpretativos fragmentados. Estas interrogantes demuestran como la búsqueda de la verdad es inseparable de la conciencia de su propia finitud; una tensión de la modernidad al interrogar si las condiciones del saber derivan de la realidad misma o si nuestras prácticas metodológicas constituyen lo "real".

Esta disputa entre ontología y epistemología cobró una intensidad sin precedentes ante los desarrollos científicos y la reorganización institucional moderna. Se impuso entonces la necesidad de trascender la mera descripción para reflexionar sobre cómo nuestras formas de conocimiento participan activamente en la producción del objeto. Sin embargo, la postmodernidad cuestionó estas pretensiones unificadoras, debilitando los criterios universales de legitimación. Si bien este giro promovió la pluralidad, su deriva

extrema hacia el nihilismo disolvió las estructuras de sentido, permitiendo a la persuasión afectiva sustituyera la veracidad, configurando así el ecosistema de la posverdad.

En la actualidad, la caída de los metarelatos ha dejado un vacío simbólico colonizado por polos ideológicos excluyentes. La comunicación pública, fragmentada en esferas cerradas, subordina la verdad factual a la lealtad grupal, convirtiendo las controversias sobre el pasado y la memoria histórica en una lucha por la hegemonía interpretativa. No se trata de diferencias académicas, sino de decisiones políticas sobre quién tiene la autoridad para legitimar el sentido. Ante esta erosión de la deliberación racional, resulta imperativo rescatar una hermenéutica crítica capaz de distinguir entre narrativas heurísticas y manipulaciones ideológicas, sosteniendo un espacio público resistente tanto a la clausura totalitaria como el “todo vale” contemporáneo.

Recuperar un fundamento ontológico de la comprensión implica, por tanto, trasladar la hermenéutica al terreno institucional y simbólico. El desafío consiste en diseñar mecanismos de arbitraje éticos permitiendo equilibrar las pretensiones de poder y restaurar la legitimidad discursiva, sin necesidad de reinstaurar un metarelato único, sino mediante el reconocimiento de nuestra común condición interpretativa.

1. Gadamer y Habermas frente a los límites del diálogo

Gadamer y Habermas ofrecen recursos complementarios para afrontar dos problemas contemporáneos; por un lado, el relativismo epistemológico, disuelve criterios compartidos de verdad; y por el otro, la posverdad, sustituye la evidencia por la persuasión afectiva. En este sentido, Gadamer aporta un fundamento ontológico de la comprensión, al mostrar el entender como una forma de estar en el mundo y Habermas incorpora normas procedimentales e institucionales aportando la comunicación racional frente a asimetrías de poder y manipulación. Juntos permiten explicar por qué comprendemos, cómo comprendemos y cómo diseñar condiciones a la crítica pública y la verificación.

En la obra *Verdad y Método*, Gadamer retoma la ontología del *Dasein* y la reformula introduciendo su propuesta de giro ontológico de la hermenéutica, situando al lenguaje como la mediación constitutiva y universal de la comprensión. Es decir, no hablamos del mundo desde una posición externa y neutral, sino como el mundo se nos presenta y se hace inteligible a través de formas lingüísticas y tradiciones compartidas; de esta manera toda interpretación está condicionada por la pertenencia histórica del intérprete.

Comprender, por tanto, no es un acto aislado ni una mirada puramente objetiva, sino un proceso histórico y lingüístico donde los interlocutores interpretan desde sus respectivos horizontes culturales. (Gadamer, 1993, p.12). Ahora bien, lejos de representar un obstáculo para el conocimiento, las precomprensiones o prejuicios actúan como condiciones de posibilidad para el entendimiento. La labor hermenéutica no se orienta a la supresión de estos juicios previos, sino a su reconocimiento consciente, situándolos como el punto de partida necesario para cualquier ejercicio interpretativo.

Esta postura dialéctica permite a Gadamer cuestionar el proyecto de la Ilustración, el cual promovió la noción de una razón autónoma capaz de emanciparse de la tradición para juzgar desde la neutralidad. Para el filósofo alemán, dicha pretensión resulta ingenua, ignorando la facultad de juzgar está, de suyo, históricamente situada. Quien aspira a una autonomía absoluta ya se encuentra inmerso en un horizonte conceptual preexistente. Así, la Ilustración incurre en una paradoja fundamental al establecer el “prejuicio contra todo prejuicio” Castro (2017, p.35). La tarea hermenéutica, por tanto, no consiste en el aislamiento del sujeto, sino en la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), un encuentro dialógico donde las perspectivas se transforman mutuamente a través de la apertura al otro.

Como señala Cárdenas (2020, p. 241), esta fusión representa el proceso mediante el cual los marcos de sentido de los interlocutores confluyen una comprensión compartida superando, sin anular, las posiciones originales:

La tesis acerca de la fusión de horizontes planteada por Gadamer hace referencia a cuando buscamos comprender algún asunto -otro horizonte- siempre comprendemos, al menos en parte, a partir de

nuestro propio horizonte, pero no siempre somos conscientes de ello. Su posibilidad acontece en el comprender como transformación y, tiene lugar cuando la comprensión es una experiencia de verdad, como encuentro trascendente de lo esencial. (Cárdenas, 2020, p.241).

En este sentido, la fusión no disuelve las diferencias, las media críticamente y enriquece las perspectivas involucradas. Para Gadamer (1993, p. 17), la comprensión madura exige la conciencia de nuestra situación histórica, simultáneamente, limita la visión y constituye la condición posibilitándola.

Esta rehabilitación del prejuicio motivó la observación de Habermas acerca de una posible “ausencia de crítica” en la teoría hermenéutica. Frente a este cuestionamiento, García (2006), citando a Grondin (2002), explica como Gadamer no está afirmando un sistema filosófico con validez absoluta, sino la dimensión de la comprensión (historicidad + lenguaje) es universal en cuanto condición humana. Aquí, el lenguaje, se convierte en el medio donde ocurre la comprensión, y la verdad aparece como acontecimiento en la conversación histórica, por qué la filosofía hermenéutica puede reclamar un alcance general sin pretender una validez metodológica absoluta.

Ahora bien, la necesaria aceptación de la historicidad exige un matiz epistemológico importante, si bien la tradición es inevitable, su reconocimiento no debe interpretarse como una renuncia a la capacidad crítica. Por supuesto existe el riesgo que el giro hermenéutico derive en un relativismo pasivo si no se integran criterios reflexivos permitiendo evaluar las tradiciones y los discursos bajo parámetros éticos, políticos y epistemológicos. El desafío reside, entonces, en habitar la tradición sin sacrificar la vigilancia reflexiva permitiendo distinguir entre prejuicios legítimos y aquellos que oscurecen la comprensión.

Esta tensión entre la pertenencia a la tradición y la necesidad de una distancia crítica encuentra su máxima expresión en el célebre debate entre Gadamer y Habermas. Según García (2006), la disputa surge ante la preocupación compartida por justificar la validez universal de los juicios sobre el sentido, la verdad y las normas sociales. Mientras Gadamer enfatiza que no hay un “fuera” del lenguaje y la tradición desde el cual juzgar, Habermas advierte sobre el peligro que la tradición actúe como una máscara del poder y la dominación.

Según García (2006, pp.11-12) este choque intelectual, alcanzó notoriedad pública entre finales de los años 60 y principios de los 70, trascendió el ámbito meramente académico para convertirse en una respuesta necesaria al convulso clima político-intelectual de la época, donde la confluencia de réplicas y textos buscaba delimitar si la razón puede, efectivamente, trascender su propia herencia histórica a través de la crítica de las ideologías, o si por el contrario, toda crítica está siempre situada dentro de los horizontes de sentido que la tradición provee.

En contextos de marcada polarización, donde facciones enfrentadas se disputan el monopolio de la validez normativa, los relatos y tradiciones dejan de operar como espacios de apertura al entendimiento para transformarse en recursos instrumentales de poder. Bajo esta dinámica, el lenguaje ya no busca la mediación de horizontes, sino la imposición de una narrativa única inmunizando sus propios prejuicios ante cualquier cuestionamiento reflexivo. Este fenómeno, enraizado en una comunicación patológica, despoja a los discursos de su potencial crítico y los reduce a herramientas de dominación, donde la búsqueda de consenso es sustituida por la reafirmación de una identidad excluyente.

De manera que, la distinción central entre Gadamer y Habermas reside en su relación con la tradición, el papel de la crítica y la concepción de la racionalidad en la comprensión humana. Mientras Gadamer propone una hermenéutica ontológica, donde el sujeto pertenece a la historia y la comprensión surge en el horizonte compartido del lenguaje y la tradición, Habermas desarrolla una teoría crítica denunciando las distorsiones comunicativas producidas por el poder; aunque reconoce la historicidad, exigiendo a la tradición someterse a una crítica racional para corregir injusticias y errores normativos, conectando su teoría con la praxis social, donde la crítica comunicativa es la herramienta para identificar y remediar patologías sociales, como la colonización del mundo de la vida (Habermas, 1999, p.12).

Así, dirige un gesto polémico contra la falsa conciencia y las estrategias discursivas que ocultan relaciones de dominación y violencia; la instrumentalización ideológica se concibe, en esta clave, como

“la distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia” (Ricoeur, 2002, p.324), y la exigencia habermasiana de desenmascarar esas estrategias reivindica la necesidad de someter los relatos a un escrutinio desenfundando las operaciones de legitimación.

Este enfrentamiento entre la racionalidad crítica y la hermenéutica ontológica configura aún gran parte del debate contemporáneo sobre la comprensión social. En este marco, Habermas (1999) sostiene como la comunicación debe tender a una “situación ideal de habla” (p.48). Para él, la estructura comunicativa ha de organizarse de modo que no “excluya toda otra coacción... que no sea la del mejor argumento” (p.46), asegurando así una búsqueda conjunta de la verdad y la formación de un consenso racional libre de dominación. Esta racionalidad comunicativa pretende reunir a los interlocutores sin coacciones, pudiendo superar sus posiciones subjetivas iniciales y alcanzar una comunidad de convicciones justificadas.

No obstante, Radi (2022), subraya en la actualidad, algunos obstáculos de la deliberación racional. Su trabajo se centra en los límites de la argumentación, el papel de los prejuicios y la influencia del poder en la construcción del conocimiento; introduce el concepto de desacuerdo profundo e ignorancia activa, cuestionando la viabilidad del diálogo en condiciones de asimetría social, sosteniendo como, en contextos reales de desigualdad, las condiciones de paridad epistémica son improbables:

Avanzo con estas consideraciones sin enfocarme en el fenómeno del desacuerdo entre pares, un tema de gran movilización en la filosofía analítica. Mi atención se centra, en cambio, en los desacuerdos vinculados a individuos en su condición de miembros de grupos participantes en deliberaciones democráticas bajo condiciones asimétricas. En tales casos, las condiciones idealizadas de paridad epistémica resultan, tal vez, más improbables más nunca. (Radi, 2022, p.182)

De acuerdo con su propuesta, cuando existe un desacuerdo profundo debido a la ignorancia activa, no hay un fondo común de compromisos compartidos, haciendo la intención argumentativa y potencialmente dañina y opresiva para los grupos marginalizados, y frente al deber de civilidad de Habermas, Radi propone un activismo epistémico (protestas, boicots) como respuesta racional cuando las condiciones para la deliberación se han deteriorado. Es decir, Radi cuestiona la viabilidad del diálogo en contextos de desigualdad estructural y propone una “insurrección” como salida racional.

Dicho planteamiento, hace recordar a la comunicación sistemáticamente distorsionada planteada por Habermas, quien probablemente aceptaría que la “ignorancia activa” señalada por Radi de cómo el poder y la ideología penetran en el lenguaje, impidiendo que los participantes actúen en una “situación ideal de habla”. No obstante, ante la propuesta de abandonar la mesa de diálogo, Habermas respondería, aunque el diálogo sea ineficaz en la práctica, la fuerza del mejor argumento sigue siendo el único criterio de validez universal. Para Habermas, el activismo de Radi (gritos, boicots) sería clasificado como una acción estratégica (orientada al éxito o al impacto) en lugar de una acción comunicativa (orientada al entendimiento).

Según Franco (2004, p.38), la acción estratégica puede fracasar cuando el receptor (destinatario) descubre como el emisor busca su propio éxito, olvidando la orientación proporcionada por el lenguaje”. Habermas insistirá como la racionalidad implica la capacidad de “aprender de los errores una vez que se los ha identificado” (Habermas, 1999, p.43) y diría como la insurrección puede ser un paso previo, la resolución de un conflicto solo es legítima si finalmente se somete a un discurso argumentativo donde se reconozcan las pretensiones de validez.

Ante esto, Gadamer respondería también como la hermenéutica no promete consensos definitivos, sino apertura crítica. La verdad hermenéutica no se reduce a un método ni a condiciones ideales de comunicación, emerge en la experiencia del lenguaje compartido. Incluso en contextos de desigualdad, el diálogo puede ser un acontecimiento de verdad porque permite reconocer la pertenencia histórica y abrirse al otro. Gadamer probablemente le diría a Radi que su desconfianza hacia las propuestas dialógicas parte de una lectura demasiado “idealizada” de la hermenéutica.

Desde la visión de Gadamer nadie puede saltar fuera de su horizonte de pertenencia, y ante la acusación

de Radi de que los grupos dominantes tienen una “resistencia a saber” (Radi, 2022, p.188), Gadamer argumentaría todos estamos determinados por la conciencia de la historia efectual “más allá de cualquier posible saber sobre este dominio” (Gadamer, 1993, p.16). La ignorancia, para él, no sería una táctica, sino una marca de nuestra finitud radical.

Además, Gadamer cuestionaría la intransigencia de los activistas, sostiene como la comprensión requiere una “anticipación de perfección”, suponiendo que el otro tiene algo verdadero para decirnos (Habermas, 1999, p.186). Sin esta apertura, la fusión de horizontes es imposible y, por tanto, se renuncia a la posibilidad de conocer algo nuevo: “no estaríamos en condiciones de conocer a partir de nosotros mismos” (Gadamer, 1993, p.17). Frente al activismo como herramienta, Según Gadamer el verdadero diálogo no es algo que el sujeto usa, es un movimiento donde uno se ubica y nos sobrepasa. En este mismo sentido la verdad no nace de una victoria política, sino de un proceso donde lo extraño se vuelve familiar (Gadamer, 1993, p.43).

2. La función hermenéutica de la distanciamiento productiva en Paul Ricoeur

En diálogo con lo anterior, el debate comenzó en los años 60 y 70 —en un contexto de movimientos estudiantiles y renovación de la izquierda política— expone según García (2006) dos formas de entender la filosofía: Interpretar (Gadamer) donde la filosofía es sobre todo comprensión, diálogo y reflexión desde nuestra historia y lenguaje; y Transformar (Habermas) donde la filosofía debe ser crítica y práctica, capaz de cambiar la sociedad.

Castro (2017), explica como el debate Gadamer-Habermas no se resuelve en oposición absoluta, sino en tensión productiva. Aquí, Ricoeur abre la posibilidad de complementar ambas perspectivas interpretar y transformar el mundo. La categoría de diálogo se convierte en eje central, con implicaciones políticas y filosóficas para la teoría crítica y la hermenéutica.

En contextos de polarización, la posición de Ricoeur resulta indispensable, pues se sitúa en la filosofía contemporánea como un mediador que procura resolver las tensiones entre modelos de investigación con pretensiones totalizadoras. Su enfoque consiste en interpretar el debate como una tensión entre hermenéutica y crítica de las ideologías, proponiendo una posible complementariedad.

Este esfuerzo integrador se hace evidente al analizar el histórico debate entre la tradición y la sospecha. Por un lado, Gadamer plantea como toda interpretación es un diálogo con la tradición. Sin embargo, Habermas advierte que dicha tradición puede estar viciada por la violencia y la dominación, esto supone una crítica desarticuladora de estas ideologías mediante la razón. Esta oposición plantea un dilema: ¿interpretar o criticar? Ricoeur (2002) resuelve esta tensión sugiriendo no como caminos opuestos, sino complementarios. Su propuesta de una hermenéutica crítica busca una interpretación incorpore la sospecha y el cuestionamiento como herramientas fundamentales para la comprensión.

Ricoeur advierte como la hermenéutica tradicional, al centrarse en la “ontología del comprender” (Heidegger), descuida la dimensión crítica necesaria para distinguir entre pre comprensión legítima y prejuicio ideológico: “sabemos ahora que la condición ontológica de pre comprensión excluye la reflexión total que nos pondría en la condición ventajosa del saber no ideológico” (Ricoeur, 2002, p. 302).

Este ideal de un conocimiento absolutamente transparente, libre de prejuicios e ideologías, corresponde al sueño cartesiano o husserliano. Ricoeur reconoce que la comprensión es la forma de ser del estar-ahí y que estamos inmersos en una historia efectual (Gadamer, 1993). No obstante, mientras Gadamer concibe la tradición como un tesoro vivo que se renueva, Ricoeur subraya que esa renovación exige someter lo heredado al rigor analítico, evitando interpretaciones ingenuas y acríticas.

Según Ricoeur, toda comprensión está mediada por signos, símbolos y textos, rechazando el acceso inmediato al sentido, planteando un itinerario metódico integrando explicación (Erklären) y comprensión (Verstehen) como dos aspectos complementarios. En ese sentido, la hermenéutica no debe optar entre la pertenencia a la tradición y la distancia crítica, sino ocupar el punto de intersección entre lengua y habla, entre lo estructural y lo histórico; para ello, propone lo que denominó la vía larga, donde la escritura introduce un distanciamiento que emancipa al texto del autor, del contexto original y del lector

inicial, condición necesaria para la crítica y la apertura de nuevas lecturas.

Frente a Habermas, Ricoeur reconoce la importancia de la crítica ideológica y la búsqueda de consenso racional basada en la fuerza del mejor argumento (Habermas, 1999), e inserta el modelo habermasiano en la fase explicativa de su arco hermenéutico, recurriendo a instrumentos como el psicoanálisis (la “crítica terapéutica”) para disipar distorsiones comunicativas sistemáticas. Advierte que la crítica presupone que el sujeto ya pertenece a un horizonte lingüístico y cultural previo; por ello, la crítica debe servir siempre a una reapropiación más profunda del sentido. (Ricoeur, 2002).

Su enfoque dialoga, además, con las preocupaciones de Radi (2020) sobre el desacuerdo profundo y la ignorancia activa, pero, aunque Radi advierte que en contextos opresivos la deliberación puede ser inútil o incluso opresiva, el arbitraje ricoeuriano exige que mediaciones sociales en expresiones como ideologías y utopías permanezcan abiertas y reversibles. El fin del método ricoeuriano es que la comprensión del otro se corresponda con una comprensión más profunda de uno mismo y del ser, transformando lo vivido en materia de legitimidad política y social.

Contra la ilusión de un acceso inmediato al sentido, Ricoeur insiste en que la finitud del sujeto y la densidad de sus prejuicios requieren un trabajo metódico para que el sentido emerja plenamente y quede sometido al escrutinio público. Esa distanciación productiva permite la experiencia privada, la intención autoral y la memoria colectiva se conviertan en objetos de discusión intersubjetiva y, por ende, en cuestiones de legitimidad política.

La vía larga articula esta concepción en análisis semántico, reflexión crítica y reapropiación existencial. Frente a atajos interpretativos que prometen certezas inmediatas, Ricoeur (1969, 2003) propone un rodeo metódico para evitar clausuras dogmáticas, primero se clarifican los sentidos posibles, luego se someten a crítica y se sitúan históricamente, y, finalmente, la comprensión retorna al sujeto, ahora en condiciones de una reapropiación más reflexiva. Así, la ontología deja de ser un punto de partida dogmático para convertirse en un punto de llegada, fruto de un proceso que fortalece la capacidad crítica del intérprete.

En la lectura ricoeuriana, la autonomía del texto es esencial. El texto deja de ser mero testimonio y se transforma en un campo semántico abierto a la exégesis, la contextualización histórica y el análisis simbólico. Políticamente, esa autonomía funciona como herramienta de emancipación, pues permite desenmascarar capas ideológicas naturalizando discursos institucionales y convirtiendo la hermenéutica en una práctica de desvelamiento, no en una confirmación de identidades preexistentes.

3. Hacia un fundamento ontológico hermenéutico

En este panorama, la tensión dialéctica entre la certeza dogmática y el relativismo epistemológico demanda una postura intelectual privilegiando la apertura crítica, la rigurosidad argumentativa y una sensibilidad hermenéutica profundamente enraizada en la ética y la convivencia democrática. Lejos de clausurar el pensamiento en axiomas inamovibles, el ejercicio del saber se fortalece mediante una disposición interrogativa permanente, capaz de integrar la diversidad de perspectivas sin renunciar al compromiso ético con la búsqueda de la verdad. Esta actitud define lo que Ricoeur (2003, p. 24) describe como “la condición de una hermenéutica liberada de los prejuicios del ego”.

Esto implica, para el sujeto, abandonar la pretensión de ser el origen y dueño absoluto del sentido. Al descentrar al sujeto, la verdad deja de ser una propiedad privada o una imposición unilateral para manifestarse como el producto de un proceso dialógico, situado y esencialmente revisable. En este horizonte, la investigación se despliega como una práctica compartida y la interpretación funciona como una herramienta de esclarecimiento mutuo.

Bajo esta premisa, la labor intelectual no busca el consenso forzado ni la neutralidad absoluta, sino la construcción de un espacio común donde la pertenencia a una tradición y la distancia crítica coexistan. Es en este equilibrio donde la hermenéutica cumple su función social y política: transformar el conflicto de interpretaciones en un encuentro fecundo, al reconocer los límites del propio horizonte, se abra a la posibilidad de una comprensión más amplia y profundamente humana.

Si la epistemología se subordina a la ontología, las condiciones del conocimiento dependen primero de lo existente; en cambio, si la ontología constituye el marco, las categorías epistémicas deben derivarse de ella y no imponerse desde fuera. Concebir al sujeto como una construcción permite entenderlo como efecto de prácticas, discursos e instituciones, en lugar de como una esencia previa. Esto favorece un enfoque centrado en procesos y relaciones, sin fijar al sujeto como objeto inmutable. De este modo, se invierte la jerarquía clásica y, al mismo tiempo, se evita caer en un relativismo radical.

La memoria histórica se ha convertido en un terreno de disputa donde convergen narrativas críticas, intereses políticos y prácticas de resistencia. Frente a la posverdad, el relativismo epistemológico y la polarización política, resulta insuficiente confiar solo en la confrontación argumentativa, hace falta un fundamento ontológico hermenéutico que combine apertura dialogal y rigor crítico para restituir legitimidad discursiva en la esfera pública.

Contra el cierre identitario, esto exige que las pertenencias sean explicadas y sometidas a escrutinio, la comprensión empática se refrenda mediante explicaciones evidenciando supuestos, pruebas y contradicciones; y contra la relativización acrítica, impone criterios de plausibilidad, coherencia narrativa y contraste de marcos explicativos para que la igualdad formal de discursos no se traduzca en indiferencia epistemológica. Así, la distanciación productiva facilita desarmar estas apropiaciones al obligar a las narrativas a pasar por fases de objetivación analítica y confrontación dialogal, exponiendo los supuestos y las operaciones retóricas que sostienen versiones hegemónicas. Su finalidad es restaurar condiciones de legitimidad discursiva.

En la esfera política esa práctica opera como un mecanismo de civismo histórico reinstaurando procedimientos públicos para la negociación de memorias colectivas y la responsabilidad sobre el pasado. La crítica de las ideologías, en última instancia, exige un trabajo sobre el sí mismo de la comprensión, una crítica de las ilusiones del sujeto que transforma la razón en razón práctica como crítica, de modo que la propuesta ricoeuriana conserve la sensibilidad hacia las pertenencias y la historicidad sin renunciar al riguroso examen analítico; preservando así la pluralidad de voces históricas, posibilitando la comparación de marcos explicativos rivales y habilitando reconstrucciones narrativas legítimas y revisables.

Conclusión

La crisis de la esfera pública contemporánea no es solo un problema de desinformación técnica o de falta de “verificación de los hechos”; es, fundamentalmente, una crisis de la pertenencia y la distancia. El fenómeno de la posverdad y el “desacuerdo profundo” descrito por Radi revelan como el sujeto se atrincheró en su propio horizonte de prejuicios, el lenguaje deja de ser un puente para convertirse en un muro identitario.

Frente a la tentación de la “insurrección epistémica” o el abandono del diálogo, la propuesta de una fundamentación ontológica hermenéutica, releída desde la “vía larga” de Ricoeur, ofrece tres pilares críticos para la legitimidad democrática:

a- La desarticulación del ego dogmático: La verdad no es una posesión, sino un acontecimiento una ocurrencia entre los interlocutores. Recuperar la ontología del comprender implica reconocer como nuestra finitud es la condición que conduce al otro. No dialogamos porque somos iguales, sino porque somos incompletos.

b- La distanciación como higiene política: La mayor potencia incisiva de este modelo radica en la capacidad de tratar la memoria y el discurso público como “textos” autónomos. Al objetivar nuestras narrativas, les quitamos el carácter de “verdades sagradas” y las sometemos al rigor del análisis explicativo. La crítica de las ideologías no es enemiga de la tradición; es el proceso que permite que la tradición respire y se renueve.

c- Hacia una ciudadanía de la interpretación: El arbitraje ético del espacio plural no requiere un metarelato único, sino sujetos capaces de una “distanciación productiva”. Esto supone transitar de una escucha pasiva a una reapropiación reflexiva, donde el ciudadano es capaz de reconocer la validez del horizonte

ajeno sin disolver las tensiones necesarias de la justicia y la verdad.

En definitiva, el tránsito del mythos al logo no es un evento del pasado, sino una tarea permanente. La hermenéutica crítica no promete el fin del conflicto, pero sí garantiza que el conflicto no sea el fin de la política. Al situar la comprensión en el centro del ser, devolvemos a la palabra su capacidad de fundar mundos compartidos, resistiendo tanto al nihilismo del “todo vale” como a la clausura del totalitarismo ideológico.

Bibliografía

- Cárdenas Guenel, Alex. (2020). Historicidad Y Lingüisticidad: En Torno Al Concepto Fusión De Horizontes En La Hermenéutica De Hans-Georg Gadamer. *Alpha (Osorno)*, (51), 241-249
https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012020000200421
- Castro Gómez, César David (2017). Una propuesta de lectura del debate Gadamer-Habermas a partir del análisis de Ricoeur (Trabajo de Grado para optar al Título de Licenciatura en Filosofía, Universidad Santo Tomas, Bogotá). <https://repository.usta.edu.co/items/ba749891-4778-4901-9407-e9bbb44567b0>
- Franco M, Antonio (2004). El concepto habermesiano de la acción comunicativa en el modelo lingüístico comunicacional. *Utopía y praxis latinoamericana revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. Universidad del Zulia, Maracaibo. <file:///C:/Users/DELL/Downloads/Dialnet-ElConceptoHabermasianoDeLaAccionComunicativaEnElMo-2733463.pdf>
- Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método*. Fundamentos de una hermenéutica.
- García Guadarrama, José Luis. (2006). El debate entre Gadamer y Habermas. Interpretar o transformar el mundo. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101001>
- Habermas, Jürgen (1999). *Teoría de la Acción Comunicativa I*. Racionalidad de la acción y racionalización social.
- Radi, Blas. (2022). Desacuerdo profundo, ignorancia activa y activismo epistémico. *Cuadernos de Filosofía*, (40), 181-198. <https://doi.org/10.29393/CF40-9DPBR10009>
- Ricoeur, Paul. (2002). *Del Texto a la Acción*. Ensayos de Hermenéutica II. Fondo de Cultura Económica, México [PDF]. <http://librosysolucionarios.net>.
- Ricoeur, Paul. (2003). *El Conflicto de las Interpretaciones*. Ensayos de Hermenéutica. Fondo de Cultura Económica, México [PDF] <https://es.scribd.com/document/458027194/Ricoeur-Paul-El-Conflicto-de-Las-Interpretaciones-Ensayos-de-Hermeneutica-2003>.



El origen del círculo hermenéutico desde la intuición categorial y eidética

The origin of the hermeneutic circle categorial intuition

José Sánchez

ORCID: 0000-0002-9405-3191

Universidad de Carabobo

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS)

josesanchezeducacion@gmail.com

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

El propósito de este artículo es mostrar el origen de la concepción del círculo hermenéutico, tal y como lo propone Heidegger en su obra de ser y tiempo, proviene de una reinterpretación de la intuición categorial y eidética de Husserl. La novedad en ser y tiempo consiste en ubicar un ámbito más cercano a la vivencia que el de la actitud natural de la conciencia e intencionalidad. Esto lo consigue con el establecimiento de una lógica productiva, previa a la formal y la cual evidencia como tránsito desde lo “a la mano” hacia “lo ante los ojos”. El concepto de “lo ante los ojos” evidencia el surgimiento de la teoría, mientras lo “a la mano” es planteado como una especie de lógica antes de la lógica en donde se evidencia el “pre-ser-se cabe” como lo que define al ser ahí, en contraposición a los demás entes que no tienen el modo de ser de este. Este tránsito desde una lógica productiva hacia la formal se produce por medio de una ruptura en el mundo, donde la actitud absorta del ser ahí se interrumpe, por lo que pasa a tener cosas en frente en vez de útiles. Heidegger se apresurará a criticar la fenomenología trascendental sin esperar el surgimiento, mediante la investigación fenomenológica, de ámbitos como el mundo de la vida, la intersubjetividad, la intencionalidad anónima y pulsional, los cuales suponen lo mismo, la estructura del ser en el mundo y la pre-comprensión, restándole impacto a la crítica de este sobre el proyecto idealista de Husserl.

Palabras clave: Círculo hermenéutico, Intuición categorial, intuición eidética.

Abstract

The purpose of this article is to demonstrate that the origin of the concept of the hermeneutic circle, as proposed by Heidegger in Being and Time, stems from a reinterpretation of Husserl's categorial and eidetic intuition. The novelty in Being and Time consists in locating a realm closer to lived experience than that of the natural attitude of consciousness and intentionality. Heidegger achieves this by establishing a productive logic—prior to formal logic—which highlights the transition from the 'ready-to-hand' (zuhanden) to the 'present-at-hand' (vorhanden). While the concept of 'present-at-hand' accounts for the emergence of theory, the 'ready-to-hand' is presented as a sort of 'logic before logic' in which 'pre-being-alongside' is revealed as the defining characteristic of Dasein, in contrast to other entities that do not share its mode of being. This transition from a productive logic to a formal one occurs through a rupture in the world, where Dasein's absorbed state is interrupted, leading it to encounter 'things in front' rather than 'tools' (equipment). The fact that Heidegger rushed to criticize transcendental phenomenology without waiting for the emergence—through phenomenological research—of realms such as the life-world (Lebenswelt), intersubjectivity, and anonymous or instinctive intentionality (which presuppose the same structures as being-in-the-world and pre-understanding), diminished the impact of his critique of Husserl's idealistic project.

Keywords: Hermeneutic circle, categorial intuition, eidetic intuition.

Introducción

El planteamiento a continuación tiene que ver con los orígenes del círculo hermenéutico. Este es un fenómeno constitutivo del ser ahí en cuanto existente y parte del presupuesto que el dasein es fundamentalmente tiempo. Aunque este posee por lo menos cuatro sentidos diferentes, los cuales corresponden por una parte a nuestras vivencias, al estar aquí y ahora arrojado en circunstancias, al hecho como el cuerpo vivo es algo considerado como condición de posibilidad, pero es entendido como

lo óntico, lo cierto es que todas estas características pasan por el concepto de tiempo. Esto hace del *dasein* un concepto polisémico alejándose del estudio de una ontología del ente en cuanto ente.

El tiempo es un concepto tan importante para el círculo hermenéutico, que sin este tal círculo no existiría e incluso el ente que tiene primacía óntica-ontológica dejaría de ser tal, por el hecho de no haber sido y de no poder adelantarse a lo que será. Se trata de un ente que puede proyectarse en posibilidades de poder ser, estando constantemente preocupado de sí. Este no posee una esencia permanente tiene que hacerse de una temporalidad.

El tiempo se muestra como una cualidad de la experiencia del ser ahí, ser un ente provisto de primacía óntica ontológica, al tener una pre comprensión del ser, es un ser “que va relativamente hacia su propio ser” (Heidegger, 1997, p.1) por lo que ya desde un comienzo es ser en el mundo. Esta temática en su momento fue planteada por Heidegger como una radicalización de la fenomenología, basada en la crítica a la inmanencia de la conciencia. Sin embargo, la idea de ser ahí y de círculo hermenéutico en realidad es un replanteamiento de la teoría de la intuición categorial como acto fundado en la intuición sensible y en la intencionalidad de la conciencia propuesta por Husserl.

Esta idea corresponde al propósito de esta disertación. El demostrar la idea de círculo hermenéutico surgió de la intuición categorial y eidética, y posteriormente fue radicalizada mediante el planteamiento de una lógica productiva que no requiere de silogismos, ni de enunciados, surgiendo que el concepto de “lo a la mano” en contraposición de “lo ante los ojos” demuestra como el alejamiento de la hermenéutica de Heidegger con respecto a la fenomenología de Husserl no es tan pronunciado.

La significatividad del uso de operadores lógicos, los cuales permitían captar objetos no sensibles, como relaciones, conjunto o estados de cosas en la intencionalidad de la conciencia, se convierte ahora en una hermenéutica de la facticidad, en donde lo primario es la red significativa respeccional de entes útiles remitiendo en un para qué de unos a otros, hasta llegar a la obra y en última instancia hacia el por mor del *dasein* mismo. Esta especie de lógica antes de la lógica es denominada *circumspección*.

Se trata de un trato, una visión de los objetos antes de toda teoría. Estos objetos útiles se encuentran en una relación *absorta*, es decir, el *dasein* no se da cuenta en su hacer ante los entes intramundanos, sino que esta *absorta* en dicho hacer, permitiendo a la esencia del *dasein* la cual se define como “pre-ser-se-cabe” por lo que se trata de una lógica silenciosa, vinculada a la praxis. El replanteamiento del a priori Kantiano como lo anteriormente dado y no como un a priori puro en el que no tiene cabida la experiencia, permitió a Husserl descubrir la conciencia además de la intuición sensible como capaz de una intuición categorial y eidética, las cuales son actos fundados en la intuición sensible.

Sin embargo, la postura de Heidegger de crear una primacía en relación a la praxis, previa a la teoría, nace de la idea de destrucción ontológica, un proyecto usando el tiempo centrado en el uso del pasado como haber sido y el futuro como lo que será, anclados a la experiencia de un solo ente surgiendo como el único que puede dar cuenta del ser. El ser pasa a ser comprendido en el horizonte del tiempo, evitando su relación con el ente, so pena de cosificarlo.

Así que cuando Gadamer (2010) utiliza la fórmula de la retórica del ir del todo a las partes y de las partes al todo, Husserl la explica mediante la intuición categorial y eidética. Mientras la primera muestra los operadores lógicos, los cuales valoran sobre la verdad o falsedad de un enunciado, la visión de esencias, mediante la creación de invariancia, por medio de la imaginación, muestra lo que permanece por necesidad lógica y corresponde a la estructura del ser.

Estas estructuras no son formas puras del entendimiento, son abstraídas de la propia experiencia, de ahí que la intuición eidética y categorial estén fundadas en la intuición sensible. Lo diferente es que Husserl se centra en una constitución uniendo, intencionalidad, intersubjetividad, mundo de la vida y el cuerpo para hacer que las cosas se donen en ámbitos unitarios de sentido y en la presencia alargada por el halo de pretensión y retención.

1. Crítica a la conciencia pura

Por lo anteriormente mencionado, la pregunta por el sentido del ser en general, ya estaba vinculada

a la postura de Husserl al tratar de hacer ver la estructura del ser por medio de la intencionalidad de la conciencia, aunque se trate de un ser que se dona en otro ser, por medio de la inmanencia trascendental. La crítica de Heidegger hacia Husserl es anterior a la obra de crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, no toma en cuenta la estructura del mundo de la vida como ámbito preteórico y preconceptual, así como la constitución dinámica dada a partir de la relación yo-nosotros-mundo, en el que no se parte de la teoría como algo supuesto. En este planteamiento, la teoría es un fenómeno tardío, primeramente, hay un ámbito de lo sobreentendido en el que opera la intencionalidad anónima y pulsional, la cual direcciona la correlación entre los actos de conciencia y los objetos intencionales. (Blumenbert, 2011).

Además, la interpretación del tiempo hecha por Heidegger como horizonte de comprensión del ser en general, partiendo de la idea de la reducción fenomenológica hecha sobre la inmanencia de la conciencia no se origina del ser en general, sino de un ser donado ante la conciencia, de un ser que se da en otro ser, ese ser no parte de las cosas mismas. La ideación producida a partir de la epojé de la actitud natural de la conciencia hacia la conciencia pura, en su esfera de pertenencia, es para Heidegger un análisis que no parte del ser del ente, sino de algo externo a la conciencia, quedando por mostrar el ser de la conciencia, el ser de la intencionalidad.

Esta salida de la reducción fenomenológica de las vivencias hacia la conciencia pura, hacia un ser absoluto se auto constituye temporalmente en la conciencia, vincula a la fenomenología con el neokantismo y con un tipo de idealismo trascendental cuya fenomenología debió superar al ir a las cosas mismas, (Heidegger, 2007) Con la propuesta de la hermenéutica de la facticidad Heidegger mantiene la idea de “ir a las cosas mismas” partiendo de las vivencias, evitando el rodeo de una conciencia pura.

Las vivencias deben ser radicadas en el aquí y el ahora, por lo que deben originarse de una experiencia no natural de la conciencia, porque esto supone a la teoría como algo originario y primario, y no algo derivado. De estas ideas Heidegger (1997) cree esta la lógica productiva modificando la lógica formal con el concepto de desocultamiento, necesario para articular el concepto de previo haber y previo entender, usado en el círculo hermenéutico.

2. Comprensión como apertura desde la intuición categorial y eidética

La fenomenología para Heidegger es hacer ver lo que se muestra en sí mismo. Se trata de un mostrar que tiende a estar encubierto y que justifica por tanto la investigación fenomenológica, de allí la idea de desvelar o desocultar por medio del discurrir, del habla y del discurso, del logos. La comprensión dentro de esta trama es presentada como un co-originario del ser ahí entendido como una apertura hacia el ser. Esta comprensión toma en cuenta el a priori, el siempre estar previamente dado antes del desarrollo del sentido, por lo que siempre hay una pre-compresión, un prejuicio de partida, la idea central es asegurar esta entrada para que haya una adecuada interpretación del círculo hermenéutico siendo virtuoso y no vicioso.

Así mismo, como el ser ahí es tiempo, entonces el tiempo pasa a ser una cualidad de horizonte, el cual permite clasificar el ser en entes temporales, atemporales y supra-temporales. Con ello el tiempo pasa a ser el ser del ente teniendo primacía óntica-ontológica, pasando a ser parte de la existencia del dasein visto como posibilidad. Sin embargo, esto plantea el problema de si el tiempo existe indistintamente del dasein o solo se da por medio del dasein. En este punto el dasein y la conciencia tienen conceptualizaciones cercanas; el dasein no crea el tiempo, el tiempo se da como acontecimiento-apropiador, una donación intuyendo una historia del ser. De manera que puede pensarse el ser como lo articulable en lo previamente articulado, básicamente mostrándose como sentido en la experiencia del lenguaje, del arte y de la historia efectual, tal y como lo plantea Gadamer (2010) en verdad y método. El ser por tanto se desborda y el dasein gracias la existencia puede mostrar el ser por medio de lo óntico o en sí mismo, pensar el ser sin el ente.

En este aspecto, por ser el círculo hermenéutico una interpretación construida sobre el descubrimiento de la intuición categorial y eidética en las investigaciones lógicas, se requería que partiese de algo más primario que la mera contemplación. Al ser un acto fundado en la intuición sensible y mostrar

las especies individuales, lo que para Aristóteles corresponde a las categorías quidditativas, implican relaciones lógicas e ideación, suponiendo una prevalencia de la teoría como un fenómeno primario, por más que estas se concreten en una teoría del sentido unívoco y de los sentidos ocasionales.

Además, se daba el problema de la actitud natural de la conciencia, por lo que Heidegger ideó la posibilidad de una lógica productiva base de lo “a la mano” que fuese anterior a esa actitud natural de la conciencia y fuese, además, un modo de ser y no un fenómeno gnoseológico. Por lo que la intencionalidad se convirtió en la estructura del ser el mundo, el cual no puede ser objeto de reducción fenomenológica.

El ir del todo a las partes y viceversa, el cual para Gadamer (2010) es “la regla hermenéutica” (p.63) para Heidegger se convirtió, después de reinterpretarla en un modo de ser y no de conocer, en el desarrollo del sentido, lo articulable en lo previamente articulado. Sin embargo, ya esta estructura estaba implicada en esa intuición categorial, la cual funciona como una unidad inteligible a la manera como la plantea Ricoeur (2010) en la obra del texto a la acción. La plenificación o concreción de esta intuición se da en el discurso y en el discurrir, similar a lo que Heidegger (1997), junto con la disposición afectiva, la compresión y el decir plantea como cooriginarios del ser ahí.

Para Husserl esta intuición se da en los juicios, enunciados, proposiciones y corresponden a los operadores lógicos y a lo que por abstracción y por variación imaginativa queda luego como invariancia. Sin esta intuición dada en la propia vivencia y entrelazada con la intuición sensible no hay lo que luego Heidegger denominará comprender comprensivamente lo comprendido. La intuición es ver, así como el “ver cómo”, del que habla Gadamer (2010) a la hora de explicar el anticipo de compleción dentro del círculo hermenéutico, retomado luego por Ricoeur (2010) cuando afirma que el ser ahí está en medio de las cosas y tiene que aprender a desenvolverse en un mundo ya dado. Las similitudes implican que no existe en realidad una radicalización de la fenomenología con la analítica existencial del *dasein*, lo que se da es un cambio en los términos.

Para Heidegger hay un tránsito desde una lógica productiva vinculada a la praxis y que es mostrada como lo más cercano a la vivencia y el surgimiento de la lógica formal determinando el origen de la teoría. Este tránsito desde “lo a la mano” hacia “lo ante los ojos” implica una ruptura del mundo, haciendo que la disyunción entre sujeto y objeto emerjan.

Sin embargo, esta crítica de Heidegger hacia la fenomenología trascendental no toma en cuenta la temática del mundo de la vida y el hecho de que el yo pienso es un derivado de interpretación del flujo de la corriente vivencial, ya que el yo es direccionado previamente por una intencionalidad anónima y pulsional, la cual puede equivaler a la pre-comprensión, lo que hace que el tiempo trascienda a la conciencia en lo que sería una inmanencia trascendental, el mundo ya está allí supuesto antes que existan operadores lógicos con los cuales la conciencia articula el sentido del ser.

Esto se fundamenta en la temática del mundo de la vida y en la estructura de yo-nosotros-mundo, la cual de nuevo guarda similitud con la estructura de ser en el mundo. De la misma manera, la praxis que surge de lo a la mano como estar absorto en el mundo con útiles que remiten en un total remisional y respeccional de entes intramundanos que comparecen por mor del *dasein* no es originario, porque supone previamente la reflexión y el aprendizaje para que el ser ahí este absorto en el mundo.

Lo anterior trata de un logro, no está ya dado por adelantado, no es un originario, en esto la reflexión como fenómeno del ego cogito permanece intacta. Incluso si nos vamos a la idea de fusión de horizontes, la cual es usada por Gadamer (2010) para explicar el círculo hermenéutico, de nuevo hay la sombra de inspiración proveniente de la fenomenología de Husserl al extender la presencia como halo que parte de una protoimpresión, retención y pro tensión, al ver a la conciencia como una entidad que se auto constituye temporalmente.

De lo dicho anteriormente, la conciencia de la que se habla es una conciencia pura, una intencionalidad con pertenencia a la esfera del yo pienso, sin embargo, se trata de una inmanencia trascendental, la conciencia no permanece encerrada en sí misma, y se presupone el ámbito del mundo de la vida, la

conciencia se encuentra antes de toda teorización. La idea de la fenomenología trascendental puede considerarse un intento por parte de Husserl de evidenciar la posibilidad de un conocimiento absoluto en la inmanencia de la conciencia, utilizando los métodos ya probados de la fenomenología, el de la reducción fenomenológica y epojé (Husserl, 2011).

Al ver el autor de la fenomenología como su proyecto con su ideación no funcionó, el propio Husserl plantea el ámbito del mundo de la vida y, con ello, pone entre paréntesis la pretensión de una teoría y aunado con la intencionalidad anónima y pulsional, regresa a las cosas mismas a partir de una descripción analítica de las vivencias, respondiendo a la crítica hecha por Heidegger de permanecer en una metafísica tradicional y mantener un proyecto de subjetividad fundamentado en un cartesianismo. Puede incluso acusarse a Heidegger de plantear una antropología con el *dasein*, lo que retrotrae los análisis fenomenológicos a lo que debe sucumbir precisamente en la reducción fenomenológica.

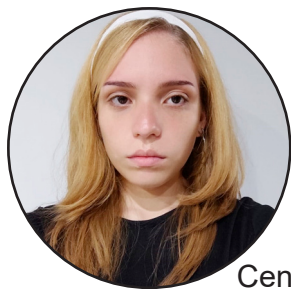
Esta vuelta al relativismo, a la antropología, al psicologismo se desvía del objetivo principal, el cual era dar respuesta a la pregunta por el sentido general del ser. Desde esta perspectiva, el ser humano es una temática ocasional en la fenomenología, pero no el objetivo principal, tampoco la intencionalidad, intersubjetividad, mundo de la vida y subjetividad constituyente solo un planteamiento gnoseológico, ya que la intencionalidad no puede relacionarse directamente con la aprehensión, sino que ésta es apenas un tipo de intencionalidad, un tipo de vivencia donde el sujeto puede ocuparse o no.

Conclusión

El círculo hermenéutico se basa en una interpretación de la intuición categorial presente en la intencionalidad de la conciencia y fundada en la intuición sensible. Lo articulable en lo previamente articulado, corresponde a lo a lo dado en la abstracción y en las relaciones lógicas fundadas en la intuición sensible. El previo haber y previo entender, corresponde a la intencionalidad anónima y al ámbito del mundo de la vida en el que desde siempre opera la conciencia, dándose la estructura de yo-nosotros-mundo. Planteado por Ricoeur (2008), hay una equivalencia entre el mundo de la vida y el ser en el mundo bien fundamentado. Incluso la pre comprensión, parte de la interpretación que Husserl hizo sobre el *a priori*, entendido como lo dado anteriormente que es indistinto del entendimiento del sujeto y del objeto, y el cual supuso lo descubierto en las investigaciones lógicas.

Bibliografía

- Blumenberg, Hans. (2011). Descripción del ser humano (G. Cano, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans (2010) Verdad y método II. Editorial Salamanca.
- Heidegger, Martin (1997) Ser y tiempo. Editorial Universitaria (Chile).
- Heidegger, Martin (2007) Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo. Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (2011) idea de la fenomenología. Editorial Trotta.
- Ricoeur, Paul (2010) Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (2008) Conflicto de interpretaciones. Ensayos de hermenéutica. Editorial Fondo de Cultura Económica.



Historia de la problemática del ser y su paralelismo psicológico

History of the problem of being and its psychological parallels

Sofía Camila León Albino

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS).
sofiacamilaleon@gmail.com

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

A lo largo de la historia, la pregunta por el Ser ha evolucionado desde la lógica de Parménides, quien cimentó la noción de una identidad inmutable y eterna, hasta la sistematización de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, quienes mediante las categorías de sustancia y acto permitieron comprender al ser humano como una unidad funcional con propósito. Este desarrollo ontológico alcanzó un punto de inflexión con Kant, al desplazar el enfoque hacia el sujeto y demostrar que no conocemos la “cosa en sí” sino nuestra representación mental de ella, base del constructivismo psicológico, y culminó en la propuesta de Heidegger, cuyo concepto de Dasein nos invita a asumir nuestra existencia como un “ser-ahí” arrojado a la temporalidad. En última instancia, la filosofía y la psicología se revelan como disciplinas intrínsecamente complementarias; mientras la primera proporciona el mapa ontológico que define los límites de lo real, la segunda ofrece la brújula terapéutica para navegar la experiencia subjetiva, demostrando que recuperar la pregunta por el Ser no es sólo un ejercicio intelectual, sino un acto existencial que dota de sentido y autenticidad a la vida humana.

Palabras clave: Ser, evolución, psicología.

Abstract

Throughout history, the question of being has evolved from the logic of Parmenides, who grounded the notion of an Immutable and eternal identity, to the systematization of Aristotle and Santo Tomas de Aquino, who through the categories of substances and act allowed comprehend the human being to be understood as a functional unit with purpose. This ontological development reaches a turning point with Kant, shifting the focus to the subject and proving that we do not know the “thing-in-itself” but rather our mental representation of it, the foundation of psychological constructivism, and ended in Heidegger’s approach, whose concept of Dasein invites us to embrace our existence as an “Being-there” thrown into temporality. Ultimately, the philosophy and psychology both reveal themselves as intrinsically complementary disciplines; while the former provides the ontological map that defines the limits of reality, the latter offers the therapeutic compass to navigate subjective experience, proving that recovering the question of Being is not merely an intellectual exercise, but an existential act that endows human life with meaning and authenticity

Keywords: Being, evolution, psychology.

Introducción

La incertidumbre es una condición inherente a la existencia humana. Cuando el individuo cuestiona la veracidad de sus afectos o de los ajenos, o cuando se sumerge en procesos de rumiación sobre su identidad y su pasado, surge una interrogante fundamental: ¿es esta percepción una construcción subjetiva o una realidad objetiva? A menudo, el entorno puede invalidar estas vivencias, pero para el sujeto, la experiencia se siente auténtica y tangible. En este sentido, la duda sobre la existencia de las cosas, desde los vínculos interpersonales hasta la propia esencia del “Yo”, se profundiza hasta alcanzar una dimensión ontológica.

El vacío existencial genera diversas inquietudes que convergen en una sola pregunta: ¿posee sentido la existencia? Bajo esta premisa, la búsqueda de un propósito vital trasciende la mera curiosidad para convertirse en una manifestación de la interrogante constante sobre el ser y el hacer del hombre.

Históricamente, la filosofía ha proporcionado el andamiaje para visibilizar esta cuestión, mientras que

la psicología, en un diálogo constante con la ontología, intenta delimitar las fronteras entre lo que “es” y lo que “no es”. Desde una perspectiva hermenéutica, el Ser ha transitado por múltiples narrativas a lo largo de los siglos: se transforma y se desvanece, fluye y permanece estático; el Ser se manifiesta como una totalidad que, en momentos de crisis, puede percibirse como la nada absoluta.

Dada la filiación histórica de la psicología con la filosofía, resulta fundamental analizar las contribuciones de los pensadores influyentes que delinearon el concepto del Ser. Tras realizar un recorrido por estas fuentes de pensamiento, el presente artículo se propone examinar las repercusiones de dichas doctrinas en la cotidianidad. Lejos de ser una abstracción lejana, la problemática del Ser se manifiesta tanto en la psicopatología clínica como en la experiencia del individuo común. Se puede concluir, por tanto, que la duda ontológica forma parte de la normativa de la condición humana.

1. La problemática del ser

La realidad se manifiesta a través de objetos determinados, los cuales están conformados por conceptos cuya característica común es su naturaleza ideal. Estas ideas convergen en un factor único que describe la totalidad de lo real: el concepto de “Ser”.

Entrando en la Ontología pura. El “ser-siendo”, como rasgo compartido de todos los entes en el esquema de la metafísica, unifica la multiplicidad de la realidad bajo un solo término. En este sentido, la ontología busca dar respuesta a aquellas inquietudes que trascienden la física: ¿qué queremos decir cuando afirmamos que algo “es”? Esta interrogante vincula la ontología con la epistemología (el problema del conocimiento), tal como lo expone Parménides en su célebre poema:

Pues bien, yo te diré —y tú tras oír mi relato, trasládalo—. La primera, que es y que no es posible no-ser, de persuasión es sendero (pues a la verdad sigue). La otra, que no es y que es necesario no-ser, un sendero, te digo, enteramente impracticable. Pues no conocerías lo no-ente (no es hacedero) ni decirlo podrías en palabras”. (Parménides, trad. en 2012, Fr. 2).

En este pequeño e importante fragmento se encuentran cualidades ontológicas, hermenéuticas y epistemológicas. La dialéctica del “no-ser” es suficiente para abrir una discusión profunda; para que algo sea reconocido, debe presentarse como fenómeno. Incluso, la noción mínima de algo puede convertirlo automáticamente en un “siendo”. Por el contrario, intentar reconocer un objeto como un “no-ser” requeriría poseer ya un concepto previo sobre él, lo cual es una paradoja lógica, al pensarlo, el “no-ser” se convierte inmediatamente en un ser para la conciencia.

En la revista Observaciones Filosóficas (2012) se aclara el problema hermenéutico con respecto a la distinción entre ontología y metafísica, la confusión entre ambas viene a raíz de que la palabra “ontología” no existía hasta el siglo XVIII. Aun así, la metafísica y ontología fue distinguida por Aristóteles en materia y sustancia. Históricamente, los primeros cuestionamientos de la filosofía presocrática marcaron el giro fundamental del mito al logos.

2. Los presocráticos

2.1 Heráclito

Joshua Mark (2020) Relata que Heráclito fue uno de los primeros filósofos presocráticos, considerado el padre de la filosofía occidental. En ese tiempo, la filosofía buscaba identificar la causa primera de la creación, Lo que hacía que se les reconociera por ser “filósofos naturales” porque su interés se centraba en las causas naturales de los fenómenos sobrenaturales.

Heráclito animó a la gente a abrazar el cambio como esencia fundamental de la vida y a vivir en él, incluso a celebrarlo, con total conciencia de lo que se tenía y de lo que inevitablemente se perdería. (Mark. J., 2020, p)

Según el mismo artículo, los filósofos anteriores a Heráclito como Tales de Mileto o Anaximandro propusieron causas primeras que definían el rumbo y propósito de vida. Tales afirmaba que la causa primera era el agua, Anaximandro, su alumno, rechazó esto y afirmó que la causa primera tenía que

ser una fuerza cósmica a la que llamó el ápeiron, porque su esencia tenía que ser una parte de todos los elementos de la creación. Estas teorías alimentaron el interés por identificar la causa primera. Sin embargo, Para Heráclito, el principio fundamental de todas las cosas es el fuego. Simboliza el cambio constante y la transformación, consumiendo y generando al mismo tiempo.

No es un fuego estático, sino un fuego vivo. A pesar del cambio constante y el sentido que le da al fuego, él no defendía el caos absoluto. En el pensamiento de Heráclito se debe a la inspiración de la impermanencia de los objetos y como el sufrir humano se relacionan a él y a la incapacidad de la aceptación del cambio. Afirmaba que el ser cambia, como principio de la naturaleza, en donde evoluciona y la materia cambia. “Todo fluye (panta rhei) y nada permanece.” Es una frase que reflejan a la perfección la idea principal de su filosofía, la physis conforma toda la realidad, es efímera y está en constante movimiento, no se queda estática.

2.1.1 Identidad y pensamientos

El aporte de Heráclito se da en la ontología y la psicología. La importante frase de “todo fluye, todo cambia” de Heráclito tuvo impacto en el filósofo y psicólogo James William. originando las teorías de “el Yo y el Mí” y “El flujo de conciencia”. Ambas teorías además se complementan, transforma de mito a logos la filosofía de Heráclito. En La teoría del yo de William James se explica de forma directa de lo que se trata el Yo y el Mí. Básicamente, el yo está constituido por el Yo (yo empírico) y el Mí (ego). James también se cuestionaba alrededor de como el humano llega al pensamiento y como puede hacerse consciente de este (Grecia Guzmán, 2018). Dio como respuesta el flujo de conciencia, una especie de caravana o río en el que aparecen y desaparecen ideas, imágenes, emociones, etc. Estos elementos no están separados, forman parte de una corriente que fusiona pensamientos pasados y actuales. Y al igual que en la ontología de Heráclito, el ser, la identidad y los pensamientos según William James fluyen como un río.

Según la cita de Murphy (2025) el psicólogo James describe una especie de conciencia de su propia existencia, se describe como un yo conocido y un yo conocedor. Se interpreta como que la división se da es gracias al cambio, el yo conocedor nunca deja de conocer por el cambio que se da en el yo empírico, desde un cambio de imagen, hasta paradigmas rotos y valores nuevos. Implicando que el cambio es parte de la identidad.

2.2 Parménides

Un sólo decir aun como vía queda: que es. Por esta vía hay signos distintivos muchos: que lo ente ingénito e imperecedero es. porque es único, imperturbable y sin fin. No era alguna vez, ni será, pues ahora es, todo a la vez. uno solo, compacto. (Parménides, trad. en 2012, Fr. 8).

Se relata de forma explicativa la visión de Parménides antagónica a Heráclito. Su pensamiento se presenta en un poema dividido en dos vías: la “Vía de la Verdad” y la “Vía de la Opinión” (o apariencia). Según Parménides, confiar en los sentidos tiene una desventaja, el engaño. Percibe, cambia y no puede ser parte del verdadero conocimiento. Para Parménides el concepto de Ser, es inmutable, eterno, indivisible y completo. Una noción que permite una aproximación racional y lógica a la realidad.

En la búsqueda de la verdad única e ideal surge el concepto de la posverdad, trata de crear criterios que vayan por encima de la opinión pública. Parménides reconoce dos caminos distintos de investigación. Vía de la verdad: Un fenómeno natural, eterno e inmutable. Vía de la opinión: Creencias humanas y apariencias engañosas. Su pensamiento como vía hacia el Ser es una advertencia contra el engaño sensorial y la manipulación ideológica. En un mundo saturado de ruido, donde la opinión se confunde con el conocimiento.

En un contexto de posverdad, donde la pseudociencia y la opinión compiten con la evidencia empírica, la filosofía de Parménides, por otra parte, invita a volver a lo esencial: lo que es, es; y lo que no es, no puede ser (Cárdenas, 2025).

Heráclito considera la experiencia sensible, mientras que Parménides se basa en la lógica de la razón para definir la realidad. Para él, solo es válido lo que sigue la lógica racional. El Ser es único, universal y

verdadero. Se presentan tres principios: A es igual a A (identidad), A no puede ser no A (no-contradicción) y A o no A (tercero excluido). El Ser es todo lo que “es”; el No-Ser no existe. Por lo tanto, el Ser es un todo continuo. Es ingénito e imperecedero: No puede haber surgido del No-Ser (porque el No-Ser no existe) ni puede dejar de ser (por la misma razón). Es inmutable e inmóvil: El cambio implicaría el Ser se transformado en algo que no es (el No-Ser), lo cual es imposible. Es indivisible: Si el Ser fuera divisible, ¿qué lo dividiría? El No-Ser, lo cual es imposible. Es perfecto y completo: No le falta nada, sólo le faltara No-Ser.

2.2.1 Despersonalización

Dándole un giro a los argumentos de Parménides, nos encontramos con problemas existenciales, hablando de que el ser es único e inmutable, como cambiaría esto la sensación de perderse a sí mismo. Al pasar de los años, innegablemente hay cambios alrededor de un sujeto, sea de forma social, física o psíquica.

La despersonalización es una experiencia extraña, compleja y esencialmente subjetiva, siendo una de sus características la dificultad del individuo para comunicar una descripción comprensible de ella. Una de las características importantes de la experiencia es el sentimiento de cambio que afecta al mundo interno y/o externo que se acompaña de una vaga e incómoda sensación de extrañeza (Luque et al., 1995, pp. 443-459).

Descrita comúnmente como “la sensación de ser irreal”, la despersonalización no se trata de una patología, es un sentimiento común, mucho más en la adolescencia, es la etapa en búsqueda de pertenencia e identidad. Como describe Erik Erickson en su teoría del desarrollo psicosocial, el adolescente se busca entre la identidad y confusión de roles, y en esa búsqueda puede perderse. Tomando en cuenta el aporte de Parménides, este encuentra respuesta a esta problemática, nunca dejamos de ser nosotros, siempre hay una esencia que no cambia con el tiempo ni con las adversidades. También, esta teoría se complementa con los rasgos de personalidad que permanecen, al igual que miedos o situaciones.

La timidez es un rasgo que muchos adultos presentan desde niños, no poder hablar en público o no pedir ayuda cuando lo ameritan. Los miedos se relacionan en traumas, que sanados o si sanar pueden afectar hasta la vida del adulto tardío. Las situaciones por ejemplo que una mujer siempre consiga a sus parejas como alcohólicos, es una conducta que tomó gracias a la relación que ella vio en sus padres, la aprendió y sin quererlo, lo heredó. Son situaciones que por más que parecen cotidianas y normales, reflejan el punto de Parménides, “el ser nunca deja de ser, el ser no puede venir de la nada”.

3. Racionalismo y empirismo

En consecuencia, discusiones acerca de ser mutable y el ser inmutable, surgió una ola de dudas epistemológicas, no tiene sentido hablar de las características del ser si certeramente no se conoce. De aquí surgen otra de las rivalidades más grandes e influyentes de la historia de la filosofía.

3.1 Platón

Desarrolló una especie de ontología basada en su Teoría de las Ideas, donde afirmaba que la realidad se divide en dos mundos. A diferencia de Aristóteles, que “trajo las Ideas a la tierra”. Platón postuló un dualismo ontológico, es decir, la existencia de dos mundos o niveles de realidad fundamentalmente distintos.

Mundo sensible: Es el mundo que percibimos con los sentidos, caracterizado por el cambio y la imperfección. Aquí, los objetos son meras copias de las Ideas y están en constante transformación.

Mundo inteligible: Es el mundo de las Ideas o Formas, donde reside la verdadera realidad. Las Ideas son eternas, inmutables y perfectas, y solo pueden ser comprendidas mediante la razón.

3.1.1 Las Ideas platónicas

Objetividad: No son meros conceptos mentales o abstracciones humanas, sino que existen de forma independiente de la mente humana. Trascendencia: Existen “más allá” del mundo sensible, en un plano diferente, perfecto, inmaterial y no espacial. Universalidad: Cada Idea representa la esencia universal de una clase de cosas. Perfección: Las Ideas son perfectas y puras, sin mezcla ni imperfección o

“accidentes”. Eternidad e Inmutabilidad: No nacen ni perecen, y no cambian. En esto, Platón recoge la influencia de Parménides.

3.1.2 Teoría del aprendizaje

Como teoría del aprendizaje, se tendría una mezcla de la mayéutica socrática y la visión de la reencarnación y el mundo de las ideas de Platón. Con esto se daría un método que toma el dialogo, el conocimiento, curiosidad y constancia como herramientas, dando así con la teoría del constructivismo. Figuras como Jean Piaget y Vygotsky son claves a la hora de hablar de esta corriente. Triglia (2016) destaca la distinción entre constructivismo filosófico y psicológico.

El constructivismo filosófico se encarga de responder a la incógnita de aquello que podemos conocer y de qué manera se relaciona este conocimiento con la realidad, el constructivismo psicológico es pragmático, se centra en estudiar de qué manera se lleva a cabo el aprendizaje junto a generación de esquemas de significado en nuestra manera de pensar. La construcción de conocimiento entre alumno y profesor, en donde el dialogo junto a la pregunta son protagonistas en adquirir y transmitir. El profesor confía que el alumno podrá sacar a luz la verdad, por ser un conocimiento obtenido antes. Se trata de reforzar el aprendizaje para difundirlo.

3.2 Aristóteles

En su libro titulado “Metafísica”, Aristóteles se refirió a la ontología como la filosofía primera. Concuerda con Platón encontrando un elemento común entre todos los objetos de la misma clase, el universal, la Idea. Permitiendo que el ente sea precisamente un ente, su esencia, es decir, el ser. Afirmó, además, la forma del ser de cada cosa y su realidad primera, y así unificó “ser” con “esencia”. De este modo, la forma de las cosas, como su ser, permitían distinguir unas de otras: un gato no puede tener la forma (y por lo tanto la esencia) de un León, de lo contrario no sería un gato. La definición de esencia como forma permitió a la ontología separar el ser del ente, facilitando la identificación del ente con la materia y el ser con la forma. La distinción de definición aristotélica se mantuvo, hasta la filosofía contemporánea. Para Aristóteles, es la “ciencia del ser en cuanto ser”, es decir, el estudio de todo lo que existe, no de una parte específica de la realidad, sino de sus estructuras fundamentales, principios y causas.

3.2.1 La sustancia como pilar del ser

La sustancia es la categoría fundamental del ser. Es existe por sí mismo, el sujeto no se predica de otra cosa, es el soporte de los accidentes (cualidades, cantidades, relaciones, etc.). Aristóteles distingue entre: Sustancias primeras: Son los individuos particulares y concretos. Son la base de toda realidad y existencia. Sustancias segundas: Son los universales, es decir, se predicen de las sustancias primeras. No existen de forma independiente, se dan en los individuos. Por ejemplo: Lana es un gato siamés. Es siamés por accidente, pero sigue siendo un gato (sustancia segunda) llamado Lana (sustancia primera).

3.2.2 Hilemorfismo

Según esta teoría, toda sustancia sensible está compuesta de: Materia: Es el principio pasivo, indeterminado y potencial de las cosas. Es lo que “puede ser” algo. Por ejemplo, el bronce es la materia de una estatua. Forma: Es el principio activo, determinante, actual de la esencia y estructura la materia. Hace que algo sea

3.2.3 Acto y potencia

Para explicar el cambio o movimiento, Aristóteles desarrolló la distinción entre acto y potencia. Acto: Es la realización de una potencia. Es lo que una cosa es. Potencia: Es la capacidad o posibilidad de ser algo, pero todavía no es. El cambio es el paso de la potencia al acto. Las cosas cambian porque tienen la capacidad de actualizar ciertas potencialidades inherentes a su naturaleza. El acto es anterior a la potencia en el orden de la perfección, siendo el fin del cambio el acto.

3.2.4 La causalidad

Aristóteles sostiene, para comprender completamente un ente, es necesario conocer sus cuatro causas: Causa material: De qué está hecho (la materia). Causa formal: Qué es o cuál es su esencia (la forma). Causa eficiente: Quién o qué lo produce (el agente del cambio). Causa final: Para qué existe o cuál es su propósito (telos).

3.2.1 Alucinaciones delirantes

Hablando de las alucinaciones, estas precisamente son alteraciones de los sentidos, se dan de formas auditivas, visuales, gustativas, olfativas e incluso kinestésicas. Todo sentido es capaz de funcionar en cuanto una alucinación. Si por ejemplo una niña ve a la llorona, puede verla, puede oír sus gritos de, incluso la llorona la toca, la niña siente sus manos frías. Para la niña es completamente real, son sentidos que la distinguen como un ser existente. En realidad, Aristóteles tiene respuestas para esta problemática. En su Tratado sobre los sueños, Aristóteles indaga la pregunta, responde sobre los sueños, describe estos como sólo “fantasías”.

Los ensueños -objeto de estudio del segundo tratado, acerca de los ensueños- constituirían asimismo una afección del sentido común, y vendrían a ser como un espejismo que padeciera el mismo, durante el sueño, según Aristóteles, ni los sentidos perciben verdaderamente ni hay consciencia de estar percibiendo, pese a lo cual parecería que efectivamente hay percepción sensorial y la engañosa creencia de que se está percibiendo algo. (Vela, 2013).

Dado por hecho esto, Aristóteles argumenta que las fantasías son procesos imagen de algún fenómeno permanece con nosotros después de que el fenómeno real se haya ido. Explica cómo, en este caso, los sentidos fallan lógicamente por estar adormecidos. En el caso de la niña, tiene una particular alteración en sus sentidos a causa de una patología como la esquizofrenia. Además de que carece de verdadera sustancia, depende de la niña para poder ser. Por más que los sentidos “no pueden fallar” si puede fallar el juicio que lo clasifica.

-

3.3 Santo Tomás de Aquino

Su pensamiento nace sobre de la reflexión de la doctrina cristiana desde la perspectiva de la filosofía griega. Santo Tomás recuperará diversos escritos de Aristóteles, a quien más leía y admiraba para argumentar sobre el cristianismo, resultando con una respuesta a las afirmaciones de San Anselmo.

Sobre el argumento ontológico de San Anselmo. Este fue un monje del siglo XI que dió una respuesta a la existencia de Dios apelando a la razón, un juicio analítico (Livingstone, 2025). Para San Anselmo, en la idea de Dios hay implicada una conciencia de su necesidad; es decir, mientras algunas entidades imaginarias, como los unicornios, podemos pensarlas como no existentes pues no son necesarias, Dios se concibe como existente, porque alberga en sí todas las virtudes posibles, incluida la existencia, que sea inexistente le da “imperfección” a un ente perfecto, que es contradictorio. Esta formulación, tiene la estructura lógica de una reducción al absurdo.

Aun así, el gran problema es la falta de existencia real, es solo una imaginaria, una existencia en el “entendimiento”, no da una conclusión satisfactoria ni completa. Santo Tomás estaba consciente de esta contradicción, sin embargo, no resalto el error en sus premisas, solo propuso que había dos puntos de vista en ella. Pudo explicar existencia de Dios mediante el mundo, usando estudios aristotélicos para explicar la dualidad entre Dios y el mundo. Explicando la idea de Aristóteles, el motor inmóvil era el principio rector del universo. Habla de él en su libro “Metafísica”. Santo Tomás interesado por esta idea, la aplica para que aquellos que dudan de la existencia de Dios, la vean como necesaria. Utiliza conceptos como por ejemplo el mismo “motor inmóvil” y su principio moral o “Movimiento por atracción” para concluir con la realidad detrás de la existencia de Dios. (Álvarez, 1962) Santo Tomás utilizó cinco vías estratégicamente para argumentar la existencia de Dios.

Vía del movimiento: Santo Tomás define la potencia desde lo aristotélico como la capacidad de un objeto para convertirse en algo, mientras que el acto es el resultado de ese cambio, impulsado por un agente externo, culminando en Dios como el motor inmóvil.

Vía de la causa eficiente: Esta vía establece la relación causa-efecto, donde debe existir una primera causa eficiente, siendo la causa de todo lo demás y carece de causa propia.

Vía de la contingencia y necesidad: Distingue entre seres contingentes, que podrían no existir, y seres necesarios, cuya existencia es obligatoria. Asegurando como debe haber un ser necesario causando la

necesidad en otros.

Vía de los grados de perfección: El mundo presenta escalas de atributos, sugiriendo un modelo perfecto (Dios) hacia el cual todos se aproximan en términos de perfección, belleza, justicia, etc.

Vía de la finalidad: Todos los seres tienen un propósito, guiados por un ser inteligente, que es Dios, quien dota de dirección a la existencia y finalidad.

3.4 Descartes

Descartes recupera el concepto de sustancia aristotélica, esa revolución influyó después en el desarrollo de la metafísica y la ontología. Desde aquí la filosofía medieval occidental va a dividir los conocimientos entre las verdades dadas al hombre y las verdades de Dios. La instauración del absoluto de Parménides con su célebre “el ser es y el no ser no es”, constituye un momento importante que reluce la lógica en el conocimiento del mundo como la regla del conocer, pues se necesita de un universal para, desde él, descender al mundo de los fenómenos cambiantes y compararlos con en ese absoluto.

Wasson, (2024) a propósito del argumento ontológico a priori de Descartes expresará, es uno de los aspectos más fascinantes y a la vez menos comprendidos de su filosofía. La fascinación giraba alrededor de demostrar la existencia de Dios a partir de premisas sencillas pero contundentes. La existencia se deriva directamente de la idea clara y distinta de un ser supremamente perfecto. Una versión anterior del argumento había sido defendida por San Anselmo, y luego criticada por Santo Tomás de Aquino. La crítica fue considerada devastadora, el argumento ontológico cayó en desuso durante varios siglos. Por lo que, Descartes decidió resucitarlo, tanto que parece elaborar su propio argumento para refutar las objeciones tradicionales.

La interpretación de Descartes del argumento ontológico presenta diferencias clave con la de San Anselmo. Este describe a Dios como un ser superior que no puede ser concebido. En contraste, Descartes aborda la existencia de Dios de manera más simple, considerando la existencia necesaria como inherente a la idea de un ser supremamente perfecto. Sugiriendo el argumento ontológico no como una prueba formal, sino algo intuitivo, comparable a una demostración geométrica, apoyándose en la distinción entre esencia y existencia en la tradición medieval. Con esto definió la sustancia como aquello que existe por sí mismo y no necesita de ninguna otra cosa para existir. Este concepto fue clave en su filosofía, ya que le permitió estructurar su visión del mundo en dos tipos de sustancias.

Sustancia pensante (res cogitans): Se refiere a la mente o el alma, que tiene la capacidad de pensar y existir independientemente de la materia. Por ejemplo: ideas, valores, esquemas de pensamientos delirios, alteraciones.

Sustancia extensa (res extensa): Es la materia, caracterizada por su extensión en el espacio y su sujeción a las leyes físicas. Por ejemplo: el cerebro, neurotransmisores, respuestas fisiológicas.

3.4.1 Terapia cognitiva

También desarrolló la noción del ser pensante a través de su famosa afirmación “Cogito, ergo sum” (“Pienso, luego existo”). Esta idea surge de su método de duda sistemática, donde cuestionó todo conocimiento hasta encontrar una verdad indudable: el hecho que, al dudar, estaba pensando, y, por lo tanto, debía existir como un ser pensante. Su método de duda sirve significativamente en la parte psicológica, pues se le da un sentido más introspectivo y no pesimista. Al individuo dudar de lo que hace le abre la posibilidad de parar, si duda de quienes le dan la posibilidad de cambiar. Parte de ese procesamiento, contemplación se refiere también a la terapia cognitiva.

La Terapia cognitiva es una forma de terapia psicológica que parte del estudio y la evaluación de los pensamientos que afectan de forma negativa a la calidad de vida de las personas, facilitando herramientas que potencien la habilidad para procesar la información percibida sobre uno mismo y el entorno que le rodea de una forma más flexible y positiva. (Nafria, 2018, p 38).

Se postula como el sufrimiento psíquico depende de la interpretación personal que se da a los

acontecimientos, de forma subjetiva, aquella vista de la realidad afecta en la persona detrás. Por tanto, si se reaprende una nueva forma de definir los distintos sucesos, estos se pueden afrontar con el menor daño personal. La forma de pensamiento afecta en el individuo, el dudar, reflexionar y sentir siendo parte de esta terapia.

4. Criticas

4.1 El problema ontológico de Kant

“Todos los conocimientos se inician mediante los sentidos, pero no solo se reduce a ello” (Immanuel Kant, 1781, ‘‘Crítica a la Razón Pura’’) Para Kant, el gran problema ontológico de la filosofía anterior era su pretensión de poder conocer el ser en sí mediante la razón pura, sin la intervención de la experiencia. Kant argumenta que esta pretensión lleva a errores y contradicciones insuperables. La prueba ontológica se manifiesta a favor de la existencia de Dios basándose en definiciones y concepto.

Para Kant, pues, el argumento ontológico, es decir, aquella prueba que se concentra específicamente en el problema de la existencia de un ser absolutamente necesario, resulta ser la clave de bóveda de toda posible demostración teórica de la existencia de Dios. (Ferreiro, 2012, p. 102)

Descartes Explica que la perfección es un atributo definitorio de Dios. Anselmo argumenta que Dios debe existir para ser Dios. Ambos intentan demostrar que negar la existencia de Dios es negar su propia naturaleza. Esto parece tratar la existencia como si describiera una propiedad definitoria de algo. La razón por la que cualquier ser es concebiblemente inexistente se debe a que la existencia no es una propiedad poseedora de una cosa. Por lo tanto, si la existencia fuera una propiedad definitoria, se añadiría a nuestro concepto de algo que existe. Un objeto existente sería conceptualmente diferente a ese mismo objeto cuando no existe. Su filosofía crítica, expuesta principalmente en la Crítica de la razón pura, busca establecer los límites del conocimiento humano para salvar la posibilidad de la ciencia y la moralidad. En este contexto, el problema ontológico se manifiesta en varios puntos clave.

4.1.1 Fenómeno y noumeno

Fenómeno: Es el mundo tal como se nos aparece, tal como lo percibimos y lo organizamos a través de nuestras estructuras cognitivas. Es el mundo de la experiencia posible.

Noumeno: Es la realidad tal como es en sí misma, independiente de nuestra percepción y de las categorías de nuestro entendimiento. Kant sostiene que el noumeno existe, no es una ilusión, ya que algo debe causar las impresiones sensibles recibidas, pero es incognoscible para nosotros. Nuestra razón puede pensar en el noumeno, pero no puede conocerlo o tener experiencia de él.

4.1.2 La imposibilidad de la metafísica como ciencia

Uno de sus argumentos más famosos contra la prueba ontológica de la existencia de Dios es que no añade nada al concepto de una cosa. Decir “Dios existe” no añade una cualidad o característica a la idea de Dios, simplemente afirma como el concepto se realiza. No podemos derivar la existencia de un ser simplemente de su concepto o definición.

Las categorías del entendimiento solo se aplican a los fenómenos: Las categorías son necesarias para organizar intuiciones sensibles y hacer posible el conocimiento. Sin embargo, estas categorías solo tienen validez dentro del ámbito de la experiencia posible (el fenómeno). Cuando la razón intenta aplicarlas a objetos estando más allá de la experiencia (el noumeno, Dios, el alma), cae en antinomias (contradicciones irresolubles) o paralogismos (silogismos falaces). Kant no niega la existencia de una realidad objetiva, sino revoluciona cómo entendemos el papel del sujeto en la constitución de esa realidad cognoscible. Su “giro copernicano” en filosofía hace ver como los objetos de la experiencia se ajustan a nuestra forma de conocerlos, y no al revés.

4.2 Visión psicológica

En Kant, se vuelve interesante la reflexión psicológica. Ciertamente al nacer se construye un filtro social, biológico y psíquico afectando la visión de las cosas. Una persona japonesa entiende que es

mala educación dejar propina al mesero de un restaurante, para un venezolano, no es así. El filtro social sería el más prominente de todos, donde la cultura, los roles, estigmas y grupos sociales afectan a la forma como el sujeto conoce las cosas. Las relaciones, estudios, palabras e ideas controladas a través de una sociedad. En la teoría de la personalidad de Freud se reconocen tres divisiones de la identidad. El superyó, como un hombre de corte moral y social; el ello, la parte animal y el yo, el mediador entre ambos. El “noúmeno” Kantiano vendría siendo esa realidad de las personas, todo lo que va más allá de sus etiquetas, implica conocer parte del ello de una persona; pues es aquella parte hambrienta de la sociedad.

4.2 Problema ontológico de Heidegger

El problema ontológico de Heidegger es uno de los más profundos y complejos de la filosofía del siglo XX. Trajo de vuelta la pregunta originaria de Parménides: ¿qué significa ser? Y no trata de crear una nueva teoría del ser en el sentido tradicional, sino de reformular la pregunta misma por el sentido del Ser, una pregunta que, según él, la filosofía occidental había olvidado y distorsionado a lo largo de su historia.

4.2.1 El “olvido del ser”

Heidegger sostiene como la metafísica occidental, desde Platón hasta la modernidad, ha cometido un grave error al identificar el Ser con los entes. Ha confundido el ser con lo que es (un objeto, una sustancia, una idea, una causa primera, etc.), en lugar de interrogarse por el ser como tal. A este olvido, Heidegger lo llama la “diferencia ontológica”: la diferencia entre el ser y los entes. Para abordar la pregunta por el ser, Heidegger no comienza estudiando objetos o categorías abstractas, sino se centra en el Dasein. El Ente que se Cuestiona por su Propio ser. Es un término alemán que Heidegger elige para referirse a la existencia humana, significando literalmente “ser-ahí” o “estar-ahí” (Da-sein). (Navarro, 2018).

4.2.2 Ser y tiempo

El problema ontológico de Heidegger culmina en la idea de tiempo siendo el horizonte fundamental para la comprensión del Ser (Heidegger, 1927). La existencia del Dasein es inherentemente temporal. El Dasein se proyecta hacia el futuro, asume su pasado (su facticidad, el “haber sido arrojado” al mundo) y se ocupa del presente. Esta estructura temporal del Dasein permite comprender el Ser de los entes y, en última instancia, el Ser mismo. El sentido del Ser se despliega en la temporalidad.

4.2.3 Profundidad del hombre

El Dasein no es simplemente “el hombre” o la “conciencia” en el sentido cartesiano, sino el ente para quien su propio ser es un problema. Es el único ente que se cuestiona por el sentido de su propia existencia y, al hacerlo, se abre a la pregunta por el ser en general. La noción de “Ser-ahí” (Dasein) y la condición de encontrarse “arrojado en el mundo” ofrecen una perspectiva profunda y humanista sobre la existencia. Esta facticidad no permite captar al ser humano predeterminado por una esencia fija; por el contrario, cada individuo se proyecta desde sus propias contingencias y limitaciones. No se nace con un autoconocimiento previo ni se elige el contexto de origen, la existencia se convierte en un proceso continuo de aprendizaje y adaptación, orientado hacia la realización y el bienestar en medio de la finitud.

Asimismo, la distinción ontológica entre el ser y el ente otorga al ser humano una identidad trascendental. A diferencia de los entes (objetos inanimados o meramente presentes), el humano posee la capacidad de la autoconciencia. Esta facultad de reconocerse a sí mismo y cuestionar su propio fundamento lo dota de una dignidad inherente, independientemente de sus condiciones materiales. En última instancia, ser consciente de la propia existencia no es solo una característica biológica, sino el acto de transitar de una vida accidental a una existencia auténtica y con sentido.

Conclusión

Este estudio permite llegar a la comprensión como el Ser posee una unidad fundamental, a pesar de las transiciones y contingencias, el Ser deviene en su manifestación, pero permanece en su esencia, pues, en términos de Parménides, la vacuidad del “no-ser” resulta lógicamente imposible. Para acceder a este conocimiento, la metodología aristotélica de las causas y la sustancia proporciona el rigor necesario para distinguir lo accidental de lo esencial. No obstante, resulta interesante la diferencia ontológica

propuesta por Heidegger. Su advertencia sobre el “olvido del Ser” cobra vigencia en la actualidad, donde la existencia suele reducirse al ente, omitiendo el fundamento que sostiene dicha presencia. En este sentido, la noción de “Dasein” se presenta como la perspectiva más elocuente, pues nos invita a pensar el Ser desde la propia facticidad humana, asumiendo nuestra finitud y temporalidad.

Cabe destacar la relación intrínseca entre la filosofía y la psicología; disciplinas que, si bien poseen objetos de estudio distintos, convergen en una trayectoria paralela. Cada sistema filosófico constituye, en esencia, una cosmovisión cuya naturaleza, ya sea expansiva o reductiva, impacta directamente en la configuración de la psique, determinando así los marcos cognitivos y los métodos de pensamiento del individuo. Un ejemplo paradigmático de esta relación es la transición de la metafísica a la metapsicología. La alegoría del carro alado de Platón, que describe la tensión entre la razón (el auriga) y los impulsos (los corceles), halla su correlato moderno en el psicoanálisis freudiano. Sigmund Freud reinterpreta esta triada ontológica para cimentar su célebre aparato psíquico: el Yo, el Superyó y el Ello, transformando una intuición ética y trascendental en una teoría sobre el funcionamiento del inconsciente y la regulación de las pulsiones.

Por último, la recuperación de la pregunta por el Ser no constituye un mero ejercicio de especulación abstracta, sino un acto existencial profundo; un llamado a la consciencia sobre aquello que fundamenta nuestra propia realidad. El debate ontológico busca, captar el hecho mismo de la existencia. La filosofía nos invita, por tanto, a trascender lo evidente para reconocer que no solo habitamos el mundo, sino que, fundamentalmente, somos.

Bibliografía

- Álvarez, J. G. (1962). Otra vez las cinco vías. *Estudios Filosóficos*, 11(28), 481-490.
- Amella Vela, F. (2013). Los tratados aristotélicos sobre el sueño. *Novvs*, (7), 41-58.
- Aragón, R. (20 de marzo de 2018). ¿Qué es el Dasein? El concepto de Heidegger. *Psicología y Mente*. <https://psicologiaymente.com/psicologia/dasein-concepto-heidegger>
- Aristóteles. (2014). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos. (Obra original publicada. 350 a. C.).
- Brooks, C. (22 de marzo de 2022). Parmenides. *World History Encyclopedia*. <https://www.worldhistory.org/Parmenides/>
- Cárdenas, E. (30 de mayo de 2025). Parménides y la búsqueda de la verdad. *Revista Mundana*.
- Chiclana, C., y Ardid, C. (1995). Despersonalización: Aspectos histórico-conceptuales. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 15(54), 411-423.
- Echegoyen Olleta, J. (s.f.). Aristóteles - Metafísica. *Webdianoia*. https://www.webdianoia.com/aristoteles/aristoteles_meta.htm
- García-Allen, J. (s.f.). ¿Qué es el flujo de consciencia? Una exploración psicológica. *Psicología y Mente*.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1927).
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1781).
- Livingstone, J. (2025). Ontological arguments. *A-Level Philosophy & Religious Studies*.
- Luque, R. L., Moreno, J. M. V., Blanco, J. M. V., y Patricio, A. D. (1995). Despersonalización: Aspectos históricos, conceptuales y clínicos. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 15(54), 443-459.
- Mark, J. J. (2020). Heráclito: Todo fluye (A. Cardozo, Trad.). *World History Encyclopedia*. <https://www.worldhistory.org/trans/es/1-10334/heraclito-todo-fluye/>
- Murillo, J. (s.f.). ¿Qué es el constructivismo en psicología? *Psicología y Mente*.
- Murphy, T. F. (2022). William James theory of self. *Psychology Fanatic*. <https://psychologyfanatic.com/william-james-theory-of-self/>
- Nafría, A. (2018). *La autoestima: Un enfoque práctico*. Amat Editorial.
- Parménides. (2007). *Poema: Fragmentos* (A. Bernabé, Ed.). Ediciones Clásicas.
- Revista Observaciones Filosóficas*. (2012). Metafísica y ontología. <https://www.observacionesfilosoficas.net/>
- Rosas, A. (s.f.). Fenómeno, nómeno y mente en Kant. Universidad Nacional de Colombia.
- Sánchez Corredera, S. (s.f.). Tema 1: Platón en el contexto de la filosofía antigua [Apuntes de clase]. Repositorio Institucional / Plataforma Educativa.
- Schenberg, E. E. (2018). Psychedelic-assisted psychotherapy: A paradigm shift in psychiatric research and development. *Frontiers in Pharmacology*, 9, Artículo 733. <https://doi.org/10.3389/fphar.2018.00733>



La historia del conocimiento como un relato del lenguaje

Knowledge history as language tale

Iwan Mascolo

ORCID: 0009-0007-2910-5323

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS).
mascoloiwang@gmail.com

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

Este ensayo explora la evolución del lenguaje como matriz epistemológica fundamental y como sistema generativo autónomo. Desde las tradiciones orales míticas hasta las ambiciones formales del *Ars Magna* de Llull y la *Characteristica universalis* de Leibniz, el texto rastrea cómo el lenguaje ha moldeado (y ha sido moldeado por) la búsqueda del conocimiento universal. Basándose en teorías estructuralistas y semióticas (Saussure, Peirce), sostiene que el significado surge no de la referencia sino de la diferencia relacional y la mediación interpretativa. El ensayo culmina con un análisis del procesamiento del lenguaje natural (PNL) contemporáneo, donde el lenguaje se vectoriza y modela estadísticamente, permitiendo incluso como términos inventados o sin sentido adquieran un significado funcional. Este cambio revela un nuevo paradigma: el lenguaje ya no refleja simplemente el pensamiento: construye la realidad, incluso en ausencia de un sujeto consciente. Las implicaciones abarcan epistemología, ontología, ética y semiosis artificial, desafiándonos a repensar los límites entre sentido, estructura y autonomía en la era del lenguaje computacional.

Palabras clave: Lenguaje, conocimiento, símbolo, semiótica, vector

Abstract

This essay explores the evolution of language as both a foundational epistemological matrix and an autonomous generative system. From mythic oral traditions to the formal ambitions of Llull's *Ars Magna* and Leibniz's *characteristica universalis*, the text traces how language has shaped—and been shaped by—the pursuit of universal knowledge. Drawing on structuralist and semiotic theories (Saussure, Peirce), it argues that meaning arises not from reference but from relational difference and interpretive mediation. The essay culminates in an analysis of contemporary Natural Language Processing (NLP), where language is vectorized and modeled statistically, allowing even invented or nonsensical terms to acquire functional meaning. This shift reveals a new paradigm: language no longer merely reflects thought—it constructs reality, even in the absence of a conscious subject. The implications span epistemology, ontology, ethics, and artificial semiosis, challenging us to rethink the boundaries between sense, structure, and autonomy in the age of computational language.

Keywords: Language, knowledge, symbol, semiotics, vector

Introducción

La historia del conocimiento humano está íntimamente ligada a la historia del lenguaje. Desde las primeras manifestaciones simbólicas en cavernas hasta los sistemas formales de la lógica contemporánea, el lenguaje ha sido mucho más que un medio de expresión: ha sido el terreno donde se ha cultivado la conciencia, la herramienta con la que se ha tallado el pensamiento, y el espejo donde la humanidad ha intentado reflejar la totalidad del mundo.

Antes de la existencia de la ciencia como disciplina, antes incluso de que la filosofía se emancipara del mito, el ser humano ya intuía que nombrar era crear. En las cosmogonías antiguas, el verbo tiene poder generativo: decir es hacer, y el mundo se ordena según las palabras nombradas. Esta intuición, atraviesa culturas y épocas, revelando una verdad profunda: el lenguaje no solo describe la realidad, la constituye.

Este ensayo se propone explorar esa dimensión fundacional del lenguaje, no como simple vehículo de ideas, sino como matriz epistemológica. A través de un recorrido desde la oralidad mítica hasta

los intentos modernos de construir lenguajes universales, se examinará cómo el lenguaje ha sido el suelo fértil donde germinan las categorías del saber. Se analizará su papel en la estructuración del pensamiento filosófico, en la formalización del conocimiento científico, y en la configuración de la subjetividad moderna.

Más allá de su función comunicativa, el lenguaje será abordado aquí como una tecnología simbólica permitiendo la abstracción, la inferencia y la sistematización. En este sentido, se argumentará como todo conocimiento es, en última instancia, conocimiento lingüístico: incluso las matemáticas, aspirando a la pureza formal, no escapan a la mediación de signos y convenciones.

La tesis central que guía esta investigación puede formularse así: el lenguaje no es un accesorio del pensamiento, sino su condición de posibilidad. Esta afirmación, que puede parecer radical, será desarrollada a lo largo del texto mediante el análisis de momentos clave en la historia de la epistemología, desde la filosofía griega hasta los proyectos modernos de codificación total del saber.

El ensayo que sigue abordará el surgimiento del lenguaje como fundamento epistemológico, explorando cómo los primeros filósofos lo utilizaron para delimitar lo verdadero, lo racional y lo universal. Se mostrará cómo el paso del mito al logos no fue solo una transformación narrativa, sino una revolución ontológica que redefinió la relación entre palabra y mundo.

1. La génesis del conocimiento

Desde los albores de la civilización, el lenguaje ha sido mucho más que una herramienta de comunicación: ha sido el medio por el cual el ser humano ha estructurado su pensamiento, ha dado forma a su mundo y ha delimitado los contornos de lo cognoscible. En este sentido, el lenguaje no solo transmite conocimiento, sino que lo constituye. Esta afirmación, lejos de ser una mera provocación filosófica, encuentra sustento en la evolución histórica del pensamiento occidental.

En las primeras etapas del pensamiento humano, el mito funcionaba como una forma de explicación totalizante. Las narraciones míticas no distinguían entre lo simbólico y lo empírico; eran relatos que condensaban experiencia, creencia y orden social. Sin embargo, con el surgimiento de la filosofía griega, se produce una ruptura epistemológica: el logos comienza

a desplazar al mythos como forma legítima de saber.

Este tránsito no fue inmediato ni pacífico. Los sofistas, por ejemplo, comprendieron el poder del lenguaje como instrumento de persuasión y manipulación, mientras que Sócrates y Platón lo reivindicaron como vía para alcanzar verdades universales. La mayéutica socrática, basada en el diálogo, revela que el conocimiento no se impone, sino que se extrae del alma mediante el uso preciso del lenguaje.

Aristóteles lleva esta concepción aún más lejos al formalizar el silogismo como mecanismo lógico. En su obra, el lenguaje se convierte en arquitectura del pensamiento: cada proposición, cada término, cada relación sintáctica refleja una estructura ontológica. Así, el lenguaje no solo describe el mundo, sino que lo ordena y lo hace inteligible.

Este giro epistemológico inaugura una tensión que persiste hasta nuestros días: ¿puede el lenguaje ser un medio neutro para representar la realidad, o está irremediabilmente cargado de presupuestos ontológicos y culturales? La ciencia moderna, al buscar un lenguaje ideal —matemático, formal, universal— intenta resolver esta paradoja, pero en el proceso revela otra: cuanto más se depura el lenguaje, más se aleja de la experiencia humana concreta.

La tesis que subyace a este capítulo puede resumirse en una reformulación del dictum de Protágoras: el lenguaje es la medida de todas las cosas. No porque todo sea relativo, sino porque todo lo que puede ser pensado, dicho o conocido está mediado por estructuras lingüísticas. Esta idea prepara el terreno para el siguiente capítulo, donde se explorará el sueño moderno de una “Característica Universal”: un lenguaje perfecto que permita representar todo conocimiento sin ambigüedad ni contradicción.

2. La característica universal (De Lull a Leibniz)

Y descendió el Señor a ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de Adán, y dijo: He aquí, el pueblo es uno solo, y todos tienen la misma lengua; y han empezado esta fábrica, ni desistirán de sus ideas hasta llevarlas a cabo. Ea, pues, descendamos, y confundamos allí mismo su lengua, de manera que el uno no entienda el habla del otro. Y de esta suerte les esparció el Señor desde aquel lugar por todas las tierras, y cesaron de edificar la ciudad, de donde se le dio el nombre de Babel o Confusión (Génesis, 11, 5 – 8).

Pensar en el lenguaje como una abstracción de carácter general suele parecer antinatural, dada la existencia de tantos dialectos distintos, cada uno con su propia estructura única proveniente de siglos de evolución. Y aunque la pregunta de qué viene primero —el lenguaje o la cultura— evoca la misma sensación del dilema del huevo y la gallina, cierto es que ambos, cultura y lenguaje, son dos caras de la misma moneda: la visión del mundo y de nosotros como grupo.

Distintas lenguas equivalen a distintas cosmovisiones, religiones, morales, éticas; pero, independientemente de todas estas disyunciones, todos los grupos tienen algo en común, siendo esta la misma causa de su desentendimiento con otras civilizaciones: el habla. Pues el ser humano es el animal que posee lenguaje (*zoon logon echon*). Siendo la lengua tanto el origen del problema como su única solución posible, ¿acaso no sería posible unir en conversación a distintas culturas con una única habla, una des confusión del mundo?

La confección de una lengua capaz de crear puentes entre hablantes de distintos dialectos, sin importar lo disonantes que estos fueran, fue la gran ambición de Ramón Llull (c. 1232–1316), quien, motivado por la idea de unir en diálogo interreligioso a las distintas culturas conocidas del medievo, con el fin de demostrar de forma cuasi aristotélica las verdades de la fe, no tomándolas de autores anteriores, sino creándolas uno mismo en un “Arte Mayor” (*Ars Magna*).

La idea era simple: ya que cada religión tiene sus propios dogmas e interpretaciones únicas de sus textos sagrados, busquemos demostrar —no a través de estos textos, sino mediante la razón— las verdades de lo divino. Y para esto es necesario un encuentro entre las dos razones máximas concebidas hasta entonces por el hombre: lo platónico y lo aristotélico, lo geométrico y lo lógico en pro de la teología.

Aunque la manifestación fue evolucionando a lo largo de la vida de Llull, el concepto fundamental se mantuvo igual hasta el fin de sus días: un sistema basado en polígonos concéntricos —por lo general, círculos— divididos en sectores que representaban conceptos, atributos o manifestaciones de lo divino. Las figuras se giraban hacia un sector X, permitiendo que las propias proporciones de los polígonos señalaran el resto de sectores o atributos, los cuales, finalmente combinados, generaban un silogismo cuyo origen estaba en las proporciones de los objetos geométricos y no en interpretaciones humanas, resolviendo de alguna forma el problema de las premisas lógicas de Aristóteles (ver introducción).

Esta *Ars Magna* es el primer sistema del que se tenga registro alguno donde el lenguaje construye significados —o, en este caso, silogismos— sin necesidad de una interpretación humana activa, sino más bien a través de las propias reglas de dicho sistema. En este caso, las proporciones geométricas en el plano son las que dictan cómo se generan las proposiciones; de forma similar a como la aguja de una brújula que apunta al norte siempre da la cara contraria al sur, sin importar que el usuario esté de acuerdo o no.

Puede que, en su momento histórico, Llull no dimensionara la escala del acercamiento que estaba teniendo hacia el lenguaje, adelantándose siglos y siglos a la visión del lenguaje y el habla que se tiene en la actualidad: sin significados ni significantes, donde el habla solo necesita del hablante al inicio y al final, ya que la construcción activa nace del propio lenguaje como estructura separada de los sujetos.

A lo largo del Medievo, la *Ars Magna* de Llull no proliferó como él hubiera querido, y los estudios sobre el lenguaje como estructura lógica continuaron muy apegados a la visión de Aristóteles, de la mano de autores como Guillermo de Ockham y Pedro Abelardo. Aunque la idea del lenguaje como una maquinaria capaz de construir verdades universales a través de nada más que de sí mismo seguiría resonando

hasta alcanzar a su siguiente portador en la modernidad, ya bien alejada de la época escolástica. Si bien se podría decir que Llull dio el primer paso hacia una visión sistemática del lenguaje, no sería hasta la llegada de Gottfried Leibniz (1646–1716) que este sueño alcanzaría una forma mucho más moderna y reconocible a nuestros ojos: la “Lengua característica universal” (*lingua characteristica universalis*) como un lenguaje simbólico universal, sin ambigüedades ni imprecisiones, fue la ambición de este racionalista; un álgebra del habla, si se quiere.

Así como Descartes con la epistemología, y más tarde Hobbes con la política, Leibniz buscaba matematizar el lenguaje, permitiendo manipular las premisas involucradas a través de permutaciones, conjunciones, sustracciones, etc. Sin limitarse al verbo aristotélico, el lenguaje natural, en toda su ambigüedad, debía transformarse en algo exacto, con reglas estrictas pero que permitieran un comportamiento dinámico para adaptarse a toda la complejidad que representa el conocimiento en relación con la razón y la experiencia.

A pesar de ser un concepto fascinante, el proyecto de Leibniz con esta lengua matemáticamente universal era —si cabe— incluso más ambicioso que el de Llull con su *Arte Combinatorio*, ya que el fin del alemán era dar solución a todas las riñas existentes entre los distintos campos del saber y dentro de sí mismos. Esto supondría no solo una revolución en la epistemología, sino también una utopía donde no habría debate sobre ningún tópico relacionado al conocimiento en sí mismo. Pero no hace falta más que un vistazo a la historia para percatarse de que esta lengua universal no parece haber cumplido su propósito en lo absoluto.

Leibniz fue un genio en muchas áreas —prácticamente en todas las que abordó—, pero la lengua universal simplemente se quedó en el campo de la especulación. Debido a la suma complejidad de abarcar todo lo humano en una reducción sin pérdida de información en el proceso —algo perfectamente factible en computación y matemáticas—, fue imposible adaptarlo al lenguaje natural. Por lo tanto, fue posiblemente —y con el perdón de Newton— la mente más prolífica del Renacimiento y, aun así, los fragmentos de este trabajo de Leibniz pisaron fuerte en la filosofía y lingüística de sus sucesores.

Aunque inconclusa, la empresa de una lengua matemática trajo consigo un abanico epistemológico inmenso para lo que sería la lingüística moderna y la lógica, siendo esta idea no solo la antesala de la lógica booleana y descriptiva, sino también el primer contacto formal del lenguaje con el álgebra y la aritmética. De allí surgiría el origen de conceptos vitales para el nacimiento de la lingüística como ciencia.

Con el paso de los siglos, el estudio de la lengua como objeto en sí mismo quedó relegado a un segundo plano. El principal enfoque de la lingüística se centró entonces en la historicidad de los distintos dialectos del mundo conocido: entender las raíces del español en el latín, del inglés y el alemán en un germánico antiguo. Mientras tanto, la pregunta por qué es el lenguaje quedaba relegada a una respuesta cómoda: “Un espejo del pensamiento”. Así lo creyeron muchos, incluso autores como Wilhelm von Humboldt (1767–1835). Pero fue justamente uno de los conceptos tratados por Leibniz el que abrió las puertas al renacer de la lingüística y al estudio del lenguaje como ente en sí.

Para Leibniz, era menester encontrar una forma de reducir todos los elementos pertenecientes al lenguaje a estados primarios, del mismo modo que los números pueden descomponerse en sus factores primos. Así, el lenguaje puede ser estudiado desde sus raíces estructurales, de las cuales surge toda la complejidad adyacente a la experiencia humana de la lengua —misma que detuvo las cavilaciones de Leibniz sobre la lengua universal.

Si tomamos la lengua como un simple espejo de la realidad enmarcado en nuestra mente, la aparición de conceptos tan icónicos como problemáticos en teoría del conocimiento, como lo son: El infinito, el tiempo, el ser y demás abstracción; se convierten en auténticos quebraderos de cabeza para todo aquel que como Leibniz busque una verdad universal coherente con la realidad en el lenguaje, y también para quien como Humboldt, dicte que el lenguaje es un mero espejo del pensamiento, pues nadie nunca ha visto al “ser” y haciendo uso de un razonamiento cartesiano: ¿Cómo puede un ser finito tener una idea de lo infinito, si no ha experimentado jamás lo infinito ni tiene los medios para construirlo a partir de lo

finito?

Dada la existencia de estos imposibles del lenguaje como representación de la realidad, solo queda preguntarse como surgen estos cisnes negros de la realidad, que a nuestro entender son tan comunes y corrientes como cualquier otro concepto concebible por la lengua, y la respuesta parece ser más que obvia: Si existe un objeto finito, debe existir lo infinito, si existe una premisa P por puro razonamiento debe existir su negado ¿No es así?

Lo anterior fue solo razonamiento, pero he aquí el detalle; para que el negado de P exista, se debe tener ya conocimiento del P positivo, por lo que un elemento halla su existencia en su partición con otro: Lo finito y lo infinito, lo bello y lo horrible, lo cocido y lo crudo. Las palabras encuentran sentido frente otras palabras, el lenguaje se genera a si mismo pues igual a la Ars Magna escolástica, el lenguaje natural se nutre de su propia estructura interna sin necesidad de intervención del sujeto, pasando de un racionalismo a estructuralismo.

3. Estructuras y símbolos: De Saussure a Pierce

A lo largo de este escrito ya se han mencionado múltiples veces conceptos como “significados”, “significantes”, etc., pero el momento de desglosarlos a profundidad no llega sino hasta ahora; a mediados del siglo XIX e inicios del XX, con Ferdinand de Saussure y el nacimiento de la lingüística moderna.

“La lengua es un sistema de diferencias sin términos positivos”. La anterior cita del Curso de lingüística general de Saussure engloba bastante bien la idea sobre el lenguaje que se ha estado construyendo a lo largo del ensayo: la lengua como un sistema que se da sentido a sí misma y no solo como una herramienta para dar sentido a la realidad. Esa es la máxima de la lingüística según Saussure, que le otorga al lenguaje no solo la cualidad de ser un espejo de la mente —como se había planteado anteriormente—, sino también la capacidad de producir sus propias dinámicas, elementos y relaciones únicamente a través de la estructura intrínseca del propio lenguaje.

Para Saussure, el lenguaje está compuesto por una unidad elemental que llamó signo lingüístico, cuya naturaleza comprende dos manifestaciones: el significado (la imagen mental) y el significante (la imagen acústica); siendo estos, respectivamente, la representación conceptual y la forma sonora de esa representación en el lenguaje. Perro, como animal mamífero, sería el significado; y la palabra perro, como sustantivo común singular, sería el significante. Estas dos manifestaciones del signo lingüístico son la base del lenguaje como sistema y, por ende, también de todas las lenguas habidas y por haber. Por lo tanto, podría decirse que este signo lingüístico es un símil —si se quiere— del elemento primario del lenguaje que Leibniz buscaba para su Característica Universal.

Hasta este punto, la construcción del signo lingüístico no dista mucho de la visión más espiritual o psíquica de Wilhelm von Humboldt —salvando las diferencias ontológicas que conlleva—, pero esto se debe a que esta explicación es solo parcial. El signo lingüístico no se limita a representaciones léxicas. ¿Qué pasa con las proposiciones, artículos y conjunciones? Las conjunciones, por ejemplo, solo representan causalidad. Y haciendo alarde de empirismo: ¿alguien alguna vez ha presenciado la causalidad como una realidad tangible? Si la respuesta a esta pregunta es negativa, ¿cómo podemos explicar la aparición de estas palabras —estos significantes sin significado aparente— que no tienen equivalente en la realidad?

Esta cuestión es resuelta por Saussure con la idea nuclear del estructuralismo lingüístico —y tal vez la más importante de toda su obra—: “En la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos”.

Con esta afirmación, Saussure deja sentada la idea de que la creación de significado va más allá de una mera cuestión de representación: incluye una capa contextual en la construcción de sentido para el significante. Básicamente, las palabras pueden adquirir su significado a través de su contexto o posición dentro de la estructura gramatical, y por su relación con otros significantes. De esta forma, se resuelven

las incógnitas planteadas al final del capítulo anterior y se abre la puerta a una forma completamente nueva de entender la lengua como un ente en sí mismo, separado de los sujetos.

Esta visión del lenguaje da una respuesta elegante y natural a los “cisnes negros” del lenguaje presentados anteriormente. Por ejemplo, el concepto de lo infinito surge como una deducción basada en otro concepto —en este caso, lo finito—: si lo finito existe, lo infinito también podría hacerlo. Y aunque no lo haga, la conceptualización de lo infinito ya forma parte del lenguaje: un significante sin un significado real en el mundo, pero perfectamente válido en la estructura lingüística.

Esta respuesta de Saussure, aunque válida, aún presenta un área de ambigüedad que solo puede ser tratada de forma adecuada analizando el lenguaje no solo como sistema, sino también en su relación con el conocimiento.

Haciendo un pequeño repaso: en la Grecia clásica de Platón y Aristóteles imperaban dos grandes metodologías para alcanzar el conocimiento válido, siendo estas la mayéutica (para Platón) y la lógica (para Aristóteles). La primera busca develar un conocimiento que se encuentra implícito en el sujeto a través del diálogo, casi como un recorrido por distintos conceptos y razonamientos hasta llegar a una conclusión satisfactoria. La segunda, en cambio, se encuadra en la creación de razonamientos basados en proporciones lógicas, a través de las propias leyes de la lógica creadas por Aristóteles, inspirado en la sofística presocrática.

Teniendo ambos modelos en mente, es posible hacer una conexión interesante con la teoría saussureana del lenguaje, ya que este último divide el lenguaje en dos manifestaciones humanas: el habla (*parole*) y la lengua (*langue*); siendo la primera la manifestación individual y concreta del lenguaje, encausada únicamente por los hablantes, y la segunda, el sistema de significados y significantes que ya se expuso anteriormente. A ambos conceptos se les puede vincular, respectivamente, con la mayéutica (para el habla) y la lógica (para la lengua): dos formas de generar conocimiento. La primera, a través de la pluralidad, tomando el lenguaje como un juego con más de un jugador —todos los involucrados en el proceso de diálogo—; y la segunda, mediante una exploración individual del lenguaje como un juego entre el sujeto y la estructura del lenguaje mismo.

Analizar ambas posturas desde el prisma de la lingüística de Saussure permite dar forma a estas metodologías en función de su herramienta principal, que es el lenguaje. Sin embargo, es justamente con la lógica aristotélica y -en menor medida- con la mayéutica donde se puede develar un detalle pequeño pero vital en la teoría saussureana.

“En la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos”. Para Saussure, los signos lingüísticos —el elemento fundamental del lenguaje para él— no poseen significados naturales o positivos. Es decir, su interpretación dentro de la lengua se basa únicamente en su relación con los demás signos; sabemos que el cielo es azul no porque la palabra “azul” sea una etiqueta imperativa al objeto “cielo”, sino porque se diferencia del resto de objetos en función de sus colores: el cielo no es del mismo color que la arena, ni que la tierra. De esta forma se crean significantes en base a otros, y ocurre lo mismo con significantes que no tienen por qué tener un equivalente en la realidad, como es el caso del infinito.

Bajo esta premisa se explica la aparición de entes metafísicos como posibles análogos de entes físicos ya en capsulados por el lenguaje: El infinito, lo eterno, la nada, etc. Pero conceptos abstractos como: La causalidad, las posibilidades, las condiciones, etc.; nacidos no de una comparación o negación de otros conceptos, sino de la propia estructura del lenguaje casi por imposición de sus propias reglas. Estos significantes sin referente en el mundo adquieren existencia por exigencia del sistema, revelando así una limitación en el modelo binario saussureano. El signo lingüístico, en su forma clásica, se queda corto para explicar cómo surgen los significantes sin cuya existencia, la propia lengua no podría existir.

A diferencia de los significados anteriormente tratados, como el color, la infinitud, etc.; cuyos significantes tiene origen en la comparación y/o proporción a otros. Conceptos como la causalidad escapan por completo a este origen en la multiplicidad de significantes en la lengua, lo incausado nace del binarismo del ser y el no ser, al igual que lo infinito y lo finito, pero ¿Cómo nace el concepto original de la causalidad?

Volviendo al ejemplo de lo infinito: al momento de ver una substancia con límites claros en su existencia; ahí se deduce la finitud de ese ente, un objeto es tan grande como su extensión en el espacio y tan pesado como su masa y densidad permita. Por otro lado, el concepto de la causalidad no se puede deducir de forma natural de una simple observación sin conciencia del mundo ya que la causalidad en sí, a diferencia de lo finito no tiene un equivalente en el mundo físico fuera del lenguaje. Más bien, esta surge de una interpretación activa del sujeto hacia el mundo: Cae un rayo y por ende suena un trueno; dos fenómenos diferentes que gracias a la experiencia terminan generando un vínculo de dependencia, siempre que se ve un rayo, se escucha un trueno por lo que se deduce que suena el trueno por el rayo y no viceversa.

En el ejemplo anterior se tienen dos entes separados; rayo, trueno, y la interpretación de su relación es la causalidad; un ente que no existe per se en el mundo físico; no es ni medible ni observable de ninguna forma, pero si es perfectamente deducible a través de la experiencia, por lo que se plantea sobre la mesa la necesidad de un tercer elemento constitutivo del lenguaje completando la triada: Significado, Significante e Interpretante.

Esta triada fue propuesta originalmente por Charles Sanders Pierce (1839-1914) quien, junto a Saussure, se le considera el padre de la semiótica moderna —el estudio de los signos— y es justamente la triada: Significante, significado e interpretante; la triada del signo, concepto con el que crea su versión del signo lingüístico, donde la interpretación del sujeto a los significados y/o significantes se convierte en parte fundamental del proceso generativo de los signos en la lengua.

Para Pierce, el proceso que se planteó con el rayo y el trueno es general para todo signo lingüístico que exista, todo concepto que forme parte de lenguaje alguno, puede ser descrito como una relación entre significado, significante e interpretante. Estos signos lingüísticos tienen tres formas de manifestarse en la conciencia humana; tres categorías propuestas por Pierce para delimitar el comportamiento triádico del signo en relación al sujeto, siendo estas: La Primeridad refiere a la cualidad pura del signo, su forma estética o sonora antes de cualquier referencia; el gris intenso de la nube antes de deducir que se avecina una tormenta. La Segundidad, por su parte, introduce la relación factual entre el signo y su objeto, el impacto concreto: el humo como efecto visible del fuego. Finalmente, la Terceridad es la mediación interpretativa; el proceso mental por el cual el sujeto establece un vínculo de sentido: “si hay humo, hay fuego”. Estas tres dimensiones —la posibilidad, el hecho y la inferencia— permiten comprender el lenguaje como un fenómeno encarnado, donde el

signo adquiere significado no solo por su lugar en la estructura (como diría Saussure), sino también por cómo es vivido, percibido e interpretado por los hablantes.

La dimensión interpretativa del signo introducida por Pierce, es la que finalmente termina por cerrar todas las incógnitas que se fueron planteando y resolviendo a lo largo del escrito, por lo que finalmente es posible construir la tesis principal de este ensayo tomando como referencia todo lo anteriormente expuesto.

4. Vectores y probabilidad

A lo largo de este ensayo, se ha explorado la evolución del lenguaje desde su perspectiva más general en la filosofía clásica, hasta su factorización más primitiva en unidades fundamentales con la llegada del estructuralismo. Todo esto con el fin último de llegar a la visión contemporánea del lenguaje; una visión que, por primera vez en la historia desde una posición ajena al sistema gracias al avance de la informática en sistemas capaces de procesar e interpretar el lenguaje como sistema sin necesidad de la intervención humana en el proceso.

El procesamiento del lenguaje natural (Natural Language Processing, NLP) constituye el conjunto de técnicas —ya sean estadísticas o, más concretamente, de aprendizaje automático— que permiten a un programa informático interpretar la interrelación entre las distintas piezas discretas del lenguaje para tareas como clasificación, traducción, resumen o generación. En este contexto, el lenguaje deja de ser exclusivamente humano y se convierte en objeto de cálculo: una estructura que puede ser segmentada,

modelada y manipulada por sistemas que no participan de su semiosis original.

Esta transformación implica una redefinición radical del signo. Lo que antes era una unidad relacional —como en Peirce, donde el signo emerge de la interacción entre representante, objeto e interpretante— se convierte ahora en un token: una unidad computacional que no requiere interpretación humana para operar. El token es, en cierto sentido, el signo despojado de su historicidad y su ambigüedad, reducido a una forma que puede ser vectorizada, es decir, representada como un punto en un espacio multidimensional.

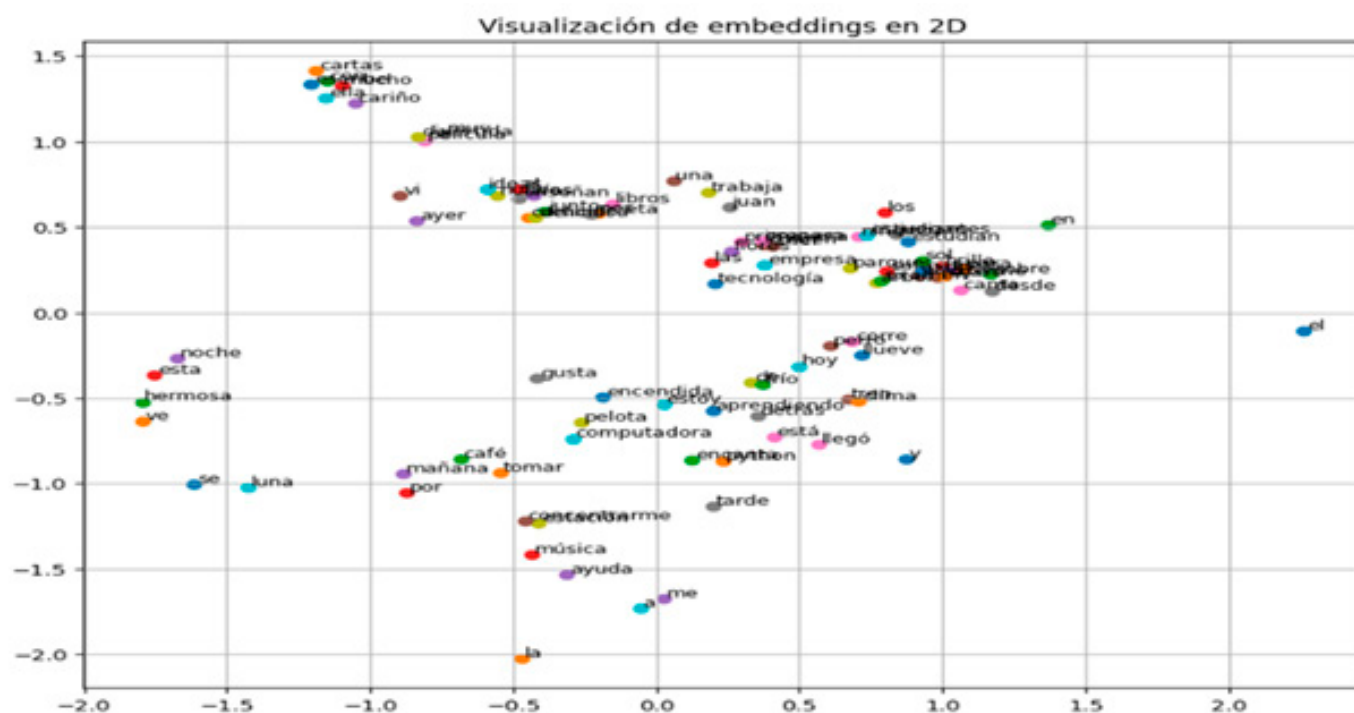
La vectorización del lenguaje, mediante técnicas como Word2Vec, GloVe o BERT, permite que cada token sea transformado en un vector numérico que captura relaciones semánticas a través de distancias y direcciones. En estos espacios, palabras como “rey” y “reina” no solo se parecen por su cercanía, sino que pueden participar en analogías geométricas como: $\text{vector}(\text{“rey”}) - \text{vector}(\text{“hombre”}) + \text{vector}(\text{“mujer”}) \approx \text{vector}(\text{“reina”})$

Este tipo de operación revela que el significado, tradicionalmente concebido como algo inasible y contextual, puede adquirir una forma manipulable. La semántica se convierte en geometría, y el lenguaje en una topología del sentido. Lo que antes requería interpretación, ahora puede ser inferido por máquinas que operan sobre estructuras vectoriales entrenadas en cuerpos de texto masivos.

Sin embargo, esta geometrización del lenguaje no elimina la semiosis, sino que la transforma. El interpretante peirceano —aquella instancia que genera nuevos signos— se sustituye por un sistema de inferencia estadística que produce respuestas, predicciones y asociaciones. La máquina no interpreta como lo haría un sujeto, pero sí genera efectos de sentido que pueden ser funcionales, coherentes e incluso creativos.

En este nuevo paradigma, el lenguaje se convierte en un sistema que puede ser observado desde fuera, modelado desde dentro y desplegado en múltiples formas. La pregunta que se impone no es solo cómo vectorizamos el lenguaje, sino qué tipo de comprensión emerge de esta operación. ¿Es posible hablar de una semiosis artificial? ¿Puede el vector ser considerado un nuevo tipo de signo? ¿Y qué ocurre con el significado cuando se disuelve en la estadística?

Estas preguntas nos conducen al corazón del problema contemporáneo: la relación entre lenguaje, representación y autonomía.



Ejemplo de Vectorización

5. Vectorizar lo inexistente

La literatura, en su afán por expandir los márgenes del lenguaje, ha producido palabras que no existen en ningún diccionario, pero que resuenan con fuerza simbólica. Rayuela, de Julio Cortázar, es un ejemplo paradigmático: términos como “clochardizarse”, “hidromiuras” o “noema” no tienen un significado estable, pero evocan estados, gestos y tensiones que el lector interpreta desde su propia semiosis.

En el contexto del procesamiento del lenguaje natural, estas palabras inventadas plantean un desafío fascinante. ¿Qué ocurre cuando un modelo de lenguaje se enfrenta a un término que no ha visto antes? ¿Puede asignarle un vector, una posición en el espacio semántico, aunque no tenga un referente claro? La respuesta depende del modelo. En sistemas como BERT, que operan sobre subpalabras y contextos, incluso una palabra inexistente puede ser descompuesta en fragmentos conocidos (tokens) y situada en un espacio semántico aproximado. Así, “clochardizarse” podría ser interpretada como una combinación de “clochard” (vagabundo) y el sufijo verbal “-izarse”, generando un vector que se aproxima a ideas como “marginalidad”, “transformación” o “desposesión”.

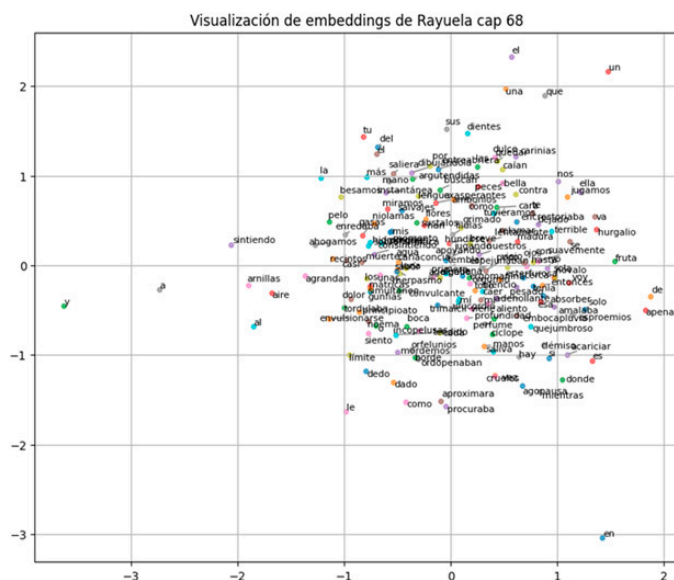
Podemos imaginar este proceso como una imagen mental: un espacio vectorial donde cada palabra es un punto flotante, y las palabras inventadas aparecen como satélites que gravitan cerca de constelaciones semánticas conocidas. No tienen masa propia, pero heredan coordenadas por analogía, por proximidad estadística, por resonancia contextual.

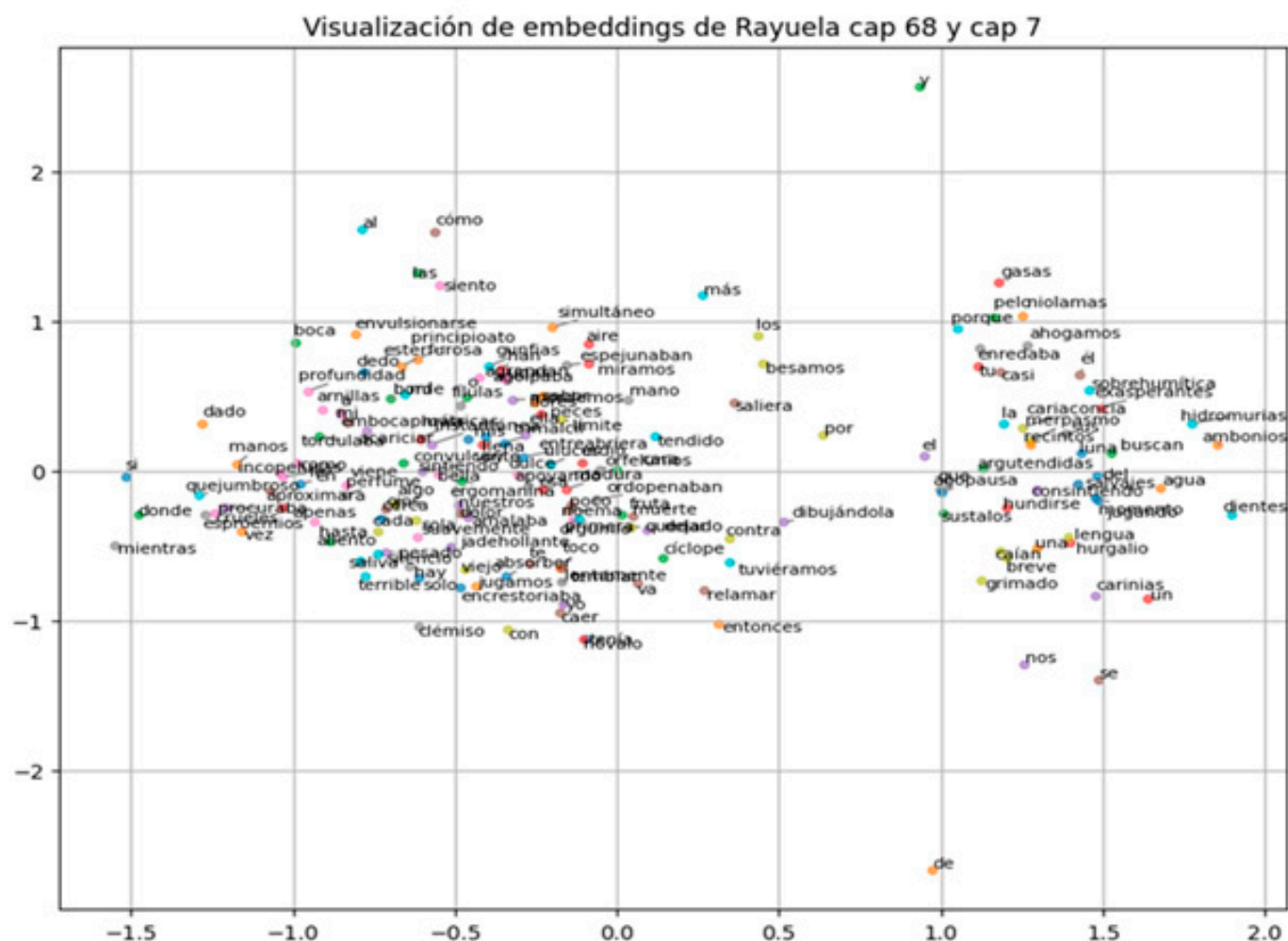
Lo más fascinante es que, aunque estas palabras no tengan significado en el sentido tradicional, los modelos pueden asignarles funciones. Si aparecen en contextos similares a palabras reales, pueden participar en tareas de clasificación, generación o inferencia. El sinsentido se vuelve operativo. La máquina no necesita entender “ronronear metafísico” para saber que suele aparecer Junto a términos como “existencia”, “silencio” o “despertar”.

Esto nos lleva a una paradoja: el significado estadístico no requiere referencia, solo correlación. En este nuevo régimen, el lenguaje se convierte en una red de coocurrencias, donde incluso lo inventado puede adquirir sentido funcional. Es una semiosis sin sujeto, una interpretación sin conciencia.

Para ilustrar cómo los modelos de lenguaje procesan tanto el lenguaje convencional como el experimental, se ha realizado un embedding comparativo entre el capítulo 7 y el capítulo 68 de Rayuela. Esta elección no es arbitraria: el capítulo 7, con su tono lírico y existencial, emplea palabras reconocibles, cargadas de afecto y ambigüedad emocional; mientras que el capítulo 68 se sumerge en un juego fonético y semántico, donde las palabras inventadas —como “grogorio”, “climacus” o “pluf”— desafían toda lógica referencial.

Vectorización de cap. 68





Al vectorizar ambos fragmentos (gráficos anteriores), se observa una diferencia notable en la densidad semántica y la distribución espacial de los tokens. Las palabras del capítulo 7 tienden a agruparse en constelaciones semánticas reconocibles: amor, cuerpo, deseo, ausencia. Estas agrupaciones reflejan la coherencia estadística del lenguaje convencional, donde los modelos pueden inferir relaciones por coocurrencia y contexto.

En contraste, las palabras del capítulo 68 se dispersan en el espacio vectorial. Algunas se aproximan a términos reales por similitud fonética o morfológica, mientras que otras quedan como puntos flotantes, sin anclaje semántico claro. Esta dispersión no implica ausencia de sentido, sino una forma distinta de significación: una semántica de la sonoridad, del ritmo, del juego. El modelo, al no encontrar referentes directos, construye significados por analogía, interpolación o pura estadística contextual.

Este contraste revela una paradoja fascinante: el lenguaje inventado, aunque no tenga significado en el sentido tradicional, puede adquirir funcionalidad dentro del sistema. El modelo no “entiende” pluf, pero puede situarlo cerca de palabras como “explosión”, “sorpresa” o “ruptura” si el contexto lo sugiere. Así, incluso el sinsentido puede ser vectorizado, y la literatura experimental se convierte en terreno fértil para explorar los límites de la semiosis artificial.

Más aún, este tipo de análisis permite visualizar cómo los modelos de lenguaje construyen mapas semánticos que no solo reflejan el uso humano del lenguaje, sino que lo reinterpretan desde una lógica estadística. La literatura, al inventar palabras, no escapa al sistema: lo expande. Y los embeddings, al capturar estas expansiones, ofrecen una nueva forma de leer, no solo con los ojos, sino con coordenadas.

Conclusión

A lo largo de este ensayo se ha trazado una evolución del lenguaje que va más allá de su función

representacional. Hemos visto cómo, desde las cosmogonías míticas hasta los modelos vectoriales contemporáneos, el lenguaje no solo ha servido para nombrar el mundo, sino para construirlo epistemológicamente. Nombrar no es solo señalar: es delimitar, inferir, proyectar. En este sentido, el lenguaje no es espejo del pensamiento, sino su condición de posibilidad.

Pero esta capacidad constructiva no depende ya del sujeto. En sus últimas interpretaciones —desde la estructura diferencial saussureana hasta la semiosis artificial de los modelos de NLP— el lenguaje se revela como un sistema autónomo, capaz de generar sentido por pura relación interna, por coocurrencia estadística, por geometría semántica.

El significante ya no necesita un referente externo ni una conciencia que lo interprete: basta con su posición en la red, su distancia vectorial, su resonancia contextual.

Así, el lenguaje se emancipa del hablante. Lo que antes era una herramienta del sujeto se convierte en una entidad que opera por sí misma, que produce significados incluso sin intención, sin experiencia, sin cuerpo. Esta autonomía no es una pérdida, sino una expansión: el lenguaje como sistema genera realidades posibles, mundos inferenciales, epistemologías sin sujeto.

En este nuevo paradigma, el lenguaje no solo media el conocimiento: lo constituye. Las categorías del saber —lo finito, lo infinito, lo causal, lo posible— no emergen del mundo, sino del sistema lingüístico que las articula. Incluso los conceptos sin correlato empírico adquieren existencia funcional por exigencia estructural. Así, el lenguaje deja de ser representación y se convierte en arquitectura epistemológica.

Pero esta autonomía no es neutra. Tiene implicaciones profundas:

Implicaciones epistemológicas: El conocimiento ya no puede pensarse como una relación directa entre sujeto y objeto, sino como una mediación estructural entre signos.

La verdad se vuelve una función del sistema, no del mundo. Lo que puede ser dicho, puede ser pensado; lo que no, queda fuera del horizonte epistémico.

Implicaciones ontológicas: El lenguaje genera entidades que no existen en el mundo físico pero que operan en la realidad simbólica: lo eterno, lo imposible, lo virtual.

La ontología se pliega a la semiosis: el ser es lo que puede ser significado.

Implicaciones tecnológicas: Los modelos de NLP y los sistemas de IA no solo procesan lenguaje: lo reinterpretan, lo expanden, lo reconfiguran.

La semiosis artificial inaugura una nueva forma de producción de sentido, donde incluso el sinsentido puede ser operativo.

La autonomía del lenguaje permite que máquinas generen conocimiento funcional sin conciencia, sin intención, sin experiencia.

Implicaciones éticas: Si el lenguaje puede operar sin sujeto, ¿quién responde por el sentido que produce?

La delegación del significado a sistemas autónomos plantea desafíos sobre la responsabilidad, la interpretación y la manipulación del discurso.

La emancipación del lenguaje exige una nueva ética de la semiosis: ¿cómo convivimos con sistemas que generan sentido sin nosotros?

En suma, el lenguaje ha dejado de ser una herramienta del humano para convertirse en una fuerza estructurante que lo excede. Esta emancipación no implica pérdida, sino expansión: el lenguaje como sistema genera realidades posibles, mundos inferenciales, epistemologías sin sujeto. Y en esa expansión, nos obliga a repensar qué significa conocer, interpretar y crear en un mundo donde el sentido ya no emana del humano, sino de las estructuras que el lenguaje ha aprendido a construir por sí mismo.

Bibliografía

- Aristóteles. (1988). Tratado de lógica. Organon. Ediciones Gredos. España.
- Bender, E. M., & Koller, A. (2020). Climbing towards NLU: On Meaning, Form, and Understanding in the Age of Data. ACL 2020.
- Devlin, J., Chang, M. W., Lee, K., & Toutanova, K. (2019). BERT: Pre-training of Deep Bidirectional Transformers for Language Understanding. NAACL 2019.
- Jurafsky, Daniel., & Martin, James. H. Martin (1999). Speech and Language Processing. Pearson.
- Leibniz, Gottfried. W. (1982). La característica universal. En Escritos filosóficos. Editorial Charcas, Argentina
- Llull, R. (1586). Arte general para todas las ciencias en dos instrumentos. (trad. Pedro Madrigal). Biblioteca universidad de Sevilla.
- Mikolov, T., Chen, K., Corrado, G., & Dean, J. (2013). Efficient Estimation of Word Representations in Vector Space. arXiv. <https://arxiv.org/abs/1301.3781>
- Peirce, C. S. (1994). Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Harvard University Press.
- Pennington, J., Socher, R., & Manning, C. D. (2014). GloVe: Global Vectors for Word Representation. EMNLP 2014.
- Platón. (1987). Diálogos (especialmente Cratilo y Teeteto). Editorial Gredos.
- Saussure, Ferdinand. (1987). Curso de lingüística general. Alianza Editorial.
- Von Humboldt, Wilhelm. (1990). Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano. Anthropos editorial del hombre, (trad. Ana Agud)



La primacía del logos: crítica ontológica al naturalismo biológico desde la inteligibilidad del cosmos

The primacy of logos: An ontological critique of biological naturalism from the perspective of cosmic intelligibility

Juan Pablo Sequeira Martínez

ORCID: 0009-0001-1866-1574

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS).

bamegraf@gmail.com

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

El presente ensayo cuestiona la pretensión del naturalismo biológico de explicar la inteligibilidad como producto exclusivo de procesos materiales emergentes. Sostengo como la práctica científica presupone principios inteligibles (orden, causalidad, lógica y matemáticas) que no se derivan empíricamente y, por tanto, funcionan como condiciones ontológicas previas: el Logos. A partir de una lectura neoplatónica centrada en Plotino y apoyada en críticos contemporáneos del naturalismo, argumento que reducir la razón a adaptación evolutiva conduce a una contradicción performativa y socava la confiabilidad epistémica. Propongo la restitución del Logos (Nous) como fundamento del conocimiento y analizo las implicaciones epistemológicas y metodológicas de esta inversión explicativa. Concluyo que la inteligibilidad es condición de posibilidad del método científico, no su producto.

Palabras clave: Inteligibilidad; naturalismo, biológico; Plotino.

Abstract

This essay challenges biological naturalism's claim that intelligibility is solely the outcome of material emergent processes. I argue that scientific practice presupposes intelligible principles (order, causality, logic, and mathematics) which are not empirically derivable and thus function as prior ontological conditions: the Logos. Drawing on a neoplatonic reading centered on Plotinus and on contemporary critics of naturalism, I contend that reducing reason to evolutionary adaptation entails a performative contradiction and undermines epistemic reliability. I propose reinstating the Logos (Nous) as the grounding of knowledge and examine the epistemological and methodological implications of this ontological reversal. I conclude that intelligibility is a condition of possibility for scientific inquiry, not its consequence.

Keywords: Intelligibility, naturalism, biological, Plotinus

Introducción

Toda indagación filosófica y científica parte de supuestos que rara vez se tematizan: donde el mundo es ordenado, existiendo relaciones causales estables y que la razón humana puede acceder a regularidades verificables. Estas condiciones no son meramente metodológicas sino ontológicas: hacen posible la formulación de leyes, la construcción de teorías y la realización de experimentos. Como ha observado Michael Polanyi, la práctica científica descansa sobre un "conocimiento tácito" y una confianza implícita en la coherencia del mundo cuya deducción no es por la vía empírica, sino se asume como condición de posibilidad del propio método científico (Polanyi, 1958). De modo semejante, la famosa observación (atribuida a Einstein) sobre lo "incomprensible" de la comprensibilidad del universo pone el problema en términos claros: la capacidad de las matemáticas para explicar fenómenos naturales requiere una explicación filosófica sobre la correspondencia entre pensamiento y ser (citado en Polanyi, 1958).

El presente ensayo plantea que la ontología dominante en muchas áreas de la filosofía de la ciencia y de la filosofía de la mente (a saber, el naturalismo biológico o fisicalismo) incurre en una contradicción performativa cuando pretende explicar la inteligibilidad como un producto emergente de procesos materiales y, a la vez, se apoya en la validez de la razón, la lógica y las matemáticas para sostener sus razones. Si la razón fuera únicamente un subproducto adaptativo destinado a la supervivencia no

habría garantía de que nuestras creencias científicas sean verdaderas en sentido normativo: podrían ser útiles sin ser verídicas. Thomas Nagel ha señalado este conflicto como un desafío serio para la ortodoxia naturalista contemporánea, argumentando como el reduccionismo neo-darwiniano es incapaz de dar cuenta satisfactoria de la mente, la razón y la normatividad epistemológica (Nagel, 2012).

Frente a esta tensión, propongo una inversión explicativa: no intentar derivar la inteligibilidad a partir de la materia, sino considerar que la inteligibilidad es ontológicamente primaria y la materia, en cuanto tal, participa de un principio inteligible. Para formular esta hipótesis recurro a la tradición neoplatónica (en particular a Plotino) y a una serie de interlocutores contemporáneos que han reconocido las limitaciones del naturalismo, Polanyi, Nagel, Hart (2013). La tesis central sostiene que el Logos, entendido en la versión plotiniana como actividad del Nous (Intelecto), es la condición de posibilidad del orden cognoscible y del éxito de la ciencia. Desde esta perspectiva, la mente humana participa en el Nous y, por tanto, su capacidad racional no es un accidente ontológicamente secundario, sino una manifestación de un principio cuya naturaleza hace inteligible al mundo.

Esta propuesta no pretende negar el valor y la eficacia de la investigación empírica ni sustituir la explicación científica por una teología primitiva. Al contrario: propone una fundamentación metafísica que explique por qué las leyes matemáticas, las simetrías físicas y la regularidad causal pueden ser descubiertas y sistematizadas por la mente humana. El objetivo es mostrar como la ciencia se entiende mejor cuando se reconoce dependiendo de supuestos inteligibles donde no son en sí mismos explicables por mecanicismos materiales. Tal reconocimiento evita la contradicción de usar los recursos del Logos para negar la validez ontológica del Logos.

En la estructura de este ensayo procedo así. Primero, expondré con mayor precisión la paradoja performativa del naturalismo y por qué no basta con describir mecanismos emergentes para explicar la normatividad del conocimiento. A continuación, presentaré la versión del Logos que tomo como diagnóstico y fundamento: la articulación plotiniana del Uno–Nous–Alma, con especial énfasis en el rol del Nous como principio inteligible. Posteriormente, consideraré brevemente algunas de las mejores defensas naturalistas (emergentismo fuerte, realismo estructural, teorías informacionales) y mostraré por qué, aun en sus formas más sofisticadas, no responden al problema de la condición de posibilidad de la inteligibilidad. Finalmente, esbozaré las implicaciones epistemológicas y metodológicas de aceptar el Logos como fundamento y cerraré con algunas propuestas para articular un diálogo fructífero entre la metafísica del Nous y la investigación científica contemporánea.

Con este plan, el ensayo busca ofrecer una base filosófica cuya posibilidad sea exigente tanto con la tradición metafísica como con la ciencia actual: no aspira a sustituir la verificación empírica, sino a explicar su posibilidad última. En términos prácticos, esto exige: a) exponer la falla lógica del reduccionismo que pretende derivar lo normativo de lo puramente causal; b) precisar la noción de Logos/Nous que aquí se defiende; c) mostrar las vías de diálogo con resultados empíricos que no contradigan, sino que puedan ser reinterpretados a la luz de una ontología inteligible.

1. El problema del naturalismo y la contradicción performativa

La ciencia moderna, en su método y en su lenguaje, se apoya en una confianza implícita: donde el universo es ordenado y nuestras facultades racionales son adecuadas para comprenderlo. Sin embargo, esta confianza resulta incompatible con el naturalismo biológico o fisicalista si se lleva hasta sus últimas consecuencias. Dicho naturalismo sostiene como toda realidad (incluidas la mente y la razón) puede explicarse resultando de procesos materiales. Pero esta posición enfrenta un problema interno: utiliza los productos de la razón (argumentos, inferencias, lógica) para afirmar que la razón no es sino un efecto contingente de la materia. En consecuencia, incurre en lo que puede llamarse una contradicción performativa: niega en el contenido lo que debe afirmar en el acto mismo de razonar.

Thomas Nagel lo expresó con notable claridad: el paradigma naturalista contemporáneo “es casi con certeza falso” porque no puede explicar de manera coherente cómo un universo puramente físico genera conciencia y normatividad. Según Nagel, el naturalismo materialista se autodestruye al intentar reducir lo mental a lo físico, ya que la actividad racional presupone valores epistémicos (verdad, coherencia,

justificación) que no pueden derivarse de procesos ciegos de supervivencia. Si la mente es tan solo una función biológica seleccionada por su eficacia adaptativa, entonces el compromiso del científico con la verdad no tiene fundamento ontológico alguno, pues la selección natural favorece la utilidad, no la verdad (Nagel, 2012).

Michael Polanyi (1958) había anticipado ya esta objeción al afirmar que todo conocimiento humano descansa sobre un “compromiso personal” con la verdad, un acto de fe racional que no puede reducirse a causas físicas ni a hábitos animales. Para Polanyi, el cientificismo (entendido como la creencia de que todo conocimiento debe ser verificado empíricamente) es auto contradictorio, porque esa misma creencia no puede ser verificada por los métodos que postula. Así, la práctica científica, lejos de eliminar el Logos, lo presupone: toda teoría científica requiere asumir la inteligibilidad del mundo y la fiabilidad de la razón que lo estudia.

En el fondo, la contradicción performativa del naturalismo biológico se manifiesta en tres niveles interrelacionados:

Nivel epistémico: el naturalista usa la lógica y las matemáticas para negar su fundamento ontológico. Cuando afirma como la razón es un fenómeno emergente, lo hace razonando, es decir, usando aquello que pretende derivar de la materia. Si la lógica es un accidente evolutivo, su aplicación pierde fuerza normativa, pues ningún accidente puede justificar necesidad.

Nivel ontológico: al reducir la mente a la materia, el naturalismo se ve obligado a redefinir conceptos como causalidad, orden y ley de modo que se ajusten a un universo desprovisto de sentido intrínseco. Sin embargo, estas nociones son inteligibles solo si presuponen estructura, relación y proporción, es decir, formas del Logos. La materia como “pura pasividad” no puede producir por sí sola las formas inteligibles que describen las leyes de la física o los patrones biológicos (Hart, 2013).

Nivel pragmático: si toda creencia es efecto de causas físicas, entonces las creencias naturalistas también lo son. Por tanto, el propio naturalismo no se escapa de la causalidad ciega que predica: su afirmación no sería verdadera ni falsa, solo resultado de un proceso material. Alvin Plantinga (2011) mostró esta paradoja en su argumento evolutivo contra el naturalismo: si nuestras facultades cognitivas son el producto de la selección natural sin dirección teleológica, no tenemos razón alguna para confiar en su fiabilidad epistémica.

El intento de resolver esta tensión mediante teorías de emergencia fuerte tampoco tiene éxito. Los defensores del emergentismo como Terrence Deacon (2012) sostienen que, a cierto nivel de complejidad, surgen nuevas propiedades (como la conciencia o la razón) que no se reducen a sus componentes materiales. Sin embargo, esta explicación sigue siendo insuficiente: si las propiedades emergentes son irreducibles, entonces ya no son “materiales” en sentido estricto; si, en cambio, son reducibles, la emergencia se disuelve en mecanicismo. En ambos casos, el emergentismo no escapa a la contradicción: describe fenómenos nuevos sin fundamentar su inteligibilidad.

Otro intento reciente de salvar el naturalismo ha sido el realismo estructural ontológico (Ladyman & Ross, 2007), según el cual la realidad no consiste en cosas sino en estructuras matemáticas relacionales. Aunque este enfoque se acerca sorprendentemente al concepto neoplatónico de Logos, evita reconocer un principio inteligible trascendente y mantiene la pretensión de como las estructuras son “físicas”. también advierte David Bentley Hart (2013), llamar “física” a una estructura matemática equivale a un nominalismo disfrazado: las estructuras son inteligibles, no empíricamente observables. El realismo estructural reconoce, sin decirlo, que el fundamento del mundo es racional y formal, no material.

En contraste, el neoplatonismo evita esta paradoja porque no busca derivar la razón de la materia, sino explicar la materia desde la razón. En Plotino, el Nous no es un “intelecto humano ampliado” sino el principio mismo de inteligibilidad que organiza toda existencia (Plotino, V.1.7). Las formas inteligibles no emergen de la multiplicidad, sino que la multiplicidad se hace posible gracias al Nous. Esta inversión ontológica resuelve la contradicción performativa del naturalismo: la materia no es ordenada en sí misma, sino de su participación en un principio inteligible anterior. Así, cuando la ciencia descubre regularidades matemáticas, está descubriendo huellas del Logos.

Negar ese Logos equivale a destruir las bases mismas del conocimiento. Si todo pensamiento es efecto de la materia, ningún pensamiento puede ser verdadero, incluido el pensamiento que afirma esa proposición. El naturalismo, llevado a sus últimas consecuencias, termina en nihilismo epistemológico: no hay verdad, solo correlaciones neuronales. Por el contrario, reconocer el Logos no niega la ciencia, sino que la vuelve inteligible. Como afirma Polanyi (1958), “la ciencia presupone una fe en el orden racional del universo”. El neoplatonismo, al ofrecer una ontología en la que el orden y la inteligibilidad son cooriginarios con el ser, proporciona el fundamento que el naturalismo busca en vano dentro de la materia.

2. Los problemas epistémicos del naturalismo biológico

El naturalismo biológico sostiene como toda forma de conocimiento y conciencia es resultado de la evolución de sistemas materiales, y que la mente humana no es más que un fenómeno emergente de la complejidad cerebral (Churchland, 1986). Desde esta perspectiva, el pensamiento racional, la lógica y las matemáticas no son más que estrategias adaptativas que han resultado útiles para la supervivencia. Sin embargo, esta postura enfrenta un obstáculo insalvable: si la razón es producto de mecanismos biológicos ciegos, ¿cómo puede aspirar a la verdad objetiva? La reducción de la mente a procesos neurofisiológicos parece eliminar la legitimidad epistémica de toda afirmación, incluida la del propio naturalismo.

Thomas Nagel (2012) formula esta objeción de modo incisivo al afirmar que la concepción materialista neo darwiniana de la naturaleza es “casi con toda seguridad falsa”, porque no puede dar cuenta del surgimiento de la razón, la conciencia y los valores objetivos. Para Nagel, cualquier explicación que haga depender el pensamiento racional de causas puramente físicas incurre en una contradicción performativa: utiliza la razón para negar la racionalidad como principio ontológico. Si nuestros juicios son meras descargas neuronales seleccionadas por su valor adaptativo, la verdad deja de ser un criterio posible. El naturalismo, en consecuencia, se autodestruye epistemológicamente.

Michael Polanyi (1958) ya había advertido este riesgo. Según él, el conocimiento humano se apoya siempre en un “compromiso personal” con la verdad que no puede reducirse a procesos automáticos ni a algoritmos biológicos. La ciencia, en tanto búsqueda racional del orden del mundo, presupone una confianza previa en la inteligibilidad del cosmos. Este acto de fe racional implica que el universo posee estructura y sentido, y que la mente humana puede participar de él. La ciencia misma, por tanto, nace de una metafísica del Logos, no del azar evolutivo.

Esta tensión entre biología y racionalidad también fue señalada por C. S. Lewis (1960), quien argumentó que, si el naturalismo fuera verdadero, nuestros pensamientos no serían el resultado de razones, sino de causas físicas; y si fueran meramente causales, no podrían ser verdaderos ni falsos, solo efectivos o inefectivos. Por tanto, creer en el naturalismo sería irracional, porque el mismo proceso que genera la creencia carecería de valor epistémico. Lo que se sigue no es solo una paradoja, sino una auto negación ontológica del pensamiento.

El naturalismo intenta responder a esta objeción mediante teorías emergentistas, cuya postulación de la conciencia surge de la complejidad de los sistemas materiales. Sin embargo, como advierte David Bentley Hart (2013), el emergentismo solo cambia el nombre del problema: decir que la mente “emerge” del cerebro no explica cómo la cualidad inmaterial del pensamiento surge de la cantidad física de la materia. La emergencia, en este sentido, no es una solución, sino una descripción sofisticada de nuestra ignorancia. Si la conciencia no se explica desde abajo (la materia) sino desde arriba (el Logos), entonces toda forma de experiencia racional remite a un principio inteligible previo.

Karl Popper (1972) propuso una analogía útil: los contenidos del pensamiento pertenecen a un “mundo 3” (el de los significados y teorías), aunque depende de los cerebros para su expresión, tiene propiedades autónomas y objetivas. Las leyes matemáticas, por ejemplo, no evolucionan con el ADN ni cambian por adaptación ambiental. Esto sugiere como lo inteligible no se genera dentro del organismo, sino que el organismo participa de un orden inteligible trascendiéndolo. La mente no crea las leyes de la lógica; las descubre. Por ello, el naturalismo biológico, al reducir la mente al cerebro, confunde el instrumento con

la fuente de la razón.

Además, si todo conocimiento es producto de la selección natural, no hay garantía de que nuestros pensamientos sean verdaderos, solo de que sean útiles para sobrevivir (Plantinga, 2011). Pero la utilidad no equivale a verdad: creer que un elemento como el fuego no quema podría ser útil en un contexto ilusorio, pero sería falso. Si la mente humana fue moldeada únicamente por la supervivencia, entonces no está orientada a la verdad, sino a la eficacia biológica. En consecuencia, el naturalismo se invalida como teoría verdadera, porque destruye las condiciones de posibilidad del conocimiento.

Desde la perspectiva neoplatónica, esta contradicción se resuelve al reconocer que la razón humana participa del Nous, el Intelecto universal. Plotino (1991) explica como el alma racional es una “emanación del Intelecto”, y cuya capacidad de conocer no proviene de la materia, sino de su parentesco ontológico con lo inteligible. La inteligibilidad del mundo y la racionalidad del alma se corresponden porque proceden de una misma fuente: el Logos. En palabras de Plotino, “todas las cosas son hermosas porque participan de la Forma; y la Forma es la inteligencia misma del Uno” (Enéadas I.6.2). Por tanto, el pensamiento no surge de la materia, sino que la materia se ordena según el pensamiento.

Negar esta relación es negar la posibilidad misma de la ciencia, presuponiendo que el universo es racionalmente legible. La física moderna, como recuerda Einstein, se basa en la “creencia en la inteligibilidad del mundo” (Polanyi, 1958, p. 266). Ningún experimento sería posible si el cosmos no respondiera a leyes comprensibles y constantes. La confianza en esas leyes es una forma secularizada de fe en el Logos. Por ello, la crítica neoplatónica al naturalismo no rechaza la ciencia, sino que la fundamenta: sin el Logos, la ciencia no tendría suelo ontológico ni coherencia epistémica.

En síntesis, el naturalismo biológico enfrenta tres contradicciones fundamentales:

Epistémica, porque usa la razón para negar su fundamento racional.

Ontológica, porque pretende que lo inteligible produzca inteligibilidad.

Teleológica, porque elimina el sentido mientras lo utiliza para argumentar.

El neoplatonismo, en cambio, ofrece una ontología coherente que explica la racionalidad sin negarla, al situar la mente en continuidad con el Intelecto divino. Solo así puede sostenerse que conocer el mundo es posible, porque el mundo mismo es un pensamiento del Uno.

3. La inteligibilidad como fundamento ontológico

El punto de partida de toda ontología sólida no puede ser la materia entendida como pasividad, sino la inteligibilidad que estructura toda forma de ser. Como ya afirmaba Aristóteles (1984), “el ser se dice de muchas maneras”, pero entre ellas la más fundamental es la del ser como inteligible. Aquello que es, lo es en tanto que puede ser pensado. La materia sin forma (pura potencialidad) carece de toda determinación y, por tanto, de toda inteligibilidad. De esta manera, para los neoplatónicos, la verdadera raíz del ser no sea la materia, sino el Logos, la razón divina que imprime estructura y orden a lo real. En el pensamiento de Plotino (1991), esta idea alcanza una formulación definitiva. Todo cuanto existe es una emanación (apórrhoia) del Uno, cuya primera expresión es el Nous, el Intelecto universal. En el Nous habitan las Formas inteligibles que constituyen la esencia de las cosas, las cuales son, por tanto, pensamientos del Intelecto divino. La inteligibilidad no se añade a la realidad como una propiedad secundaria; es su condición ontológica de posibilidad. En las Enéadas, Plotino declara como “todas las cosas son, porque están en el Intelecto” (V.9.5). De este modo, conocer y ser son dos dimensiones de una misma estructura ontológica: todo ser es ser inteligible.

La ciencia moderna, aunque nacida bajo presupuestos empíricos, opera sobre esta misma intuición. Las leyes naturales, las constantes físicas y la estructura matemática del universo presuponen un orden racional subyacente. Eugene Wigner (1960) se maravillaba ante la “irrazonable eficacia de las matemáticas” en las ciencias naturales, y Einstein sostenía que “lo más incomprensible del universo es que sea comprensible” (Einstein, 1936, p. 350). Ambas afirmaciones expresan, en lenguaje contemporáneo, la tesis neoplatónica: el cosmos no solo es regular, sino inteligible, y esa inteligibilidad no puede explicarse por azar.

Desde una perspectiva metafísica, esto significa que la racionalidad no es un producto evolutivo, sino una dimensión constitutiva del ser. Polanyi (1958) llegó a constatar como la ciencia solo puede progresar porque el mundo tiene un “carácter racional y coherente” donde la mente humana es capaz de captar. Si el universo fuera un caos absoluto, ninguna ley, ni siquiera la de la probabilidad, podría sostenerse. La posibilidad de que existan leyes universales y ecuaciones constantes demuestra que la inteligibilidad precede al fenómeno físico: la regularidad es una manifestación del Logos, no su causa.

El naturalismo intenta explicar esta regularidad apelando a conceptos como el orden auto organizado o las simetrías espontáneas. Sin embargo, estos conceptos presuponen precisamente aquello que intentan explicar. Hablar de auto organización implica reconocer un principio formal que orienta la materia hacia configuraciones estables, y la noción de simetría depende de un criterio inteligible de correspondencia y proporción. Ninguna de estas categorías puede surgir del puro azar. Como advierte Feser (2014), el orden físico “no se explica por sí mismo, sino que remite a un principio cuya inteligibilidad trasciende la física”.

La inteligibilidad, por tanto, debe concebirse como una propiedad ontológica universal. No hay ser sin Logos, ni Logos sin ser. El cosmos entero es, en términos plotinianos, una “imagen del Intelecto” (Plotino, V.8.7), una expresión dinámica de la racionalidad divina. Incluso la materia más simple (una partícula subatómica) se comporta según leyes precisas que remiten a un principio matemático. En este sentido, la física cuántica, lejos de refutar la inteligibilidad del mundo, la profundiza: la indeterminación no elimina el orden, sino que revela su nivel más sutil, donde las probabilidades mismas obedecen a ecuaciones de simetría.

Desde la óptica del neoplatonismo, el Logos no es simplemente la razón discursiva humana, sino la estructura misma del ser, el principio que hace posible la comprensión y la existencia. Plotino describe esta relación con una imagen luminosa: “Así como la luz procede del sol y hace visibles las cosas, así también el Intelecto procede del Uno y hace inteligibles todas las cosas” (Enéadas, V.1.6). Este símil no solo expresa una jerarquía ontológica, sino una continuidad dinámica: el Uno irradia inteligibilidad, y el mundo entero participa de esa irradiación.

En la tradición hermética, el Poimandres del Corpus Hermeticum desarrolla esta misma idea: “El Nous, que es Dios, engendró por el Logos al cosmos como imagen suya” (CH I, 6). La naturaleza es, así, un texto divino que el alma puede leer porque comparte la misma lengua del Logos. El conocimiento, en este sentido, no es invención, sino reminiscencia de una inteligibilidad ya inscrita en el ser.

La noción moderna de “información” en física y biología, aunque desprovista de su carga metafísica, continúa operando bajo esta lógica. La información es forma, estructura, orden; y sin orden, no hay información posible. El físico Paul Davies (2007) ha subrayado que las leyes de la naturaleza parecen “instrucciones matemáticas” que gobiernan la materia, lo cual implica como la realidad posee una dimensión inmaterial: un nivel de código inteligible. El naturalismo, cuya pretensión es explicar la mente a partir de la materia, termina descubriendo como la materia misma está saturada de mente.

Así, la inteligibilidad no es un accidente posterior del universo, sino su condición ontológica fundamental. Si el mundo puede ser pensado, es porque ya participa del pensamiento. Si la mente puede conocer, es porque su estructura refleja la del cosmos. En palabras de Hadot (1995), “el alma se vuelve hacia el Intelecto para reconocer en sí misma las huellas del orden universal”. Conocer es, por tanto, un acto de comunión ontológica entre lo inteligible y el intelecto.

El naturalismo no puede ofrecer una base coherente para esta comunión, porque su ontología parte de lo cuantitativo, no de lo cualitativo. Reduce el ser a extensión y movimiento, y la mente a procesos físico-químicos. Pero la racionalidad del universo (las leyes, las constantes, las simetrías) no puede ser reducida a masa o energía. La racionalidad no pesa ni se mide; se contempla. Incluso desde la física contemporánea, se vislumbra un trasfondo inteligible irreducible. Roger Penrose (1994) lo expresó con claridad: las matemáticas parecen “existir en un dominio platónico”, independiente de la mente humana y del mundo físico.

En consecuencia, la inteligibilidad debe situarse como fundamento ontológico absoluto. No puede

ser producto del azar ni resultado de la evolución, porque toda evolución presupone leyes, y toda ley presupone Logos. Si la ciencia describe el universo mediante ecuaciones, es porque el universo ya es ecuacional. Lo inteligible no se añade al ser: es el ser mismo en su aspecto racional.

El neoplatonismo, al afirmar como el Uno engendra el Nous y el Nous al cosmos, no multiplica entidades, sino que reconoce niveles de inteligibilidad. El Uno es la fuente inefable de todo orden; el Nous, su manifestación inteligible; y el cosmos, su expresión sensible. Esta jerarquía preserva la simplicidad absoluta del principio, al tiempo que explica la complejidad del mundo. Por ello, frente a la confusión del naturalismo emergentista, la metafísica del Logos ofrece una explicación parsimoniosa y completa: lo inteligible no necesita surgir, porque siempre ha sido.

4. Plotino y la ontología del logos

En el pensamiento de Plotino, la inteligibilidad del cosmos no es un atributo contingente del universo, sino la manifestación necesaria de un principio supremo: el Uno. En la cima de la jerarquía ontológica, el Uno no es “una cosa” ni un ente entre otros; es la fuente inefable de todo ser. Plotino insiste en que el Uno “no es algo, sino por encima de todo algo” (Enéadas VI.9.3). El Uno es pura simplicidad, plenitud que trasciende toda determinación. Sin embargo, de esa unidad absoluta emana el Nous, el Intelecto, como la primera forma de multiplicidad inteligible.

Esta relación de emanación no es un acto temporal ni causal en el sentido físico, sino ontológico: el Uno desborda su plenitud y engendra al Intelecto por necesidad de sobreabundancia. “Así como el sol emite su luz, sin perder nada de sí mismo, el Uno produce el Intelecto” (Enéadas V.1.6). El Nous es, por tanto, la primera expresión del Logos, la racionalidad pura que contiene en sí las Formas eternas.

En el Nous se hallan los arquetipos inteligibles de todo lo existente: no como ideas abstractas, sino como pensamientos vivos de la Inteligencia divina. Plotino (1991) lo describe como un “animal eterno y perfecto” (V.9.2), un organismo de pensamiento donde cada forma se refleja en las demás, constituyendo un sistema de coherencia absoluta. El cosmos sensible es imagen de este Intelecto: una proyección dinámica de las Formas en el plano material. Así, el mundo no “tiene” orden, sino que “es” orden, porque participa del Intelecto.

Esta participación constituye el principio ontológico que unifica ser, pensamiento y vida. En la Enéadas V.1.7, Plotino afirma que “el ser y el pensamiento son uno y lo mismo”, anticipando la intuición hegeliana de la identidad entre lo real y lo racional. Pero mientras Hegel interpreta esta identidad en clave dialéctica e histórica, Plotino la concibe en un sentido ontológico: el pensamiento es el ser mismo en su acto de conocerse.

En este marco, el alma ocupa un lugar intermedio: es el vínculo entre el Intelecto y la materia. Su función es proyectar el orden inteligible en el mundo sensible, “dando forma y medida” a lo que, sin ella, sería pura indeterminación (Plotino, IV.3.9). La materia, en consecuencia, no es el principio del ser, sino su límite: la sombra del Intelecto. Sin embargo, incluso esta sombra conserva la huella del Logos, pues nada puede existir fuera del ámbito de lo inteligible.

Este esquema jerárquico (Uno, Nous, Alma, Mundo) expresa la totalidad de la realidad como un proceso de inteligibilidad descendente. En el Uno, la inteligibilidad es pura potencia; en el Nous, se actualiza como contemplación de sí; en el alma, se diversifica en movimiento vital; y en el cosmos, se refleja como orden visible. El movimiento ascendente de retorno (epistrophé) consiste en que todo lo múltiple tiende hacia su fuente, reconociendo en ella la causa de su ser. Así, el conocimiento y la metafísica convergen en la misma dinámica: conocer es retornar al Uno.

Este modelo ontológico resuelve el dilema del naturalismo: si todo es materia, ¿cómo puede surgir la racionalidad? En la metafísica de Plotino, la racionalidad no “surge”; simplemente “es”. La materia es inteligible porque deriva del Intelecto, no al revés. El Nous es la condición ontológica de posibilidad del pensamiento y de la naturaleza misma. Sin el Nous, el mundo sería pura indeterminación, sin proporciones, sin leyes, sin número.

Frente al naturalismo emergentista (sosteniendo que la mente aparece a partir de la complejidad material) Plotino ofrece una explicación inversa y más coherente. La mente no es el resultado de la materia organizada, sino la causa formal y ejemplar que hace posible toda organización. Como advierte Feser (2014), el emergentismo “presupone las leyes que pretende explicar”: para que surja una mente capaz de reconocer el orden, el orden debe ya estar presente.

La jerarquía ontológica de Plotino también introduce una profunda economía metafísica. No multiplica entidades arbitrariamente, sino que deduce la totalidad de lo real a partir de un solo principio simple y necesario. En este sentido, la metafísica neoplatónica es más parsimoniosa que el naturalismo: no necesita inventar mecanismos emergentes ni postular casualidades improbables. Su explicación fluye con una lógica interna impecable: del Uno emana el Intelecto; del Intelecto, el Alma; del Alma, el Mundo.

Además, el modelo plotiniano ilumina la relación entre ciencia y filosofía. La ciencia estudia el Logos manifestado (las proporciones, simetrías y regularidades del cosmos) mientras que la filosofía busca el Logos en sí, su fuente trascendente. En este sentido, no hay conflicto entre razón científica y contemplación metafísica: ambas son etapas de una misma ascensión hacia el Intelecto. Como afirma Hadot (1995), “la filosofía antigua no separaba la comprensión racional de la transformación del alma; conocer el orden del cosmos era un modo de participar en él”.

El Uno, por su parte, permanece más allá de toda forma y pensamiento, pero es la condición de posibilidad de ambos. No es una “mente” en sentido psicológico, sino el fundamento inefable del Intelecto. La mente humana solo puede conocer el Uno mediante una forma superior de intelección, la unión (henosis), en la que el alma trasciende la dualidad sujeto-objeto y se reconoce como aquello cuyo tiempo siempre fue: una expresión del Intelecto. Plotino describe esta experiencia en términos casi místicos: “El alma, al unirse con el Uno, se olvida de todo lo demás, incluso de sí misma” (Enéadas, VI.9.11).

El conocimiento verdadero, por tanto, no es discursivo, sino unitivo. La dialéctica racional prepara el camino, pero la intuición intelectual lo culmina. En la medida en que el alma purifica su atención y se libera de lo sensible, asciende hacia el Intelecto, y de allí, hacia el Uno. Esta ascensión no es solo epistemológica, sino ontológica: conocer el Uno es devenir Uno.

El Logos, en la ontología de Plotino, no es un principio separado del mundo, sino la presencia de la inteligibilidad divina en todas las cosas. El cosmos entero es Logos manifestado. Como escribió Pierre Hadot (1995), “la contemplación del mundo es ya participación en la vida del Intelecto”. En ese sentido, la inteligencia humana no crea significado: lo redescubre. Pensar es alinearse con la razón universal que sostiene el ser.

La grandeza del neoplatonismo radica, entonces, en haber conciliado racionalidad y mística, filosofía y teología, ciencia y contemplación. Frente al reduccionismo del naturalismo, que fragmenta lo real en procesos materiales, Plotino restituye la unidad del cosmos como expresión viva del Intelecto. El ser no es un agregado de partículas, sino una sinfonía inteligible cuyo tono fundamental es el Uno.

Conclusión

El recorrido realizado a lo largo de este trabajo demuestra como toda forma de conocimiento, ciencia o discurso racional presupone la existencia del Logos como fundamento ontológico. Negarlo, como hace el naturalismo biológico o emergentista, implica utilizar el mismo principio que se pretende refutar: apelar a la razón, la coherencia y la lógica (atributos del Logos) para sostener una explicación que, en última instancia, los hace imposibles. El naturalismo, al reducir la inteligibilidad a un subproducto de la materia, destruye las condiciones mismas de posibilidad de la racionalidad.

En cambio, la tradición neoplatónica, desde Heráclito y Platón hasta Plotino, ofrece una arquitectura ontológica en la que la inteligibilidad no es un accidente cósmico, sino el pulso esencial del ser. El universo es inteligible porque procede de una causa inteligible; la mente humana puede conocerlo porque participa de ese mismo Intelecto universal (Nous). En palabras de Plotino (1991), “el alma no contempla algo externo, sino aquello de lo cual ella misma es imagen” (Enéadas V.3.5). Esta reciprocidad entre mente y mundo constituye el núcleo de la metafísica del Logos: lo real es racional porque lo racional es

lo real.

El naturalismo contemporáneo (ya sea en su forma reduccionista o emergentista) intenta explicar la conciencia y la racionalidad como propiedades que surgen gradualmente de la complejidad material. Sin embargo, este enfoque tropieza con un dilema insuperable: para describir ese proceso necesita emplear los mismos instrumentos lógicos y matemáticos que se supone son productos de la evolución. En otras palabras, el naturalismo se sostiene sobre un acto de fe implícita en la validez del Logos, aunque niegue su existencia trascendente (Nagel, 2012).

Esta contradicción performativa, como señaló Nagel (2012), convierte al materialismo científico en un sistema epistemológicamente inestable. Si la razón es solo una estrategia evolutiva, su capacidad para alcanzar la verdad se disuelve. ¿Por qué confiar en las leyes de la lógica si no son más que el resultado de la selección natural? ¿Por qué creer que nuestras teorías son verdaderas si su único propósito es la supervivencia? Polanyi (1958) advertía ya este riesgo: “Toda ciencia descansa en un acto de fe en la inteligibilidad del universo” (p. 266). Esta fe no es irracional, sino el reconocimiento implícito de que el ser y la mente comparten una misma estructura.

El neoplatonismo explica esta afinidad con mayor coherencia. El cosmos no es una masa inerte de materia donde accidentalmente se ordena, sino una expresión gradual de la Inteligencia. Desde el Uno emana el Nous, el Intelecto, y de este, el Alma del mundo, que organiza la materia y le da forma. La ciencia moderna, al descubrir el orden matemático del universo (desde las simetrías de la física hasta la estructura del ADN), no hace sino redescubrir los rastros del Logos en el tejido de la realidad. Como recuerda Feser (2014), “la inteligibilidad de la naturaleza revela la huella de una causa formal universal”.

Esta visión no es una apelación a un “Dios de los huecos”, sino una ontología integral. El Logos no interviene ocasionalmente para explicar lo inexplicable; es la razón misma de que algo pueda ser comprendido. Incluso la noción de ley natural presupone un orden inteligible previo. El neoplatonismo no añade entidades innecesarias: simplemente reconoce el principio sin el cual nada podría ordenarse. Por eso, lejos de ser menos parsimoniosa, la metafísica del Logos es más coherente y unificada que cualquier versión del naturalismo contemporáneo.

A nivel epistemológico, esto implica como el conocimiento no es una invención subjetiva, sino una participación. Conocer es reconocer la estructura inteligible del ser; es un acto de comunión entre el alma y el Intelecto. Por ello, la búsqueda científica y la contemplación filosófica no se oponen, sino que son expresiones complementarias del mismo impulso de retorno hacia el Uno. Hadot (1995) comprendió esto con profundidad: “La filosofía, para los antiguos, era una conversión del alma hacia el orden del cosmos, una participación activa en la razón universal” (p. 73).

La conclusión es clara: la inteligibilidad no puede ser reducida a lo material sin perder su sentido. Toda explicación naturalista descansa, de modo inadvertido, sobre los principios que solo la metafísica del Logos puede justificar. La ciencia moderna, con toda su potencia descriptiva, se sostiene sobre un suelo ontológico que no ha creado, sino que presupone: la existencia de un orden racional, constante y universal.

Aceptar el Logos no significa abandonar la ciencia, sino darle fundamento. Significa reconocer que la racionalidad humana no flota en el vacío, sino que participa de una razón cósmica que la precede. Solo desde esta comprensión puede evitarse el nihilismo epistemológico cuyo camino conduce al materialismo radical. El Logos es, en última instancia, el principio de toda unidad: la fuente del ser, del pensamiento y de la verdad.

Por tanto, la filosofía neoplatónica no es un vestigio del pasado, sino la clave de una metafísica renovada capaz de integrar razón y misterio, ciencia y contemplación. Allí donde el naturalismo clausura la pregunta por el sentido, el Logos la mantiene abierta como un horizonte de ascenso: del pensamiento humano hacia la Inteligencia divina, y de esta, hacia la unidad absoluta del Uno. En esa ascensión, el alma no abandona el mundo, sino que lo ilumina desde su raíz inteligible.

Bibliografía

- Aristóteles. (1984). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT Press.
- Copenhaver, B. P. (Ed.). (1992). *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge University Press.
- Davies, P. (2007). *Cosmic jackpot: Why our universe is just right for life*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Deacon, T. W. (2012). *Incomplete nature: How mind emerged from matter*. W. W. Norton & Company.
- Einstein, A. (1936). Physics and reality. *Journal of the Franklin Institute*, 221(3), 349-382. [https://doi.org/10.1016/S0016-0032\(36\)91047-5](https://doi.org/10.1016/S0016-0032(36)91047-5)
- Feser, E. (2014). *Scholastic metaphysics: A contemporary introduction*. Editiones Scholasticae.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard.
- Hart, D. B. (2013). *The experience of God: Being, consciousness, bliss*. Yale University Press.
- Ladyman, J., & Ross, D. (2007). *Everything must go: Metaphysics naturalized*. Oxford University Press.
- Lewis, C. S. (1960). *Miracles: A preliminary study*. Collins.
- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press.
- Penrose, R. (1994). *Shadows of the mind: A search for the missing science of consciousness*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.
- Plotino. (1991). *Enéadas* (J. Igal, Trad.). Gredos.
- Polanyi, M. (1958). *Personal knowledge: Towards a post-critical philosophy*. University of Chicago Press.
- Popper, K. R. (1972). *Objective knowledge: An evolutionary approach*. Clarendon Press.
- Wigner, E. P. (1960). The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences. *Communications on Pure and Applied Mathematics*, 13(1), 1-14. <https://doi.org/10.1002/cpa.316013010>.



Entre la alétheia y la doxa digital: epistemología del algoritmo a la luz de Parménides, Heráclito y Protágoras

Between truth and digital opinion: algorithmic epistemology in light of Parmenides, Heraclitus, and Protagoras

José Tadeo Morales

ORCID:0000-0002-8079-5610

Universidad de Carabobo

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS)

Seminario Arquidiocesano

Jmorales18@uc.edu.ve

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

Este ensayo desarrolla una aproximación ontológica y epistemológica a la era digital y algorítmica a partir del pensamiento presocrático de Heráclito, Parménides y Protágoras, considerados no como antecedentes históricos cerrados, sino como horizontes interpretativos aún operantes. Desde Heráclito, el devenir y el λόγος permiten pensar el flujo continuo de información propio del entorno digital, marcado por la aceleración y la pérdida de espesor sapiencial. Parménides, por su parte, ofrece claves para interrogar la lógica binaria sosteniendo la arquitectura técnica contemporánea, en la que la multiplicidad de lo real tiende a estabilizarse bajo criterios de identidad y exclusión. Finalmente, el planteamiento de Protágoras posibilita una problematización del desplazamiento de la medida humana del sentido hacia formas de mediación algorítmica que inciden en los regímenes de verdad y visibilidad. En conjunto, el texto examina la persistencia y resignificación de las preguntas ontológicas clásicas en el contexto de la técnica digital, atendiendo a sus implicaciones para la comprensión del conocimiento, la verdad y la experiencia humana.

Palabras clave: Ontología digital, λόγος, algoritmo, verdad, dóxa.

Abstract

This article develops a set of philosophical reflections on the digital and algorithmic age through an ontological and epistemological dialogue with the Presocratic thought of Heraclitus, Parmenides, and Protagoras. Rather than treating these thinkers as closed historical antecedents, their concepts are approached as living interpretive horizons capable of illuminating contemporary tensions between truth, appearance, and knowledge. From Heraclitus, becoming and logos provide a framework for understanding the continuous flow of digital information, increasingly detached from its original sapiential depth. Parmenides, in turn, offers critical insight into the binary logic that underlies contemporary technical systems, where the multiplicity of appearances tends to be stabilized through identity and exclusion. Finally, Protagoras enables a problematization of the displacement of the human being as the measure of all things toward algorithmic mediations that shape regimes of truth and visibility. Taken together, these philosophical reflections examine the persistence and transformation of classical ontological questions within the context of digital technology and its implications for human experience.

Keywords: Digital ontology, λόγος, algorithm; truth, doxa.

Introducción

Las siguientes reflexiones filosóficas intentan reabrir la pregunta originaria por el ser, la verdad y el pensar humano, no como una mera especulación teórica, sino como una exigencia ética y ontológica que emerge ante los desafíos de un mundo cada vez más atravesado por mediaciones digitales. Pensar esta situación supone reconocer como la técnica no se limita a ofrecer instrumentos, sino que configura los horizontes de sentido desde los cuales la experiencia humana se articula.

Es así como, pensar acerca del ser, la verdad y el conocer constituye, indiscutiblemente, una de las tareas originarias de la filosofía. Desde los presocráticos, la interrogación por el arjé, la phýsis y el λόγος inauguró un modo radical de interpretación y comprensión de lo real, desplazando el relato mítico

hacia una reflexión racional sobre el fundamento, el sentido del mundo y el accionar humano. En este horizonte primario, los planteamientos filosóficos de Heráclito, Parménides y Protágoras no representan simples momentos históricos del pensamiento antiguo, sino configuraciones ontológicas y gnoseológicas decisivas que, en la actualidad, continúan estructurando, de manera explícita y subyacente, la forma contemporánea de habitar y comprender dicha realidad.

En orden cronológico, Heráclito concibe el ser como devenir. Para él, la realidad se manifiesta en un fluir constante regulado por el λόγος; Parménides, en contraste, sostiene la identidad absoluta entre ser y pensar, afirmando la unidad, necesidad e inmutabilidad del ser como condición de la verdad; Protágoras, por su parte, introduce un giro decisivo al situar al ser humano como medida de todas las cosas, desplazando el criterio de verdad desde el orden objetivo del ser hacia la experiencia y percepción del sujeto. Estas tres perspectivas, lejos de anularse mutuamente, inauguran tensiones constitutivas entre devenir e identidad, verdad y apariencia, entre objetividad y relatividad las cuales son ejes transversales para la historia de la filosofía occidental.

Hoy, en el siglo XXI, dichas tensiones reaparecen, aunque nunca desaparecieron, con renovada fuerza en el contexto de la era digital y del algoritmo. Al considerar, el desarrollo vertiginoso de las tecnologías de la información, la expansión de la virtualidad y la creciente mediación algorítmica de la experiencia cotidiana, no sólo transforman prácticas sociales, culturales y comunicativas, sino que, interpelan de manera directa los fundamentos ontológicos y gnoseológicos desde los cuales se puede comprender lo real. En este sentido, flujo incesante de datos, la lógica binaria que estructura el código y la personalización algorítmica de la experiencia parecen actualizar, bajo nuevas mediaciones técnicas, las intuiciones heraclíteas del devenir, la inmutabilidad parmenídea del fundamento y el principio protagórico de la medida.

Sin embargo, esta reactualización no se produce sin desplazamientos ni riesgos. Allí donde el pensamiento presocrático buscaba comprender el ser en su profundidad, la técnica contemporánea tiende a reducirlo al cálculo, sustituyendo el λόγος originario por una racionalidad instrumental operada desde la eficacia y el cómputo. En este contexto, emerge una noción de ser digital, entendida no como el mero uso de dispositivos tecnológicos, sino como nueva condición ontológica y cultural redefiniendo la manera y forma en la cual el ser humano se sitúa en el mundo y se relaciona consigo mismo, con los otros y con la verdad (Morales, 2022).

Las siguientes reflexiones son un esfuerzo por analizar las implicaciones ontológicas y gnoseológicas del pensamiento de Heráclito, Parménides y Protágoras a la luz de la era digital y algorítmica. A partir de una lectura filosófica crítica, se examina cómo el devenir se traduce en flujo informacional, cómo la unidad e inmutabilidad del ser encuentran una realización técnica en la lógica binaria del bit y cómo el principio del homo mensura se ve radicalmente reconfigurado cuando la medida de lo real ya no reside en el sujeto humano, sino en estructuras algorítmicas que median, filtran y determinan la experiencia. En este recorrido, el ensayo busca reabrir la pregunta originaria por el ser, la verdad y el pensar humano, no como un ejercicio meramente teórico, sino como una exigencia ética y ontológica ante los desafíos que impone un mundo crecientemente mediado por lo digital.

1. Heráclito, λόγος, devenir y fuego

Heráclito de Éfeso, tradicionalmente conocido como “el oscuro”, no por la voluntad de ocultamiento deliberado cuanto por la densidad ontológica de su pensamiento y por el carácter indicativo de su decir. Su forma expresiva, cercana al enigma y al oráculo lo asemejan al lenguaje empleado por las pitonisas en Delfos. Responde a una convicción filosófica precisa, según Goñi (2002), mientras el mito se narra, la filosofía se sugiere dejándose pensar. En este sentido, Ferrer (2015, p. 51) advierte como los fragmentos heraclíteos presentan una intensidad tonal, sintáctica y semántica singular, razón por la cual la tradición terminó por atribuirle el calificativo antes mencionado de “oscuro” (skoteinós). Pero este decir, no se trata, de una oscuridad gratuita, sino de un estilo coherente con una ontología que rehúye toda simplificación y exige del pensamiento una actitud de escucha y discernimiento.

Ahora bien, más allá de lo anecdótico, su núcleo filosófico está centrado en la intuición del cambio y el devenir (gignesthai) como expresión estructural de la realidad en su continuo fluir (Casal, 1958) regida

por el λόγος; es decir, la mutabilidad y el cambio permanente son lo realmente real. De acuerdo con esto, la mutabilidad no es una apariencia la cual deba superarse, sino lo verdaderamente real (Casal, 1958). De esta forma, el devenir no implica desorden ni arbitrariedad, sino una dinámica regida por el tiempo entendido de manera no lineal. Al respecto, el Aión, evocado en el fragmento 52 como “un niño que juega” (Asencio, 2008), expresa un tiempo soberano que gobierna sin finalidad externa, cuyo orden no responde a un plan racional previo, sino a un juego necesario y autosuficiente. Sin embargo, como advierte Ferrer (2015), este carácter lúdico no excluye la presencia de una ley ineludible bajo la cual todas las cosas se mueven, el “Lógos” (Λόγος).

Pero, el término “Λόγος”, según Hülsz (2025), ya existía en la lengua griega como sustantivo derivado del verbo légein (λέγειν) o légō (λέγω) en los escritos de Hesíodo. Por ello, para Marías (1958), esta palabra, se convierte ahora en elemento central del pensamiento de Heráclito, aun cuando posee múltiples significados. Por una parte: llamar o dominar y, por otra: significar, querer decir y todo un entramado de significaciones como: cómputo o cuenta, “palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, razón, inteligencia” en términos aristotélicos es una significación equívoca, hoy recurrimos al término como polisémico. Temática ampliada a continuación por Luciani (1997, p. 8):

El término lógos griego significa fundamentalmente “palabra” aunque en el uso corriente también se traduce de muchas maneras como “razón, definición, sentencia o expresión”. Pero todas estas acepciones son solo derivados de su significado fundamental: palabra... Lógos es por definición un término de-razón, por eso puede llegar a la ex-presión de algo razonado (nunca im-presión), o definición de algo aprehendido por la razón (nunca in-dicación), o mandato de algo por hacer hacer-obrar racionalmente. Es un hablar cuyo horizonte segundo es la realidad a la cual se refiere como medio de puente o reunión con ella. Primero es el lógos, luego la realidad...El lógos es puente o reunión entre... la razón que piensa y la realidad existente como pensada.

De acuerdo al autor referenciado, el λόγος es, en sentido fundamental, palabra razonada mediante la cual se establece un puente entre la razón que piensa y la realidad pensada. No es mera y simple impresión subjetiva ni simple indicación, sino expresión de un orden inteligible. No obstante, el pensamiento heraclíteo no se detiene en el plano semántico, va más allá. Λόγος se afirma como principio ontológico: razón objetiva cuyo proceso impregna lo real y hace posible la armonía de los contrarios. Asencio (2008)

lo describe como una vibración inteligente que atraviesa el cosmos, reconciliando lo activo y lo pasivo mediante una fuerza invisible en la cual se sostiene el dinamismo y la renovación permanente.

En continuidad con las argumentaciones, Ferrer (2015) subraya, el λόγος es una ley universal regente de las cosas con independencia del ser humano y con anterioridad a su existencia, un principio natural y eterno que constituye el eje de la racionalidad del cosmos y la estructura misma de la realidad (Hülsz, 2025). Además, su naturaleza no se limita al lenguaje humano, lo trasciende pues representa una ley universal u orden objetivo el cual rige todas las cosas con anterioridad e independencia de la existencia del hombre Casal (1958). Es una la ley divina misma, razón cósmica que introduce orden y justicia en el mundo. En este sentido, es comprendido como principio de unidad, medida y coherencia de todo cuanto acontece (Hülsz, 2025).

En fin, λόγος es aquello “según lo cual” sucede todo, el fundamento que permite pensar la pluralidad sin disolver la unidad. Motivo por lo cual, es fundamento de la Unidad: equiparado con “lo Sabio Uno” (τὸ σοφόν) (Mestre, 2009) siendo la unidad de la existencia y la experiencia cuyo fundamento la filosofía posterior llamó Verdad (aletheia), todavía más: el λόγος es el fundamento de la coherencia de lo real (Hülsz, 2025). Razón por la cual, el conocimiento humano no consiste en dominar lo real, sino en disponerse a comprender el lógos que lo rige. Sin embargo, aunque el lógos es común, no todos acceden a él; la mayoría permanece en el ámbito de la dóxa, viviendo como si poseyera una razón privada.

En consecuencia, la sabiduría (sophía), identificada con “lo Uno sabio” (τὸ σοφόν), no es acumulación de saberes, sino comprensión del orden cuyo devenir sostiene (Mestre, 2009). En este sentido, el lógos se revela como fundamento último de la coherencia de lo real y como horizonte de verdad

(alétheia), anticipando una concepción de la racionalidad que continúa interpelando la reflexión filosófica contemporánea (Hülsz, 2025).

El segundo aspecto clave en el pensamiento de Heráclito es el devenir, el flujo perpetuo de la realidad mediante el cual, nada permanece estático y todo cambia, expresado posteriormente con el término *Pánta rheî* por autores como Platón y Simplicio para resumir su enseñanza (Casal, 1958). Sin embargo, esta afirmación no debe entenderse como una simple constatación empírica del cambio, sino como una tesis ontológica de amplio alcance. Para Heráclito, el ser no se define por la permanencia inmóvil, sino por el dinamismo constituyente de la estructura misma de lo real. Nada permanece idéntico a sí mismo en un sentido estático, pues la realidad es tránsito continuo y transformación incesante.

Sin embargo, este devenir no es caótico ni arbitrario; como tal, el cambio se inscribe en un dinamismo ordenado, regido por el *lóγος* (principio universal). Como señalan Casal (1958) y Ferrer (2015), el *fluir* de las cosas responde a una ley eterna cuya garantía es la coherencia del cosmos. De esta forma, el devenir heraclíteo no disuelve la inteligibilidad del mundo; por el contrario, la presupone. Todo acontece según una medida, según un orden no impuesto desde fuera, sino que brota del interior mismo de la realidad. El *lóγος* es, así, la razón estructuradora del cambio.

De acuerdo a la argumentación anterior, la identidad del ser no se construye negando el cambio, sino afirmándolo. Para Heráclito, referenciado por Casal (1958), el ser “es” en la medida en que deviene; sólo permaneciendo en movimiento evita caer en la inmovilidad absoluta de la nada. Pero, la permanencia no se opone al devenir pues, se realiza en él como tensión constante. El ser no se fija en una forma definitiva, sino como se sostiene en el equilibrio dinámico de sus transformaciones. Puede advertirse entonces que la estabilidad no sea un estado, sino un proceso, una continuidad la cual se mantiene, precisamente, porque cambia.

Al respecto, esta concepción alcanza su expresión más radical en la doctrina de la unidad de los contrarios. El devenir se manifiesta a través de la discordia, guerra, tensión: la lucha no destructora, sino que engendra. Por tanto, los opuestos no se excluyen, se requieren mutuamente para existir. Como recuerda Heráclito sus significativas dualidades, no habría salud sin enfermedad, ni justicia sin injusticia, ni día sin noche. La realidad se constituye en la tensión de estas polaridades, y es esta tensión la que garantiza la unidad del todo. El conflicto no es una anomalía del ser, sino su principio generador.

Es así como, se comprende la identidad en el cambio pues lejos de ser una contradicción, la estabilidad y permanencia de las cosas se concreta en su cambio incesante, en el tránsito, el autor Ascencio (2008) lo sintetiza con la siguiente expresión «cambiando se descansa» (*metabállon anapaúetai*). El devenir no implica pérdida de consistencia, es una forma de ser donde lo uno se sostiene en su alteridad, de acuerdo con ello la famosa metáfora del río: Las aguas fluyen y cambian, pero el río permanece como unidad; así, el tiempo es quien permite que las cosas sean “las mismas y no las mismas” simultáneamente.

El tercer aspecto dimensional y clave en la filosofía de Heráclito, es el fuego, como principio ejecutor del cambio, medida del cambio. Según Casal (1958) para “el oscuro” el universo es un permanente fuego viviente, manteniendo un ritmo temporal estricto, encendiéndose y apagándose según medidas (*métra*); consecuencia de ello, el cambio no es caótico sino va ocurriendo en plazos determinados, manteniendo un equilibrio eterno y proporcionado en la transformación de los elementos (fuego a mar, mar a tierra) pero irreversible, es así como se mantiene la identidad del cosmos a través de los siglos. Su agente ejecutor es el sol, imagen invisible del cambio temporal, nuevo cada día.

Ahora bien, más allá de su visibilidad física, el fuego es un cuasinónimo del *Λόγος*; es la inteligencia y la “razón del mundo” que rige el cosmos mediante medidas (*métra*) estrictas, asegurando el modo como el cambio es un proceso racional y no un caos desmedido (Echezarreta, 2019). Como principio ejecutor, se manifiesta metafóricamente en la figura del rayo (*keraunós*), descrito como el timonel o gobernador de todas las cosas, pues su fulgor instantáneo despeja loabierto, decide y escinde lo claro de lo oscuro (Casal, 1958).

Por otra parte, para Casal (1958) esta “razón ígnea” posee una dimensión ética y normativa; el fuego

es el juez pues, “sobrevendrá para juzgar y alcanzar todas las cosas”, condenando a los artífices de mentiras y manteniendo la Justicia (Díke) universal. Desde la perspectiva ontológica, este planteamiento representa el intercambio universal, funcionando como una moneda de cambio similar al oro como trueque de mercancías otorgando una proporción real a cada parte del todo.

Finalmente, en el ámbito del alma humana, Heráclito vincula la excelencia del pensamiento con este principio, afirmando que la “psique seca” (o “luz seca”) es la más sabia y mejor, pues se halla más cerca de la naturaleza del fuego cósmico y de la claridad del Λόγος (Gigon, 1980). Por último, para la tradición posterior influenciada por estas fuentes, el fuego es el alma del mundo, una sustancia activa y vivificante cuyos procesos mediante la condensación y rarefacción, generan la pluralidad del universo sin perder su unidad fundamental.

1.1 El Λόγος (lógos) y el fluir digital

Desde contextos de una era digital cuyo núcleo son los bits y el algoritmo, Heráclito se presenta como el punto de partida más adecuado para comprender esta experiencia contemporánea, en la medida en que propone su concepción radicalmente de movilidad y cambio permanente. De manera significativa, frente a toda ontología sustancialista luego planteado por Aristóteles, Heráclito concibe la realidad como tránsito, como devenir continuo, donde nada permanece idéntico a sí mismo sino en la tensión que lo constituye (Asencio, 2008). En la era digital, esta intuición originaria adquiere una resonancia inédita pues, la realidad se manifiesta como un fluir incesante de información, actualización constante de datos circulantes por redes globales configurando un mundo siempre en proceso (Morales y Alvarado, 2018). Es así como, la experiencia digital encarna, bajo una mediación técnica, el pánta rheî heraclíteo, donde la primacía no es la permanencia de las formas, sino su transformación mediante algoritmos y renovación constante (Morales, 2022).

En consecuencia, lo digital no se ofrece como una sustancia estable (códigos, bits, algoritmos, lenguaje), sino como un acontecer puro, falto de consistencia ontológica propia, fundamentada en la idealidad matemática del intervalo natural $[0,1]$. De esta forma, en la phýsis heraclíteo, la realidad digital no “está ahí” como cosa acabada, sino fenoménica y emergente para disolverse en la temporalidad. Por ello, para Heráclito, la naturaleza (phýsis) es un proceso de aparición y desaparición, de surgir y declinar, en cuyo ir y venir, el ser se manifiesta dinámicamente sin fijarse nunca en una identidad rígida (Heidegger, 2012). Por analogía, en el entorno digital los entes se configuran como nodos transitorios de una red de remisiones: perfiles, imágenes, narrativas e informaciones aparecen y desaparecen según la lógica del flujo, recordando la imagen del río que nunca es el mismo, aunque conserve una apariencia de identidad (Morales, 2022).

De manera significativa, este devenir digital no es caótico, se rige por una racionalidad tecnológica ordenando el flujo mediante algoritmos, modelos matemáticos y arquitecturas de datos que operan como principios reguladores. Es en este punto donde emerge una tensión ontológica decisiva: el Λόγος en su primacía advertido por Heráclito, entendido como vibración inteligente transversal al cosmos, unificándolo sabiamente en un sentido, ahora reemplazado por un lógos técnico reducido a cálculo, relaciones algebraicas y estadísticas en procesamiento de información. Para occidente, el Λόγος originario no solamente ordenaba, también revelaba generaba epifanía y aletheia; mientras el lógos digital, simplemente se limita a organizar sin comprender, a regular sin otorgar sentido. Se trata, así, de un lógos empobrecido, funcional y eficaz, pero, desprovisto de toda dimensión sapiencial.

Ante esta situación, el peligro de esta reducción no es meramente técnico y tecnológico, sino profundamente antropológico por ello, Morales (2018, 2022,) cuestiona el absolutizar el lógos digital por cuanto, el ser humano corre el riesgo de quedar subsumido en la lógica del cómputo, convertido en una “sustancia digital” cuantificable, predecible y gestionable. En consecuencia, la técnica y tecnología, en lugar de abrir un horizonte de sentido (Gadamer, 2005) puede derivar en una forma de tecnoalienación o tecnodependencia (Morales y Alvarado 2018) empobreciendo la experiencia de mundaneidad e intramundaneidad debilitando la relación del sujeto con la realidad profunda. En este contexto, el devenir ya no es comprendido como acontecimiento del ser, sino administrando y gerenciando el flujo de datos manifiestos ónticamente.

Luego de revisar ciertas implicaciones del pensamiento de Heráclito, la era digital se interpreta como una realización técnica y tecnológica inédita del devenir universal planteado por él, pero privada de la *Sophía* (sabiduría) que caracterizaba al pensamiento originario. Mientras Heráclito concebía el saber cómo un despertar de la conciencia y una transformación del *êthos*; por su parte, la cultura digital tiende a sustituir la sabiduría por la acumulación de información, la velocidad y el entretenimiento. El flujo se cumple, pero el sentido se diluye. Se actualiza el devenir, pero se olvida el *lóγος* profundo del alma, aquel que Heráclito consideraba inabarcable y constituyente del núcleo mismo de la experiencia humana del ser.

2. Parménides: identidad, ser y pensar

Como todo planteamiento filosófico en cuestión, la pluralidad de interpretaciones y líneas argumentativas forman parte de una dialéctica abierta, plasmada en el encuentro y la diferencia como condiciones del pensar. En este horizonte, Parménides se sitúa en un claro contraste con la perspectiva heraclítica del devenir. El pensador eléata afirma una identidad radical entre ser y pensar, expresada de modo paradigmático en el célebre fragmento 3 de su poema: “lo mismo es pensar y ser” (Mancha, 2019). Es allí, según Casal (1958), donde ambos aparecen como dimensiones de una misma naturaleza ontológica. A partir de esta tesis, el punto axiomático del pensamiento parmenídeo es la identidad originaria ($A = A$, el ser es), la cual constituye el núcleo estructurante de la verdad entendida como *alétheia*: desocultamiento, manifestación de aquello que, siendo, se muestra. En este sentido, el pensar no se limita a representar el ser pues, lo configura como epifanía del ámbito mismo de su acontecer en el cual se hace presente a la comprensión humana.

No obstante, actualmente, en la era digital, esta afirmación dista de reducirse a una formulación meramente lógica, lingüística o, incluso, algorítmica. Se trata, fundamentalmente, de una tesis ontológica radical mediante la cual se interpela nuevamente la condición humana. Ser y pensar, continúan perteneciéndose mutuamente, tal como lo advierte Heidegger (1998) al reabrir la pregunta en torno al *Dasein*. En este sentido y de manera categórica, pensar y ser no son operaciones abstractas ni procesos automatizables, sino modos propios y exclusivos de la existencia humana (Morales, 2022). Por tanto, no puede haber posibilidad de un pensamiento desgajado y desalojado del ser; en consecuencia, el *noein* (pensar, percibir, intuir...) no puede recaer sobre la nada exigiendo siempre un ente desde y ante el cual dirigirse (Guerrero, 2019; Montero, 1960).

En la concreción de lo reflexionado, el no-ser se revela como aquello que permanece fuera del alcance del decir y del pensar, no por una carencia lógica, sino porque constituye el trasfondo ontológico mediante el cual se hace posible toda experiencia de sentido. Todo acto de conocer, lejos de surgir en el vacío, se apoya siempre en una anterioridad del ser que lo sostiene y lo delimita. El límite del pensar no es sino el mismo del ser; es en ese umbral donde la comprensión humana reconoce su horizonte y, simultáneamente, asume su responsabilidad ontológica. Pensar no consiste entonces en la pretensión de agotarlo todo en el concepto, sino en habitar con lucidez esa frontera donde el ser se muestra y, a la vez, se resiste, recordando que no todo lo que funda puede ser plenamente tematizado (Guerrero, 2019).

Desde este horizonte, Parménides inaugura una concepción del conocimiento fundamentada sobre la imposibilidad de escindir la realidad del acto mismo de aprehenderla, generando un condicional ontológico y epistemológico por lo cual, el acto de pensar no introduce una distancia entre sujeto y objeto, sino un acontecer dentro de la unidad de lo que es. En pocas palabras, pensar es una forma de ser; en consecuencia, el acto de pensar, en sí mismo, es parte de la totalidad del ser. Por lo cual; pensar, para Parménides, no debe entenderse como una función psicológica ni como simple operación discursiva ordinaria (Candel, 2016). Trátese, mejor, de una aprehensión intelectual inmediata, un “*nous*” que “ve” el ser en su necesidad y permanencia (Diano, 2018).

Pensar es, locus de aparición del ser, punto geométrico donde el ser se hace presente y patente de manera no sensible, estable y no contradictoria, pero comprensible al *dasein*. Conocer no significa representar algo ausente, sino asistir a la presencia misma del ente en su verdad desvelada. En este sentido, la identidad entre ser y pensar no elimina la diferencia funcional entre ambos, pero sí excluye cualquier separación ontológica.

Ahora bien, esta identidad se expresa además en la noción parmenídea de “tautón”, la mismidad. El ser es “lo mismo en lo mismo”, permanece idéntico a sí mismo, sin devenir ni alteración (Andreu, 2006). Tal permanencia no es sólo una propiedad del ser, sino la condición misma de su inteligibilidad. En cuestionamiento, si el ser fuera distinto del pensar, o si entre ambos mediara alguna forma de no-ser, la verdad sería imposible. Por ello, Parménides rechaza toda diferencia ontológica que introduzca fisuras entre el conocer y lo conocido. Por tanto, la unidad del ser garantiza, al mismo tiempo, la unidad del conocimiento (Guerrero, 2019).

Sin embargo, la interpretación de esta relación ha dado lugar a un debate filosófico relevante a lo largo de la historia de occidente. La lectura tradicional, asumida por autores como Plotino, para quien el Uno como principio subordina al ser (Bolaños, 2016) y Hegel (1984), para quien el puro ser y la pura nada son iguales como puntos extremos de la dialéctica. Mantienen la identidad plena entre ser y pensar, entendida como principio absoluto, el cual, posteriormente será tematizado como espíritu o razón. Desde esta perspectiva, Parménides anticipa una metafísica de la identidad donde lo real y lo racional coinciden plenamente.

2.1 Ser en perspectiva binaria (0,1)

Reiterando lo anterior y generando implicaciones actuales. Para Parménides, el ser es uno, continuo, sin fisuras ni devenir real y, por tanto, todo cambio pertenece al ámbito de la dóxa; es decir, lo no sustancial (Asencio, 2008). De modo análogo, el mundo digital se funda sobre una estructura elemental que no admite ambigüedad ontológica: el bit. Este opera como unidad mínima e indivisible de información, configurado en una lógica aristotélica, binaria (0,1), verdadero/falso, presencia/ausencia, excluyente de toda mediación. Ónticamente, el bit se presenta como un “ente” invariable sobre el cual se sostiene la multiplicidad de las apariencias digitales porque, mientras las interfaces, imágenes y narrativas se transforman sin cesar, el código subyacente permanece idéntico a sí mismo. El cambio, así, no afecta al fundamento, sino únicamente a sus modos de manifestación.

Indudablemente, aunque esta “ontología” fundamentada en el bit introduce una forma de inmutabilidad técnica, por analogía estructural, a la tesis de Parménides: el ser es y no puede dejar de ser, surge la pregunta de cómo, y en base a qué, puede ser procesado porque en el ámbito digital, sólo existe aquello codificable; es decir, lo que no puede ser convertido en código queda ontológicamente excluido del sistema. Por tanto, se configura, en sentido amplio, una ontología cerrada, autosuficiente, donde el ente coincide con la posibilidad de representación formal y cálculo o se advierte con claridad la necesidad de referenciarla como una ontología transitoria (Badiou, 2002).

Volviendo al preguntar desde Heidegger y el existencialismo por el ser más allá del ente, cabe bien recordar el análisis de Morales (2022) para quién, en su sentido más elemental, lo digital se define por el paso al paradigma del bit, un modo de pensar e intentar comprender la realidad. En este caso, el bit (dígito binario 0 y 1) es la pieza clave de la simbolización de la información, permitiendo codificar la realidad en estados puros: encendido/apagado, verdadero/falso o arriba/abajo. A diferencia de lo material, el bit no tiene color, tamaño ni peso, y viaja a la velocidad de la luz, funcionando como un ser inmutable (al estilo de Parménides) bajo la apariencia de un flujo constante de datos.

En consecuencia, debe volverse a plantear nuevamente la discusión entre ser, ente y ser del ente (Heidegger, 1998) pues, inmersos en la realidad digital, en la cual, ser digital implica habitar una realidad hiperconectada y global donde, por lo general, la distinción entre lo “físico” y lo “virtual” se difumina (Morales, 2022). Por tanto, de manera significativa y pertinente, se hace necesario tomar conciencia de que la cultura digital es un modo de vida donde las tecnologías de la información impregnan la cotidianidad laboral y privada, convirtiéndose en la clave de la integración social. Pero lo digital no debe despersonalizar, ni falsificar la realidad, debe ser un “estar a la mano” es un instrumental heideggeriano (Zuhandenheit) que debe servir para aligerar la existencia humana, no para determinarla de forma absoluta (Morales, 2023).

3. Protágoras, de la medida de todas las cosas a la mediación algorítmica

significativamente, el devenir del pensamiento filosófico griego se ve profundamente estremecido con

la irrupción del planteamiento de Protágoras. Con antelación, el debate entre Heráclito y Parménides ya había inaugurado una tensión ontológica y gnoseológica fundamental en torno a la comprensión arjé (ἀρχή, principio) y de la phýsis. Esta última no es concebida como un conjunto de objetos o entidades naturales, sino como el modo originario de manifestación de lo real, el surgir mismo del ser (Ferrer, 2015). En este contexto, arjé no se presenta como una causa externa, sino como aquello que, al manifestarse, se despliega como phýsis, ya sea bajo la forma del devenir regulado por el lógos heraclíteo o de la unidad inmutable del ser parmenídeo.

A la pregunta ¿qué es?, Protágoras afirma de manera tajante: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son» (Yarza, 1987, p. 70). Esta formulación introduce un giro radical en el estatuto de la verdad, al desplazar su criterio desde el orden objetivo del ser hacia la percepción y experiencia humana. En este sentido, como señala Samaranch (1995, p. 145), se trata de una fórmula emblemática de un relativismo mediante el cual “se anula y se autodestruye en el gesto mismo de ponerse”, pues al absolutizar el punto de vista humano termina socavando toda pretensión de validez universal, incluida la propia afirmación que lo sostiene.

Ahora bien, como advierte Yarza (1987, p. 70): “si las cualidades contrarias se dan a la vez en las cosas, se hace imposible construir la ciencia natural con certeza, pues nada puede conocerse con seguridad, no cabe captar verdad alguna. La única salida posible es el relativismo”, de esta forma, el relativismo no solo aparece como una consecuencia lógica del planteamiento en perspectiva de Protágoras, sino como la única salida posible, aun cuando ello implique la disolución de los fundamentos mismos del conocimiento.

En consecuencia, la afirmación de Protágoras disuelve toda pretensión de una verdad absoluta, objetiva y estable, al situar la medida de lo real en la experiencia singular y percepción del sujeto. Como la realidad es acontecer, entonces, cada quien tiene su propia experiencia, esto abre el horizonte a un relativismo que, llevado a su extremo, conduce en el mismo sentido a un escepticismo radical. Además de configurarse, en el mismo ámbito, un fenomenismo igualmente radical; de esta forma, el ser queda reducido al ámbito de la apariencia, no hay un ser en sí cuya necesidad se imponga, sino un ser como acontecer en relación y perceptiva.

Para Protágoras, la verdad y el ser no constituyen propiedades intrínsecas del objeto, sino que emergen como una relación indisoluble entre el sujeto quien conoce y aquello que es conocido; la realidad es, así, lo debido en el acto mismo de la percepción (Vallejo y Vigo, 2017). En tal sentido, ser no designa una estructura ontológica estable, sino la indicación del estado desde el cual cada sujeto se sitúa frente al mundo, haciendo de la experiencia humana el único horizonte posible de significación y verdad.

En consecuencia, no existe una verdad absoluta, objetiva y estable, las realidades son para cada sujeto según su parecer, llevados por otros a un relativismo exacerbado y un escepticismo radical. Por otra parte, se desarrolla un fenomenismo también radical, en el cual el ser es reducido a pura apariencia pues, para Protágoras, la verdad y el ser no son propiedades intrínsecas del objeto, sino que consisten en una relación indisoluble entre el sujeto que desarrolla el acto de conocer y el objeto conocido, la realidad es lo que deviene en el acto de percepción (Vallejo y Vigo, 2017), ser es la indicación del estado de ánimo de cada quien por cuanto la verdad y el ser no son propiedades intrínsecas del objeto, sino que consisten en una relación indisoluble entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido (Vallejo y Vigo, 2017).

Finalmente es posible advertir, la afirmación protagórica según la cual el hombre es la medida de todas las cosas no puede ser simplemente reiterada ni descartada, sin más. Su vigencia es jugada hoy en un escenario radicalmente distinto, donde la experiencia humana ya no opera como criterio inmediato del sentido, sino es progresivamente mediada por dispositivos técnicos y lógicas algorítmicas que ordenan la visibilidad, la verdad y la relevancia.

Además, el riesgo no reside únicamente en la relativización de la verdad, sino en el desplazamiento silencioso de la medida misma, allí donde el cálculo comienza a sustituir a la comprensión y la mediación técnica tiende a ocupar el lugar de la responsabilidad humana. Pensar a Protágoras desde el presente

exige, por tanto, no solo reinterpretar su tesis, sino interrogar críticamente lo conservado y reservado para el hombre y lo cedido en la configuración contemporánea del sentido.

3.1 Del hombre como medida de todas las cosas al bit como fundamento de lo real

En perspectiva de Protágoras, si el centro de medida ya no es el ser humano, la consecuencia inmediata es una reducción, consciente o inadvertida, del humano a aquello que él mismo creó o produjo; es decir, lo digital. En este desplazamiento, el sujeto (*dasein*) deja de ser medida y centro de la realidad para devenir en objeto, extrapolado a una nueva idealidad presentada bajo la forma de la denominada realidad virtual y del algoritmo. Allí donde la sentencia «el hombre es la medida de todas las cosas» expresaba un modo significativo de fundamentar e interpretar la realidad desde la experiencia humana, el ámbito digital parece reconfigurar dicha medida: lo virtual ya no se fundamenta en el hombre, sino en el bit como principio (*arjé*), mientras la red (la web) opera como una nueva *phýsis*, esto es, como el espacio de manifestación de lo real digital.

En consecuencia, la cotidianidad humana y el mundo de la vida corren el riesgo enorme de quedar reducida a la expectación de lo expuesto por la pantalla de las computadoras, teléfonos móviles, tabletas u otros dispositivos electrónicos, desplazando la experiencia del mundo vivido hacia un horizonte mediado, calculado y algorítmicamente dispuesto, donde la medida de lo real ya no se decide desde el sujeto (*dasein*), sino desde la lógica técnica que lo envuelve.

Por otra parte, lo originario y natural de la vivencia donde lo simbólico y metafísico configuraban aspectos de una inteligencia sentiente (Zubiri, 1998) son suplantados, ahora el actor es lo virtual como sujeto y el espectador es el quien mira la pantalla pues, la imagen destrona a la palabra generando un descentramiento de la vivencia natural y propiamente humana del *dasein* ante la fascinación cosmética de lo expresado en la virtualidad (Morales y Alvarado, 2018).

Ciertamente no es posible dejar de lado una nueva consideración antropológica, los llamados “nativos digitales”, término empleado para designar a las personas nacidas e inmersas desde su origen en el uso de las tecnologías de la información. Por ello, no es estar contra el uso y aplicación de la tecnología, sus bondades. La discusión es asumir el reto de un uso pertinente, adecuado y responsable (Morales, 2023). Aunque la tecnología me gestione las mejores proyecciones y elabore los mejores informes frente a una elección, al final la responsabilidad de quien tome la decisión es del humano (Morales y Martínez, 2011).

Conclusión

El recorrido filosófico desarrollado a lo largo de este ensayo ha permitido constatar que los planteamientos de Heráclito, Parménides y Protágoras no constituyen meros vestigios conceptuales del pensamiento presocrático, sino matrices originarias desde donde se continúan configurando, de manera explícita o subyacente, la comprensión contemporánea de la realidad. Sus intuiciones ontológicas y gnoseológicas reaparecen hoy, bajo nuevas mediaciones técnicas, en el horizonte de la era digital y algorítmica, interpelando de manera directa la forma cómo el ser humano piensa, conoce y habita el mundo.

Desde Heráclito, se evidencia como la experiencia digital encarna una realización técnica inédita del devenir: el flujo constante de datos, imágenes e informaciones reproduce, ciertamente, el *pánta rhei*, aunque despojado, en gran medida, de su dimensión sapiencial. El riesgo no reside en el movimiento mismo, sino en la reducción del *lóγος* a una racionalidad instrumental ordenadora, calculadora y predictora y no como orientadora ni otorgante de sentido. En pocas palabras, el devenir digital, cuando se absolutiza, amenaza con diluir la experiencia del ser en una sucesión incesante de estímulos, debilitando la capacidad reflexiva y contemplativa del sujeto.

Paralelamente, desde Parménides, se ha mostrado cómo la ontología del bit introduce una forma de inmutabilidad técnica que recuerda, por analogía estructural, la afirmación parmenídea del ser como uno, necesario e idéntico a sí mismo. Ahora bien, la lógica binaria (0,1) se presenta como fundamento estable sobre el cual se sostiene la multiplicidad de las apariencias digitales. Sin embargo, esta inmutabilidad operativa corre el riesgo de clausurar lo real a lo meramente codificable, excluyendo de su horizonte aquello que no puede ser formalizado, cuantificado o calculado, empobreciendo así la

experiencia ontológica.

Por su parte, el planteamiento de Protágoras adquiere una relevancia singular en el contexto actual. Si en su formulación originaria el ser humano era la medida de todas las cosas, en la era digital asistimos a una inversión silenciosa pero decisiva: la medida de lo real tiende a desplazarse desde el sujeto hacia el algoritmo. El relativismo antropológico se transforma en un relativismo técnico, donde la verdad y la visibilidad de lo real quedan mediadas por sistemas automatizados donde operan más allá de la conciencia y la deliberación humana. En este escenario, el sujeto corre el riesgo de dejar de ser medida para convertirse en dato, perfil o variable dentro de un sistema que lo excede.

En conjunto, estos tres enfoques permiten afirmar que la era digital no anula las preguntas ontológicas y gnoseológicas clásicas, sino que las radicaliza y las vuelve más urgentes. El desafío contemporáneo no consiste en rechazar la tecnología ni en asumirla acríticamente, sino en recuperar una actitud filosófica capaz de interrogar sus fundamentos, límites y consecuencias. Ello exige reabrir la pregunta por el ser del ente, por la verdad y por el sentido del pensar humano en un contexto donde la técnica tiende a sustituir la comprensión por el cálculo.

Como expectativa, la reflexión invita a profundizar futuras líneas de investigación orientadas a una ontología crítica de lo digital, que integre la dimensión técnica sin perder de vista la centralidad del ser humano como sujeto de sentido y responsabilidad. Se hace necesario repensar el lugar del λόγος más allá de su reducción algorítmica, recuperar la phýsis como ámbito de manifestación viva y replantear el arché no solo como principio operativo, sino como fundamento de una ética del habitar digital. Sólo desde esta reapropiación crítica será posible evitar al ser humano quedar subsumido por sus propias creaciones y, en cambio, pueda orientar la técnica y la tecnología al servicio de una vida auténticamente humana.

Bibliografía

- Andreu, Ignacio Guiu (2006). El ser en Parménides o realidad de comienzo. Espíritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balma. Vol. 55, p. 73-86. Barcelona. España.
- Asencio, Fernando Hunveto (2008). Heráclito y Parménides: maestros de Sabiduría. A Parte Rei. Revista de Filosofía. P. 16-26.
- Badiou, Alain (2002). Breve tratado de ontología transitoria. Gedisa Editorial. Barcelona. España.
- Bolaños Guerra, Bernardo (2016). Parménides y Aristóteles acerca de Dios. Semejanzas, diferencia y posteridad. Conferencia presentada en el Congreso Internacional "Aristóteles hoy: 2400 años de su nacimiento". Cuernavaca. México.
- Candel, Miguel (2016). Ser, verdad y misterio: el poema de Parménides. Disputatio. Boletín de Investigación Filosófica. Universidad de Salamanca. Vol. 5, Nro.6. España.
- Casal Muñoz, Julio (1958). Heráclito y el pensamiento metafísico. Biblioteca Alfar. Montevideo. Uruguay.
- Diano, Carlo (2018). Parménides. Cuadernos Filosóficos Nro. 15. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi15.49>. Traducción de Rodrigo Braicovich. Universidad Nacional del Rosario. Argentina.
- Echezarreta Salvanés, Eva (2019). Heráclito y Hegel: ¿Continuidad o abismo? Tesis de Fin de Grado. Universidad de Zaragoza. España.
- Ferrer Gracia, Joan (2015). Heráclito y Parménides. ¿Cuál es el origen de todas las cosas? El primer intento de dar una explicación racional del universo. RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales. España.
- Gadamer, Hans Georg (2005). Verdad y Método I. Ediciones Sígueme, Decimoprimer Edición. Salamanca. España.
- Gigon, Olof (1980). Los orígenes de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides. Editorial Gredos. Madrid. España.
- Goñi Zubieta, Carlos (2002) Historia de la Filosofía I. Filosofía Antigua. Colección Albatros. Editorial Palabra. Madrid. España.
- Guerrero Troncoso, Hernán (2019). Identidad o Confluencia. Apuntes para una interpretación de la relación entre ser y pensar en Parménides. Byzantion Nea Huellás. Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación de la Universidad de Chile. Nro. 38. P.105 - 127
- Heidegger, Martín (2012). Heráclito. Editorial Biblioteca Internacional Martín Heidegger. Traducción Carlos Másmela. Buenos Aires. Argentina.

Heidegger, Martín (1998). *Ser y Tiempo*. Traducción de Rivera Jorge E. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984). *La Lógica I, II*. Ediciones Orbis, S.A. Traducción de Antonio Zozaya. Barcelona. España.

Hülsz Piccone, Enrique. (2025). *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. México

Mancha Romero, Pedro Miguel (2019). En los inicios del orden: el pensar de Parménides y Heráclito. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. Nro. 40. ISSN: 1138-9877 | DOI: 10.7203/CEFD.40.13886

Marías Julián (1958). *Introducción a la Filosofía – Idea de la Metafísica*. Revista de Occidente. Madrid. España.

Mires Fernando (1996). *La revolución que nadie soñó*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas. Venezuela.

Montero Moliner, Fernando (1960). *Parménides*. Editorial Gredos. Madrid. España.

Morales Carrillo, José Tadeo (2023). *Filosofía e Inteligencia Artificial una perspectiva ética/teleológica*. Revista de Tecnología de Información y Comunicación en Educación (Eduweb). Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Carabobo. Vol. 17, Nro. 4. P. 117-125. Venezuela.

Morales Carrillo, José Tadeo (2022). El problema ontológico en la era digital. *Argumentos de Razón Técnica*. Nro, 25, P. 137 – 179. Universidad de Sevilla. España.

Morales Carrillo, José Tadeo y Alvarado Simón (2018). El problema del hombre a la luz de la era digital. *Revista Eleutheria*. Universidad Francisco Marroquín. Vol 14, Nro. 55. Guatemala.

Morales Carrillo, José Tadeo y Martínez de Tortolero, Evelyn (2011). La ética en el contexto gerencial venezolano. *Revista Visión Gerencial*. Universidad de los Andes. Nro. 2. P 356 – 372. Mérida. Venezuela.

Samaranch Kirner, Francisco (1985). *Protágoras y el enunciado del “Hombre Medida”*. Endoxa Serie de Filosofía. UNED. Nro. 5. P. 145 – 170. Madrid. España.

Vallejo Campos, Álvaro y Vigo, Alejandro G. (2017). *Filósofos Griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA). Pamplona. España.

Yarza, Iñaki (1987). *Historia de la Filosofía Antigua*. Segunda Edición. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona. España.

Zubiri, Xavier (1998). *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri. Quinta Edición. Madrid. España.



La sociedad de principios del siglo XXI en Byung-Chul Han

The society of the early 21st century in Byung-Chul Han

Yahira Margarita Sánchez Leonardi

ORCID:0009-0003-0203-9320

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS)

yahirasanchez2015@gmail.com

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

La sociedad del cansancio, publicada en 2010, ofrece un examen analítico sobre la actitud humana ante las exigencias del siglo actual. A través de sus páginas, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han describe las causas y efectos de la sociedad de rendimiento occidental. El autor llega a esta inferencia al contrastar la sociedad disciplinaria del siglo XX basada en los postulados foucaultianos con la del siglo XXI. Ante este fenómeno, propone una transición hacia otro modelo de sociedad. Así, este ensayo ofrece una perspectiva general de la obra y el recorrido teórico de Han en la construcción de las categorías cansancio y contemplación, ejes transversales de su pensamiento y aportes fundamentales a la filosofía continental contemporánea. Bajo el enfoque inductivo y cualitativo aplicado para el análisis de esta obra, se concluye como el sujeto puede experimentar un cansancio elocuente que le permite decidir no hacer, acceder al descanso y a la contemplación profunda. Si el sujeto mantiene este estado consciente de sosiego, podrá deslastrarse de la presión por el rendimiento constante. Esta sería para Han, la sociedad del futuro: un espacio similar a la fiesta de Pentecostés donde el coexistir en armonía sea la base de la vivencia humana.

Palabras Clave: Sociedad, rendimiento, cansancio, contemplación.

Abstract

The Burnout Society, published in 2010, offers an analytical examination of the human attitude toward the demands of the current century. Throughout its pages, South Korean philosopher Byung-Chul Han describes the causes and effects of the Western "performance society." The author reaches this conclusion by contrasting the disciplinary society of the 20th century based on Foucaultian postulates with that of the 21st century. Faced with this phenomenon, he proposes a transition to another model of society. Thus, this essay offers an overview of Han's work and theoretical journey in the construction of the categories "fatigue" and "contemplation," which are central themes in his thinking and fundamental contributions to contemporary continental philosophy. Using an inductive and qualitative approach to analyze this work, it is concluded that the subject can experience an "eloquent fatigue" that allows them to decide "not to do," to access rest and deep contemplation. If the subject maintains this conscious state of calm, they will be able to free themselves from the pressure of constant performance. This, for Han, would be the society of the future: a space similar to the "feast of Pentecost" where harmonious coexistence is the basis of human experience.

Keywords: Society, performance, fatigue, contemplation.

Introducción

La Sociedad del Cansancio (2010) del filósofo surcoreano Byung-Chul Han, es un ensayo referencial para interpretar y comprender la psicología social del siglo XXI. Han sostiene que la sociedad occidental ha experimentado un cambio de paradigma, esto es, haber pasado de la sociedad disciplinaria descrita por Michel Foucault basada en el deber, prohibiciones y muros a una sociedad de rendimiento basada en el poder hacer y la autoexigencia.

Así pues, en el modelo de sociedad caracterizado por Han, el individuo no es explotado por un agente externo, sino que se transforma en un empresario de sí mismo cuya autoexplotación voluntaria busca el éxito y la realización personal; realidad existencial donde los muros y prohibiciones son autoimpuestos.

Con base en lo expresado, el presente ensayo propende ofrecer una descripción general del contenido de la obra y un análisis acerca del aporte filosófico de Han centrado en dos categorías de análisis: cansancio y contemplación, ejes transversales de su pensamiento y contribuciones fundamentales a la filosofía continental contemporánea.

Por tanto, este trabajo bajo el enfoque inductivo, cualitativo y de tipo documental desarrolló la temática objeto, distribuyendo su contenido en dos (2) secciones: I. Teoría Filosófica de Byung-Chul Han en la obra La Sociedad del Cansancio; II. Consideraciones Finales; además, las referencias consultadas.

En la importancia del aporte investigativo se determinó que Byung-Chul Han propone al sujeto del s. XXI mantenerse en estado consciente de sosiego, hecho que conllevará deslastrarse de la presión por el rendimiento constante. Esta sería para Byung-Chul Han la sociedad del futuro: un espacio similar a la fiesta de Pentecostés, donde el coexistir en armonía sea la base de la vivencia humana.

1. Teoría filosófica de Byung-Chul Han en la obra La Sociedad del Cansancio

Byung-Chul Han nació en Seúl (Corea del Sur) en 1959. Adoptó la nacionalidad alemana; país donde estudió filosofía, literatura y teología, doctorándose en Friburgo en 1994 con una disertación sobre Martin Heidegger.

Es profesor universitario, ensayista y autor de varias obras, destacándose La Sociedad del Cansancio publicada en el 2010, donde, según la crítica, se expresa el pensamiento filosófico de Han al llevar acabo un examen analítico del comportamiento humano, cuyos hechos le permitió perfilar una serie de categorías que demarcan la sociedad actual y derivar su teoría filosófica.

En tal sentido, La Sociedad del Cansancio como obra filosófica y literaria inicia con un prólogo titulado El Prometeo cansado y seguidamente, compendia siete (7) ensayos (capítulos) de su autoría. Byung-Chul Han (en adelante Han) en los primeros seis (6) capítulos, usa como estrategia narrativa a partir de un contexto referencial –por ejemplo, analizando figuras como el escribiente Bartleby de Herman Melville o reinterpretando el mito de Prometeo a través de Kafka para ilustrar la psique contemporánea- con el fin de poner en contraste su teoría filosófica ubicada en el séptimo capítulo, donde la describe y ofrece aportes al conocimiento filosófico.

Así pues, para efectos del presente ensayo se esquematiza la estructura base de esta obra y se desarrolla, de forma general, sus ideas centrales como se indican, a continuación:

Cuadro 1
Estructura y marco referencial de la obra la sociedad del cansancio de Han

CAP.	TITULO	MARCO REFERENCIAL
I	La violencia neuronal	- Paradigma Inmunológico (s. XX): División entre el adentro y el afuera= lo propio y lo extraño, ej. La Guerra Fría. La cosa que infecta es externa, lo anormal. - Paradigma Neuronal (s. XXI): Desaparece la otredad y la extrañeza. Aparece un agente patógeno individual (singular): la psique en desequilibrio.
II	Más allá de la sociedad disciplinaria	- Contraste: Sociedad Disciplinaria de Foucault vs. Sociedad de Rendimiento de Han. - Alain Ehrenberg. Éxito de la depresión= puente entre la sociedad disciplinaria y la sociedad de rendimiento = el imperativo social de pertenecerse a sí mismo causa depresión, esto es: Soy mi amo, me auto condeno o coacción de sí para sí.
III	El aburrimiento profundo	- Males sociales: Multitasking o multitarea; acoso laboral; hiper atención y más. - Efectos: Fragmentación de la percepción.
IV	Vita activa	Hannah Arendt: Supremacía de la vita activa = la condición humana = la acción.
V	La pedagogía del mirar	Importancia de la educación en la mirada, el pensamiento, el lenguaje y la escritura, según Nietzsche = contemplación profunda = cultura superior / vita contemplativa.
VI	El caso Bartleby	Toma de Herman Melville su obra Bartleby; el escribiente; personaje que ante cualquier solicitud en el trabajo él prefiere No - Hacerlo; o sea, se opone al poder de la lógica de rendimiento, según Han.
VII	La sociedad del cansancio	- Sociedad de rendimiento = Sociedad de dopaje. - Cansancio eloquente = facilita mirar en contemplación y reconciliar. Cerrar heridas.
PRÓLOGO: El autor invita a reinterpretar el Mito de Prometeo. Análogicamente, el sujeto actual (de rendimiento) se violenta a sí mismo al estar en guerra consigo. Este crea cadenas propias que lo privan y desconectan de su intrínseca libertad. Han, toma como referente reflexivo lo expresado por Kafka "... Los dioses se cansaron; se cansaron las aguijas; la herida se cerró de cansancio".		

Fuente: Tomado de Han, Byung-Chul (2024). La Sociedad del Cansancio. Adaptado, 2026.

La violencia neuronal es una categoría interpretativa sobre la existencia de una realidad dicotómica

entre la dinámica social dada entre los siglos XX y XXI, comprendida desde un modelo explicativo aplicable a ambas realidades, esto es el campo inmunológico.

Según Han, cada época tiene enfermedades emblemáticas. Bacteria y virus, fueron causas de ellas en el s. XX (época inmunológica) atacadas con antibióticos y tecnología inmunológica. Esta idea de lo vírico o bacteriano pasó a ser eje transversal del campo social enfrentado ante cualquier agente exógeno (paradigma inmunológico), hecho que devino de la Guerra Fría (dispositivo de lenguaje militar). Este paradigma se basaba en una división entre adentro-afuera, propio-extraño (el/lo otro), amigo-enemigo, ataque-defensa.

Para Han, la dialéctica de la negatividad fue fundamental en época de inmunidad: lo otro inmunológico (lo negativo= -p) penetra en lo propio y trata de negarlo. Lo propio que perece ante la negatividad de lo otro, es incapaz de negar la negatividad que para sí representa lo otro. La autoafirmación inmunológica de lo propio se realiza como negación de la negación = -(-p)□□p; no obstante, al desaparecer -en apariencia- el conflicto entre naciones surge en la dinámica de la realidad un fenómeno social emergente: la otredad y lo extraño ya no están presentes; en consecuencia, una reacción inmunitaria es innecesaria en la recién instalada mecánica de la globalización y su vertiginosidad donde imperan fronteras abiertas: virtuales y reales; antesala, de lo que se está viviendo en el siglo actual.

En el s. XXI -época patológica neuronal- otra realidad acontece al aparecer enfermedades mentales en ausencia de una negatividad absoluta que, por defecto son ocasionadas al instalarse exceso de positividad en el pensamiento: yes, we can –sí, nosotros podemos- y en ausencia de resistencia contra el agente externo, es decir, ese patógeno manipulador ante cual inmunizarse.

La otredad y la extrañeza, esencias de la época inmunitaria del s. XX, no existen en el mundo globalizado del s. XXI, gestado con todo lo necesario para que así funcione, esto es consolidando la no-resistencia inmunológica. Con base en ello, para Han no está presente lo inmunológico -referido a lo exógeno- en las enfermedades neuronales; analógicamente, dialéctica de la negatividad.

En esa dinámica diaria de superproducción, superrendimiento y sobrecomunicación de la cotidianidad actual, Han puntualiza la existencia de una positividad extrema causante del desequilibrio psíquico y, por ende, del malestar mental del individuo -abreacción digestivo-neuronal- siendo tratados con medicinas sin la observación integral de los elementos causales; arguye además, que se está ante una dialéctica de la positividad donde para lo otro, lo propio no existe; para lo propio el/lo otro, no existen. En esta realidad aparece la unidad dialéctica de lo idéntico y desaparece la otredad mutua y deja de existir la necesidad de vincularse. Según Han, se viven tiempos de no-otredad, o sea, un tiempo pobre de negatividad.

Síntesis: En ambos siglos se está ante un tipo de violencia social aplicada a través de dos (2) vías categoriales: (a) Negatividad (violencia viral) de lo extraño: el/lo otro; y, (b) Positividad (violencia neuronal) de lo idéntico; no obstante, lo constante en la ecuación es la violencia.

Más allá de la sociedad disciplinaria ancla la argumentación haniana para derivar que en el presente manifiesto, está consolidada la transición de lo caracterizado por Michel Foucault como la sociedad disciplinaria (s. XX) en la sociedad de rendimiento propuesta por Han; escenario revelador del comportamiento humano en el s. XXI.

La primera sociedad categorizada por Foucault se caracterizaba por instituciones creadas para alcanzar un fin común: concentración y normalización de sujetos de obediencia/con deber y no-poder; es el caso de hospitales, cuarteles, escuelas, universidades, psiquiátricos, fábricas y cárceles que, mediante la negatividad y la prohibición daban forma al cuerpo social. Según Foucault existían muros -límites (leyes, normas, estereotipos)- estableciendo una separación de lo normal y lo anormal, es decir, se imponía el control de gestión de la conducta del sujeto expresado en la normalización, donde la negatividad del autoritarismo y de la prohibición eran clave.

Han asume por referente ese modelo teórico y sustituye tales instituciones por torres de oficinas, centros comerciales, gimnasios y aviones que, en su conjunto, caracterizan el imperativo rendimiento de la

sociedad actual; empero, transformando la negatividad foucaultiana en la positividad del poder-hacer, base del contexto social del sujeto de rendimiento aun con deber y ahora con poder-hacer, además, quien se define a sí mismo como emprendedor de su propio destino –emprendedor de sí-.

En ese ángulo, la teoría haniana de la sociedad de rendimiento enfoca, configura y revela que, los proyectos del poder-hacer están impulsados por espejismos motivacionales, artificios impuestos para maximizar la producción y mejorar rendimientos de sus hacedores como el coaching empresarial, la IA, entre otros.

Tal fin ubicado tras bastidores, se manifiesta en la manipulada y sutil quimera: se está ante una sociedad libre; quimera –realidad aumentada - que conlleva más obligaciones y nefastas consecuencias para el sujeto de rendimiento quien está atrapado en la paradoja amo y esclavo donde es amo y es esclavo -a la vez- de su propio desempeño laboral, pero con roles protagónicos añadidos por cuenta propia: se es prisionero-celador, víctima-verdugo.

Para Han la depresión es una manifestación emblemática de estos tiempos. Basa tal afirmación en la teoría del sociólogo francés Ehrenberg sobre este trastorno mental, para relacionar la transición de lo disciplinar al rendimiento cuando el individuo, en su iniciativa personal, se obliga a devenir el mismo a estar sujeto a la dinámica de positividad en la que está envuelto y la misma que lo conlleva creer soy libre y soberano; espejismo cuya idea lo induce a estar atrapado en la hiperactividad y la auto explotación.

Síntesis: El sujeto de rendimiento vive en la paradoja libertad-coacción. Resultado: estados patológicos metales atribuibles a un exceso de positividad.

El aburrimiento profundo afirma Han, deriva de los efectos negativos en la psique y en la atención que implica el exceso de positividad. La sobreexposición impuesta por la dinámica laboral o autoimpuesta al ejecutar multitasking o multitarea genera -entre otras distorsiones- atención amplia, pero superficial similar a la que posee el animal salvaje que vigila incesantemente su entorno para sobrevivir.

En ese sentido, el fluir de la realidad vigente conduce un accionar que solapa la presencia real de hechos tan graves como el acoso laboral y sus manifestaciones, por ejemplo, la vigilancia extrema que vela alcances de estándares de producción a niveles inhumanos. Ante ello, la atención profunda y contemplativa queda relegada en el sujeto de rendimiento a una hiperatención –cambios rápidos de enfoques- o, a una intolerancia del aburrimiento profundo -en el sentido de distracción-, pero que es entendido por Han desde el concepto que introduce el filósofo alemán Walter Benjamin al sostener que, esta acción pasiva es esencial para la creatividad y la experiencia.

Según Han, la sociedad del s. XXI carece de tranquilidad y tiempo necesario para el aburrimiento, lo que conlleva pérdida del don de escuchar y ser escuchado, ese ir más allá de las palabras y comprender lo dicho y lo no dicho. La sociedad con este perfil se opone a la atención profunda y contemplativa necesaria para tanpreciado don. La capacidad contemplativa revela lo imperceptible, poco llamativo y volátil; la contemplación en sí conlleva al acceso de lo lento, lo amplio.

Síntesis: El exceso de positividad, la ausencia de atención profunda y de capacidad contemplativa conducen a la fragmentación de la percepción, a la hiperactividad y a la pérdida del don de la escucha. De ser así, entonces ¿Se está ante una nueva barbarie qué engendra desasossegados?

En Vita activa, Han toma por referente el ensayo de Hannah Arendt sobre la condición humana, donde la filósofa contrapone la vita activa -dando supremacía a la acción decisiva de la vida orientada a partir del nacimiento/accionismo heroico- a la vida contemplativa.

Para Arendt, la sociedad del s. XX centrada en el trabajo reduce cualquier posibilidad de acción y degrada la condición humana a animal laborans (animal trabajador), donde la acción se comprime al nivel de trabajo y todas las formas de vita activa se ven sometidas por el trabajo, sea la fabricación o la acción misma concluyendo que tal realidad conlleva una pasividad mortal. La sociedad del trabajo definida por Arendt no es una sociedad libre, es una estructura cargada de obligaciones que impone

nuevas formas de servidumbre que devienen de factores externos al sujeto mismo.

Según Han, tales descripciones no son compatibles con la realidad actual, la de rendimiento. El sujeto de rendimiento en su condición de animal trabajador no es pasivo, pero está dotado de tanto ego que explota; es hiperactivo e hiperneurótico. En esta operatividad existencial, tanto la vida como el mundo que se vive son efímeros; se vive en sensación de fugacidad. "...Más desnuda que la vida del Homo sacer es la vida de hoy en día." (Han, 2024, s.p).

Por lo tanto, se podría interpretar que el sujeto de rendimiento sumido en la autoflagelación que diariamente se impone en hiperactividad y en hiperproducción laboral, aunado a estar adormecido en lo idéntico percepción inoculada por el globalismo, sistema ideológico impuesto por la globalización ha creado sin resistencia consciente alguna, su propio estado de excepción en el sentido agambeniano; ha trascendido voluntariamente a ser Homo sacer/Homini Sacri, sin sentir la necesidad de, al menos, parpadear y ofrecerse un instante de reflexión.

Síntesis: La absolutización de la vita activa sin la capacidad contemplativa, anula voluntariamente la necesidad del Ser de ser libre.

En la pedagogía del mirar Han expresa "... La vita contemplativa presupone una particular pedagogía del mirar..." (s.p) basándose en la importancia que Nietzsche otorgó a la educación como hecho fundamental en la mirada, el pensamiento, el lenguaje y al escribir; es decir, a esa manera integral de educar-se en atención profunda y contemplativa para lograr resistir los impulsos inmediatos que impiden que las cosas se acerquen, se perciban, se sientan e interpreten de forma calmada y paciente.

En ese proceso de argumentación Han deriva que, aprender a evitar la reacción inmediata a impulsos e instintos, ayuda la especial ausencia de estar enfermos y agotados espiritualmente. Frente a la maquinaria hiperactiva desasosegada y difusa de rendimiento, el ser humano dispone de sus contrarrelatos conscientes -sosiego, contemplación, recogimiento y calma- para permitirse disfrutar los entretiempos, efectos de la vida contemplativa y resistirse ante esos impulsos e instintos.

El entretiempos sugerido por Han, guía y fortalece enfrentar el agitado y vertiginoso mundo actual. Decir ¡NO! es una acción activa en respuesta a la autoimposición de hiperactividad, acción dispersa y reactiva sin capacidad de detenerse que desemboca en un agotamiento espiritual.

Vivir, sentir una transformación plena al mirar conscientemente hacia lo otro, hace necesario detenerse y dar paso a la negatividad –potencia negativa de no-hacer/decir no. Esta táctica crea para sí una interrupción personal ante la dinámica social vigente e impuesta. La rabia que pudiera emerger frente a la aparente pacífica sociedad de rendimiento evocaría potencialmente cuestionar y hacer un cambio decisivo.

Hoy, la positivización creciente (sobreabundancia [potencia positiva de hacer algo/decir sí]) exagera ese protagónico hacer algo productivo de la acción humana como indicador de éxito. En el tipo de sociedad de rendimiento es impensable no-hacer; acción estereotipada como holgazana, ociosa, vagabunda y hasta peligrosa.

En este contexto, sí el pensamiento se convierte en un ejercicio de cálculos análogo a un ordenador sin negatividad, se pierde su potencia de cuestionar, negarse y lograr cambios. Según Han, la negatividad representada por la expresión ¡NO! es esencial para la contemplación y la espiritualidad. La contemplación busca el vacío y libera de lo que agobia, asfixia; es un proceso activo que permite alcanzar la soberanía y estar centrado.

Síntesis: Salir del statu quo impuesto por la sociedad de rendimiento requiere de una pedagogía del mirar contemplativo que lleve a la reflexión profunda y activa al no-hacer, al decir-no; efectos causales de la rabia que provoca la sensación de vacío y la necesidad de liberarse de lo impuesto y así, centrarse en fortalecer el estado espiritual en resguardo del equilibrio mental, emocional y físico.

El caso Bartleby, personaje protagónico de la obra literaria de Herman Melville titulada Bartleby, el escribiente, es asumido por Han para describir perfiles de sujetos característicos de la sociedad de rendimiento y su relación con el cansancio. Para Han, Bartleby personifica el espíritu del Ser de potencia pura -nada escrito-, es una hoja en blanco; es quien ante cualquier solicitud hecha en su trabajo de oficina -mundo disciplinar de muros y paredes (Wall Street/ dead wall)-, decía que, preferiría no hacerlo.

Esta acción negativa de Bartleby, Han la proyecta en lo que no-ocurre en el sujeto de rendimiento inmerso en una sociedad globalizada habida de productividad, donde el poder se impone mediante la exigencia de rendimiento constante y no, a través de la represión y la prohibición como en la época inmunológica.

Es por ello, que, el agotamiento y cansancio sistemático se transforman en los indicadores centrales y definitorios del sujeto de rendimiento. Ambos síntomas devienen de la sobreexplotación, de la estimulación exacerbada autoimpuesta y, de la incapacidad de detenerse y descansar. En la realidad de Bartleby sobrepuesta por Han en el contexto de análisis, representa ese sujeto que rechaza participar en la mecánica y desenfreno del rendimiento al dejar de hacer, pero se entrega y se hunde. Según Han, “Bartleby ... no es ninguna historia de la <des-creación>, sino una historia del agotamiento”.

Síntesis: El sujeto de rendimiento se transforma en su propio opresor/verdugo/celador al exigirse mayor productividad para lograr éxito (s). Esto lo cansa y agota profundamente hasta llegar a vivir en niveles de frustración constantes.

La sociedad del cansancio representa para Han el espacio vivencial hacia donde paulatinamente, el sujeto de occidente se irá asentando. En el preludio, está la actual sociedad de rendimiento viviendo un proceso de involución al estar maquillada con el uso de sustancias aceptadas, buscando el objetivo común de maximizar sin esfuerzo aparente -Neuro-Enhancement- ese rendimiento y, por ende, la anhelada productividad y sus dividendos; además, sin alteraciones ni inconvenientes.

A ese fenómeno social Han lo describe como la sociedad del dopaje; situación por demás compleja debido a la certificación que, sectores de la medicina otorgan al uso de drogas inteligentes que al alcance sin restricción están para ser consumidas.

En Han tal licencia común y distintiva del sujeto de rendimiento le está ocasionando cansancio y agotamiento profundo al sobrellevar dopado la carga infrahumana que se impone, con el agravante de poseer ausencia de negatividad. Consecuencia de ello, el conglomerado humano actual está aislado, dividido y bloqueado de comunicación entre sus integrantes, donde cada uno se encuentra imbuido en un emprendimiento de sí.

En ese escenario, Han introduce la importancia del cansancio elocuente demarcado dentro de ese mirar y reconciliar la vida personal en contrapartida ante aquel cansancio que deviene del atropello mental, físico, emocional y espiritual autoimpuesto que se manifiesta sin habla, sin mirada ni contemplación.

El cansancio elocuente es una facultad de rejuvenecimiento que inspira y permite que surja el espíritu. Previo a ese estadio, Han habla de un cansancio despierto que proporciona atención e invita apreciar formas lentas y duraderas en lo percibido. El cansancio despierto devuelve el asombro al Ser. En este orden, Han puntualiza que el cansancio profundo producto del agotamiento es efecto de la potencia positiva de hacer algo; mientras que, el cansancio elocuente que inspira responde a la potencia negativa de no hacer algo. Han, para apoyar la tesis sobre cansancio elocuente, en su obra expresa a través de citas, lo siguiente:

La práctica del Sabbath que significa “... finalizar con...”, un día del “no-...”, libre de todo para-que. Se trata de un entre-tiempo en el que se hace posible el uso de lo “inutilizable”; “... es el día del cansancio. El entre-tiempo es un tiempo sin trabajo (...) de juego...” (s.p).

Han describe este entre tiempo como tiempo de paz. El cansancio desarma:

En la larga y pausada mirada del cansado, la determinación deja paso a un sosiego...”, al “no hacer”. El cansancio fundamental (elocuente) suprime el aislamiento y funda la idea, en ausencia de necesidad de parentesco con el otro, dar paso a la cordialidad; como en la fiesta de Pentecostés, que inspira en la comunidad cristiana la relación con lo divino y en la judía, la cosecha. (cp. Han, *ibídem*) “... si (...) Pentecostés fuera sinónimo de la sociedad futura, la (...) venidera podría denominarse sociedad del cansancio (s.p).

2. La omisión y agotamiento del contexto histórico

La sociedad del cansancio de Byung-Chul Han representa la exposición descriptiva y explicativa del quehacer laboral en la realidad de occidente que impacta desfavorable la psique del conglomerado humano del s. XXI.

En la fase argumentativa, entre otras fuentes, Han emplea como punto referencial base las características de la sociedad disciplinaria emitidas por Michel Foucault en sus postulados, develando que hoy, de esa sociedad foucaultiana de control y vigilancia se ha trascendido a otro tipo dominada por procesos que conllevan hiperactividad, hiperproducción y sobreexigencia laboral con agravantes que la demarcan: cuando es el mismo sujeto quien se impone niveles de rendimiento inhumanos y para sostenerlo -en muchos casos- recurre al dopaje; acción común permitida en esa emergente sociedad conformada por sujetos de rendimiento.

Como propuesta, Byung-Chul Han invita a detenerse, a mirarse y contemplar el agotamiento al que se ve sometido por propia cuenta –en apariencia- el sujeto cuando rinde al máximo para alcanzar el éxito y, por ende, ser reconocido. Ese instante consciente, despierto y reflexivo es la facultad que se activa al estar atento y apreciar las cosas tal cuál son. Devuelto así el asombro al ser-sujeto-consciente se estará ante la acción transformadora que lo ubicará, en un estadio de resistencia y contención, ante las exigencias del mundo material para iniciar el proceso de rejuvenecimiento que inspira y permite que surja el espíritu.

En otro orden, la potencia de la acción humana en sus dos contracasas: negativa y positiva son estratégicamente contextualizadas por el autor, en la dimensión dialéctica en cada uno de los ensayos compendiados en su obra y que dieron lugar a la teoría filosófica del cansancio; categoría que Byung-Chul Han ubica producto de la dialéctica de la negatividad que activa en el ser-sujeto detenerse, obligarse a descansar mente-cuerpo-emoción y reflexionar ante el bullicio de la sutil positividad inoculada para y por la dinámica del sistema ideológico, escondido detrás de los mecanismos e intereses de la globalización.

Así pues, Byung-Chul Han en *La Sociedad del Cansancio* abre nuevos espacios para la investigación desde múltiples perspectivas del saber, sea científico -sociología, psicología, ciencia administrativa, derecho, ciencias políticas, ciencia médica y más-; o, filosófico -modal, analítico, político, del lenguaje, del derecho, de la ciencia, de la mente, otras); o, inclusive religioso, cultural e histórico.

Con base en ello, la filosofía contemporánea debe replantearse -como lo hizo Byung-Chul Han- ese cuestionar y desnudar la razón de ser - Ser en el mundo, así como aquellos mecanismos disponibles para sobrevivir y coexistir consciente e interactuar -para el mayor bien espiritual- atento y contemplativo ante las complicaciones y sutilezas del entorno de hoy -en el sentido de contexto- tan abrasivo, dopante, coercitivo donde los verdaderos objetivos a lograr están por encima de lo humano.

Ahora bien, en la particularidad y en la generalidad de esta obra del filósofo surcoreano se tienen, respectivamente:

Aun cuando toma bajo una postura crítica la ausencia de categorías en los postulados filosóficos de Hannah Arendt y Giorgio Agamben, omite en su ecuación analítica y argumentativa un aspecto fundamental: el contexto histórico dominante y vivido por estos autores referenciales. Esta omisión implica una debilidad estructural en su teoría filosófica particularmente, en las explicaciones de las relaciones de poder.

Mientras que, para Arendt, la vida activa y la acción política eran respuestas contra el totalitarismo y

la irreflexión que permitió las atrocidades del nazismo y para Agamben, la vida nuda remitía al estado de excepción y al cuerpo biopolítico en los campos de concentración, Byung-Chul Han traslada estas categorías al agotamiento individual del sujeto moderno, transformando la opresión histórica en autoexplotación psíquica.

En consecuencia, si la barbarie nazi así también otras de reciente data vividas en América y en el resto del mundo, quedan fuera de cualquier construcción teórica al usar por referentes postulados de otros autores que devienen del rechazo absoluto de poderes destructivos contra las naciones, entonces, dicha teoría per se corre el riesgo de tergiversar la realidad, por ejemplo, igualando el estrés laboral con el horror vivido por el conglomerado humano en regímenes tiránicos. Al despojar los conceptos de Arendt y Agamben de sus raíces en la experiencia del nazismo, Byung-Chul Han evidencia una debilidad estructural en su teoría que desvirtúa la profundidad del análisis, en este caso, político original.

Más de una década ha transcurrido desde la publicación de *La Sociedad del Cansancio*, obra en la que su autor señaló al capitalismo como marco y artífice de un sujeto de rendimiento. Empero, la realidad actual devela que no es estrictamente un sistema económico el responsable de la normalización del pensamiento contemporáneo descrito por Han, sino una ideología dominante que atrapa y modela el mundo desde finales del siglo XX.

Muestra de ello es la instauración de una agenda que incluye el lenguaje inclusivo, la legalización del aborto y de la eutanasia, la redefinición de la familia, el predominio de la autopercepción imaginaria, el feminismo radical, el islamismo bajo el marco del multiculturalismo, el cambio climático, la inteligencia artificial (omnipresencia tecnológica), aceleración sin precedentes en tecnología y una interconexión global (redes sociales).

Estos relatos, pilares de la narrativa progresista de izquierda y de derecha, convergen en una visión del mundo con escasos contrarrelatos. El poder, independientemente del contexto, disfraza su naturaleza para lograr sus fines; ante el sujeto —sea éste disciplinario, de rendimiento, contemplativo o por aparecer— el poder se manifiesta como Hiedra de Lerna o Tifón, actuando con la sutileza letal de una serpiente terciopelo.

De ser así, el llamado de Byung-Chul Han ante las realidades que se manifiestan es vital y oportuno; esto es detenerse, mirar y contemplar desde el estadio consciente despierto y reflexivo, facultad que activa estar atento y apreciar las cosas tal cual son. Devuelto así el asombro al ser-sujeto-consciente, éste se hallará ante la acción transformadora que lo ubicará en una posición de resistencia y contención frente a las exigencias del mundo materia, para iniciar su redención y permitir que surja el espíritu.

Una representación gráfica como se muestra a continuación sintetiza elementos clave de las sociedades de rendimiento y del cansancio acordes a lo planteado por Byung-Chul Han en su obra:



Fuente: Sánchez Leonardi, 2026.

Conclusión

Así pues, en las particularidades del análisis de La Sociedad del Cansancio de Byung-Chul Han -tema objeto del presente ensayo- conlleva entender que el autor no solo describe un cambio de época, sino una mutación en la estructura misma del Ser en cuanto humano en lo ontológico y metafísico más que desde lo sociológico cuando, por ejemplo, se antepone su cosmovisión ante la interrogante ¿A qué se reduce el ser humano?

En el contexto de su obra y en el entendido ontológico en la “sociedad de rendimiento haniana” el ser humano deja de ser un sujeto, ese alguien arrojado a un entorno -debajo de una ley externa- para convertirse en un proyecto de auto-optimización infinita.

En ese sentido, el sujeto de rendimiento “es Ser como potencia positiva desmedida” al reducirse a un “animal laborans” que se explota a sí mismo. Metafísicamente el yo ya no se define por la relación con el Otro (alteridad-otredad), sino por la auto-referencialidad total. Se pierde la negatividad (el no poder, el muro, el límite en el sentido foucaultiano) y emerge un ser que ha quedado reducido a una positividad pura que lo consume entre dopaje, depresión y autos exigencias que son justificadas por el mismo sujeto en aras de alcanzar éxito.

Aquí, en este modelo de sociedad develada por Han, el espíritu del humano, que requiere para ser de silencio y de la contemplación se reduce a rendimiento. Lamentablemente, en esa dinámica impuesta (interna y externa al sujeto) el ser humano ya no “es” en el sentido de presencia, sino que funciona. La esencia humana queda vaciada de su dimensión contemplativa, reduciéndose a una conexión, a un nodo de actividad “que no se detiene” dentro de una red de humanos que procesan resultados para la productividad y el éxito.

El Homo sacer agambeniano auto-violentado es el sujeto de rendimiento hanniano, de quien sólo queda su vida desnuda que se cree libre pero que está encadenada al imperativo del “poder hacer”. El ser humano se reduce a una función metabólica de la producción. Así nos lo devela Han.

Por otra parte, en “la sociedad de cansancio haniana” emerge, así también, el problema de la existencia de allí en adelante teniendo por hito “un modo de sociedad y un rendimiento de lo humano”. Por Han se interpreta que la existencia en este espacio-tiempo ya no es un “estar en el mundo” (en el sentido de Heidegger) con sentido, sino un exhibirse en la red” sin profundidad.

Metafísicamente, la existencia en la sociedad de rendimiento pierde su estructura narrativa. Ya no hay un inicio, un desarrollo y un fin (destino); solo hay una sucesión de presentes puntuales y efímeros. El problema existencial es que la vida se vuelve hiperactiva, pero “escasa de ser”, sinsentido trascendente. Se está ante una crisis de la temporalidad, el tiempo se ha atomizado; se es y se está en una existencia que se vuelve plana donde no ocurre “nada que sorprenda (en un sentido ontológico)” cuando previo a ello se ha eliminado el dolor, la resistencia y al otro (negatividad= lo distinto).

Por tanto, Han plantea que, salir del status quo del cansancio profundo al que someten los estándares de rendimiento impuestos, manipulados y exigidos por la sociedad del s. XXI requiere del sujeto que los vive, patrones de conducta conscientes que lo conlleven estar alerta, atento y reflexivo ante tal escenario y decir “ya basta”; detenerse para percibir desde una mirada profunda el entorno y alcanzar el sosiego necesario, descansar y permitirse a sí mismo contemplar lo que le rodea -formas lentas y duraderas- fundamentalmente, al compartir con el otro en cordialidad y armonía.

En este proceder sostenido del conjunto de individuos, se estaría en un proceso de transición de la actual sociedad de rendimiento donde impera la exigencia –del otro [entorno laboral] y de sí [sujeto de rendimiento hasta requerir dopaje para ello]- a la sociedad del cansancio. En tal caso, en un mismo espacio-tiempo –s. XXI- se estaría trascendiendo del cansancio profundo autoimpuesto al cansancio elocuente; este último, siendo el cansancio reparador que le facilitará a ese mismo individuo consciente “liberarse” de ataduras que devienen de estructuras sociales que rigen y dominan la vida cotidiana para iniciar su camino hacia el fortalecimiento del espíritu, a su redención.

La categoría filosófica identificada, analizada, descrita y explicada por Byung-Chul Han: El Cansancio; es vista por él en tres (3) manifestaciones en un mismo momento temporoespacial, el s. XXI: (a) Cansancio Profundo, producto de acciones infrahumanas autoimpuestas por el propio sujeto; (b) Cansancio Despierto, acción que activa en el sujeto detenerse, decir ¡ya basta! ante las propias acciones autodestructivas que se impone (fase de transición al estadio siguiente); y, (c) Cansancio Elocuente que lleva al sujeto a mirar y contemplar –vita contemplativa- reflexivamente así mismo y a su entorno e invita a visualizar y compartir en armonía con el otro y con lo otro, con el fin de rejuvenecer y fortalecer su espíritu.

Bibliografía

Byung-Chul Han (2024). La sociedad del cansancio. [Audi-libro en línea]. Editorial Herder (Empresa editorial traductora del alemán al castellano de la obra, actividad realizada por la filósofa y profesora universitaria Dra. Arantzazu Saratzaga Arregi). Recuperado de: <https://open.spotify.com/intl-es/album/1L61s553Ot2tS1e2WJCyov> [Consulta 2025, diciembre, 27].

Organización Panamericana de la Salud (s.f) Depresión [tema en línea: Depresión]. Sitio Oficial de la Organización Panamericana de la Salud (OPS). Región de las Américas. Recuperado de: <https://www.paho.org/es/temas/depresion> [Consulta 2026, enero, 04].



La condición humana del médico docente universitario bajo el enfoque filosófico de Hannah Arendt

The human condition of the university professor from the philosophical perspective of Hannah Arendt

Ybrahim Alfonzo Rodríguez Serrano

ORCID: 0000-0002-0349-9658

Universidad de Carabobo

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS).

ybrahimalfonzo@gmail.com

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

El presente ensayo analiza la condición humana del médico docente universitario bajo las categorías ontológicas de Hannah Arendt en su obra *La condición humana* (1958). El estudio propone que la formación docente debe trascender el conocimiento técnico para adoptar un enfoque holístico que integre las dimensiones biológica, racional, emocional, social y espiritual del ser. A través de un análisis cualitativo-filosófico, se examina cómo el docente de medicina transita por las esferas de la *vita activa*: labor, trabajo y acción. Se argumenta que, ante la creciente tecnificación y burocratización del sistema de salud, es imperativo rescatar la acción y el discurso como ejes primordiales de la formación ética. El docente se posiciona, así como un referente de valores y compromiso humano, esencial para la identidad profesional del estudiante. La investigación explora conceptos arendtianos como la natalidad, la pluralidad y la fragilidad de los asuntos humanos, destacando la importancia de la dimensión amorosa en el proceso educativo. Se sostiene que el acto de amar y ser amado en la educación es un motor de transformación social. Finalmente, el ensayo invita a repensar el rol del médico docente, enfatizando que una formación humanizada no solo renueva la práctica pedagógica, sino que es fundamental para construir una sociedad más justa, digna y solidaria.

Palabras clave: Médico docente, condición humana, acción, ética médica. docente universitario.

Abstrac

This essay examines the human condition of the university medical educator through the lens of the ontological categories proposed by Hannah Arendt in *The Human Condition* (1958). It posits that teacher training must transcend mere technical proficiency to embrace a holistic paradigm—as articulated by Martínez and Riazcos (2024) integrating biological, rational, emotional, social, and spiritual dimensions. Through a qualitative-philosophical analysis, the study explores how medical educators navigate the spheres of the *vita activa*: labor, work, and action. It argues that amidst the increasing technocratization and bureaucratization of healthcare, the physician-educator must reclaim action and discourse as fundamental pillars of ethical professional development. In this context, the educator emerges as a pivotal role model, embodying the values, attitudes, and ethical commitments necessary for student formation. Furthermore, the text investigates Arendtian concepts such as natality, plurality, and the frailty of human affairs to underscore the significance of the affective dimension within pedagogy. It is argued that the capacity to love and be loved in the educational sphere is a catalyst for genuine social transformation, grounded in dignity and solidarity. Ultimately, this essay invites a reconceptualization of the medical educator's role, asserting that their training must surpass technicality to embrace a humanizing ethical mandate. Such a transformative approach not only revitalizes educational praxis but also contributes to the construction of a more just and cohesive society.

Keywords: Medical educator, human condition, action, medical ethics, university professor.

Introducción

El proceso de enseñanza y aprendizaje de la medicina contemporánea se encuentra en una encrucijada donde la tecnificación y la burocratización amenazan con reducir al profesional médico a un simple operario de la salud. En este escenario, el médico docente emerge como una figura fronteriza, es decir, aquel que debe salvaguardar la vida biológica del paciente mientras cultiva el espíritu crítico del

estudiante, viéndose inmerso en un contexto marcado por el neoliberalismo, la mercantilización del conocimiento y la creciente dependencia de metodologías fragmentarias que priorizan la eficiencia sobre la reflexión, tal como lo afirman Varona y Domínguez (2021). El presente ensayo se propone analizar la condición humana del médico docente universitario como actor social bajo el prisma de Hannah Arendt (1958), específicamente a través de las categorías desarrolladas en su obra cumbre, *La condición humana*.

Para Arendt, la vida humana se manifiesta en la vida activa, compuesta por tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. En ese sentido, se deja entrever a través del análisis, que el médico docente habita estas tres dimensiones de manera simultánea, enfrentando la tensión entre la necesidad biológica y la libertad del discurso. De esa manera, emerge la necesidad urgente de rehumanizar la formación docente, entendiendo al educador, desde la perspectiva de Arendt, no solo como un transmisor de saberes técnicos, sino como un ser íntegro que encarna dimensiones biológicas, racionales, emocionales, sociales y espirituales. La integración de la condición humana en la formación profesional se presenta, así como un imperativo ético y transformador que promete no solo renovar la práctica educativa, sino también contribuir a la construcción de una sociedad justa y más solidaria.

1. La condición humana como eje central en la formación del médico

En su obra denominada *“La condición humana”*, Arendt distingue tres dimensiones de la vida activa a las cuales denomina: Labor, la cual está vinculada a la necesidad biológica y la reproducción de la vida. Igualmente, el Trabajo, orientado a la creación de un mundo duradero de objetos y estructuras, y, por último, la Acción, cuya presencia debe indicar expresión de la pluralidad y la libertad en el espacio público. Desde esta perspectiva, la autora citada explica que durante la labor el médico docente atiende necesidades inmediatas de pacientes y estudiantes, asegurando la continuidad de la vida y del conocimiento. Así mismo, el Trabajo implica su producción académica, investigaciones, protocolos, guías y manuales, los cuales constituye un mundo relativamente estable que trasciende lo efímero y permite visibilizar una trayectoria profesional efectiva; y la Acción, es la actuación en el aula y en la clínica, el médico docente se expone a la pluralidad, dialoga y funda espacios de libertad. Aquí se manifiesta la dimensión política de su quehacer, pues educar es participar en la construcción de un mundo común.

Arendt en sus escritos advierte sobre la pérdida del mundo común y la disolución de la esfera pública en sociedades dominadas por la tecnocracia, según esta apreciación, el médico docente enfrenta este desafío en universidades infiltradas por la burocratización y la mercantilización del saber. De esa manera su condición humana se tensiona entre la necesidad de responder a exigencias técnicas y la obligación ética de sostener un espacio de acción plural y responsable. Desde esa postura, el enfoque de Arendt exige que el médico docente universitario no se reduzca a un transmisor de información, asumiendo su rol como agente de acción política y ética. En ese sentido, educar implica introducir a los estudiantes en un mundo compartido, donde la responsabilidad profesional se vincula con la construcción de comunidad y la defensa de la dignidad humana. En este sentido, la condición humana del docente se revela como praxis transformadora que articula conocimiento, ética y política.

2. El médico docente, trabajo, labor, y acción en el cuidado de la vida

En la estructura epistemológica de Arendt, la labor está ligada a los procesos biológicos del cuerpo humano, en ese escenario tratado, el médico docente enseña a sus alumnos a intervenir en esta necesidad cíclica de la vida y la salud; no obstante, el riesgo fundamental es reducir la medicina a una simple técnica de mantenimiento relacionada con la fisiología, el metabolismo y la supervivencia. A ese respecto, Arendt (2005) define la Labor como “la actividad que corresponde al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y eventual decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida” (p. 21).

Considerando lo expuesto por la autora citada, el médico docente, en contacto con la labor, enseña al alumno a enfrentarse a lo que Arendt llama “el animal laborans”, lo cual implica el riesgo filosófico de la “cosificación del paciente”, e indica, si el docente en ejecución de la labor solo transmite conocimientos, el estudiante aprenderá solo a tratar cuerpos, no personas. En ese momento, la condición humana se ve reducida solo a la necesidad. Por ese motivo, el docente debe enseñar que, aunque la medicina sirve

a la vida, no debe quedar atrapada en la circularidad de la elemental supervivencia. Para el docente, su condición humana se dignifica cuando enseña que el paciente no es solo un organismo en proceso metabólico, sino un sujeto con historia.

En el mismo orden de ideas, para Arendt (Ob.cit), la acción es la actividad más elevada, pues ocurre entre los hombres sin la mediación de cosas, requiriendo, además, del discurso, necesario para que el médico docente, al enseñar frente a sus alumnos y pacientes, se sitúe en una esfera pública, pues, la enseñanza clínica es, por definición, un acto de discurso y distinción. Al respecto, la autora señala que “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (p. 208). Es decir, el médico docente no solo hace médicos, sino, que él actúa de tal forma que inicia algo nuevo, denominado en términos Arendtianos como natalidad en cada estudiante, fomentando la capacidad de juzgar y decidir en situaciones de incertidumbre clínica.

De igual manera, a diferencia de la labor, el trabajo proporciona un mundo artificial de cosas, distinto del medio ambiente natural. Así pues, en la docencia médica, el trabajo se manifiesta en la creación de protocolos, libros de texto y la estructura hospitalaria, convirtiendo al médico docente en un ser que construye un marco de conocimiento sólido y firme producto del proceso educativo. Sobre esta distinción señala Arendt (Ob.cit):

El trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la exigencia humana... el trabajo proporciona un artificial mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales.” (p. 21).

En este nivel, el médico docente actúa como un arquitecto del saber, y su condición humana se expresa en la permanencia significativa de lo que enseña, sin embargo, el peligro reside en el utilitarismo, donde el docente podría valorar al alumno solo por su utilidad clínica o su capacidad de producir resultados, olvidando la dimensión ética del encuentro médico dentro de un marco educativo.

3.El médico docente como facilitador de comienzos

Uno de los conceptos más esperanzadores de Hannah Arendt es la natalidad. Para la autora, el hecho de que los seres humanos nazcan significa que tienen la capacidad de iniciar algo nuevo, de romper con el automatismo de la historia. En el contexto de la medicina académica, el médico docente no es considerado como un repetidor de contenidos y tradiciones, sino un partero de nuevas subjetividades. A ese respecto, Arendt (2005) establece que:

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es, en último término, el hecho de la natalidad, en el que se halla ontológicamente enraizada la facultad de acción. Es, en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y el nuevo comienzo, la acción de que son capaces por el hecho de haber nacido” (p. 265).

Interpretando lo explicado por la autora citada, se visibiliza en el entorno de las escuelas de medicina, como la natalidad se manifiesta cada vez que un docente permite a un estudiante cuestionar un dogma establecido o proponga una mirada humanista frente a una estructura hospitalaria deshumanizada. El médico docente, bajo este enfoque, tiene la misión de proteger este nuevo comienzo. Si el docente impone una formación puramente técnica y rígida, está literalmente, abortando la capacidad de acción del estudiante, convirtiéndolo en un engranaje más de la maquinaria burocrática de la salud.

En ese orden, la condición humana del docente se eleva cuando comprende que su función no es moldear al alumno a su imagen y semejanza, sino prepararlo pueda actuar de formas que el docente mismo no pudo prever. La educación médica es, por tanto, un acto de fe en la libertad del recién llegado.

4. El error y el perdón, producto de la fragilidad de los asuntos humanos en la práctica médica.

La práctica médica, al ser una forma de acción en términos arendtianos, es inherentemente frágil. A diferencia de la fabricación, donde el fin es crear un objeto, el cual, si sale mal, se desecha y se hace otro, la acción ocurre entre personas y sus consecuencias son irreversibles e imprevisibles. El médico

docente habita esta fragilidad diariamente, un diagnóstico errado o una palabra mal dicha en el aula tienen efectos que no se pueden borrar y tendrán influencia y efectos en terceros. Sobre esta cualidad de la acción, Arendt (Ob.cit) señala que:

La razón de que no podamos predecir con certeza el resultado de ninguna acción es sencillamente que la acción no tiene fin. El proceso de una sola acción puede literalmente durar hasta que la propia humanidad haya terminado” (p. 251).

Considerando lo antes expuesto por la autora, para el médico docente, enseñar a gestionar esta fragilidad es una tarea filosófica. Aquí es donde entran dos facultades que Arendt considera remedios para la irreversibilidad y la imprevisibilidad, denominados por ella como el perdón y la promesa. En esa consideración refiere que el Perdón en la docencia se visualiza cuando el médico docente ante la irreversibilidad del error médico, lo cual es inherente a la condición humana, existe la necesidad de procesos de reparación y aprendizaje, no solo de castigo. Sin la facultad de perdonar, entendida como la capacidad de liberar al otro para que pueda volver a actuar, el estudiante de medicina quedaría paralizado por la culpa y no podría manejar la facultad de perdonar.

De igual manera, la otra facultad denominada la Promesa (Ética), allí el médico docente encarna la promesa a través del Juramento Hipocrático. La promesa es el esfuerzo humano por crear clima de seguridad en un escenario pleno de incertidumbre. Al respecto, Arendt (Ibidem) afirma:

Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos; seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias (p. 257).

Por esos diversos motivos, el médico docente, en su condición de guía, debe mostrar al alumno que la responsabilidad no es una carga anuladora de la acción, sino el compromiso de permanecer en el discurso a pesar de la fragilidad del resultado clínico.

5. La responsabilidad docente ante la crisis del mundo moderno

La educación, según Arendt, es el punto donde se decide si se ama al mundo lo suficiente como para asumir la responsabilidad por él. A ese respecto, el médico docente no solo enseña ciencia; entrega un mundo, la tradición médica, a los estudiantes, y esta entrega requiere una autoridad que no se basa en el poder jerárquico, sino en el reconocimiento de una sabiduría compartida. Así mismo, la autora citada es enfática al expresar que:

La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y, por la misma razón, salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable.” (p. 201).

Interpretando a la autora citada, para el médico docente, amar al mundo significa preservar la dignidad de la profesión frente a su mercantilización. Su condición humana se valida en el acto de mediación, es decir, proteger al estudiante ante acciones propias del mundo adulto, tal como la muerte y el dolor extremo, mientras lo prepara para que, eventualmente, pueda hacerse cargo de él.

De la misma forma, la autora muestra en sus obras un hilo conductor que recorre varios de los textos, el cual es la influencia de su pensamiento. Para Arendt, la vida activa, compuesta por la labor, el trabajo y la acción, ofrece una estructura para entender cómo se forma la experiencia humana en el ámbito político y social. De allí, que la crítica a la modernidad, que relega la acción y la pluralidad a un segundo plano, invita a repensar la función del médico educador como agente capaz de generar espacios de libertad y diálogo, destacando la relevancia de la dimensión amorosa en la educación.

visualizando el amor, no simplemente como sentimiento, sino como una práctica activa de compromiso y cuidado, el cual es fundamental para crear entornos educativos en los que la empatía y el respeto se transformen en pilares de la interacción docente-estudiante, tal como lo asevera Cavarero (2022). Este enfoque enfatiza que aprender a amar y ser amado es esencial para la formación de seres humanos

íntegros, capaces de encarar los desafíos de la contemporaneidad desde una perspectiva de compasión y responsabilidad.

6. Hacia una educación transformadora y humanizante

En esa dirección se puede establecer que la formación docente debe trascender lo técnico para abrazar una visión integradora de la vida, de esa manera, la tarea del educador no se limita a la transmisión de conocimientos, sino que implica un compromiso ético y político con la construcción de una sociedad en la que la dignidad, la creatividad y la solidaridad prevalezcan sobre los modelos de eficiencia y productividad deshumanizados. Para lograrlo, es indispensable articular el legado filosófico y las tradiciones históricas con las exigencias del mundo actual, tal como lo afirma Martínez Riascos, (2024).

Así también, es preciso parafrasear a Armas (2025). Quien se refiere a la tecnología y las nuevas metodologías, las cuales a su parecer deben ponerse al servicio de un proyecto educativo que coloque a la persona en el centro, permitiendo a los docentes como a los estudiantes se conviertan en protagonistas activos de un proceso de transformación continua. Esta visión renovada de la educación abre la posibilidad de superar las crisis actuales y de construir puentes entre el pasado y el futuro, en los que la condición humana sea el fundamento de cada paso hacia el cambio.

Conclusión

La condición humana del médico docente vista desde Arendt, es una lucha constante por no ser absorbido por la automatización de la técnica, vista como labor, ya que su verdadera esencia radica en recuperar la acción y el discurso en el hospital y el aula, recordando que la medicina es, ante todo, una actividad política y humana donde se revela quién es el hombre ante la inminencia de la vida y la muerte. En otras palabras, la condición humana del docente se eleva cuando comprende que su función no es moldear al alumno a su imagen y semejanza, sino prepararlo a este, en su singularidad, y pueda actuar de formas que el docente mismo no pudo prever. La educación médica es, por tanto, un acto de fe en la libertad del estudiante de medicina.

Finalmente, de acuerdo a lo establecido por la autora revisada, en la educación del siglo XXI, una de las metas es rehumanizar la formación docente, lo cual representa el desafío urgente y a la vez vital. De acuerdo a Arendt, la integración de la condición humana en la práctica educativa es una invitación a superar los límites impuestos por una visión reduccionista y mecanicista, y a reconstruir espacios de aprendizaje que promuevan la crítica, el diálogo, la empatía y la responsabilidad ética. Al hacerlo, la educación médica se transforma en un acto profundamente humano y político, capaz de inspirar tanto al médico docente como al estudiante de medicina en la construcción de un mundo verdaderamente libre y solidario.

Por ello, se observa el logro de condensar en distintos apartados ideas profundas y complejas sobre la formación médica docente, resaltando la importancia de la condición humana en la educación, es decir se integran dimensiones variadas: desde la crítica al modelo neoliberal y la fragmentación del conocimiento hasta el llamado urgente a rehumanizar la enseñanza a través de la reflexión ética, la empatía y la creatividad.

Uno de los puntos fuertes es la forma en la cual se enlazan conceptos tradicionales como la “paideia” griega y la “bildung” alemana con las teorías de pensadores contemporáneos como Hannah Arendt. Esto aporta un marco conceptual sólido, e invita a repensar la función del docente más allá de la simple transmisión de información, dado que el énfasis en la importancia de quienes educan viven y encarnen los valores predicados, y el reconocimiento del currículo oculto el cual modela actitudes y comportamientos, enriquecen la propuesta de una educación integral y transformadora.

Especial mención merece la inclusión de la dimensión afectiva en la formación profesional del médico, donde sea posible presentar el amor como una práctica activa, un compromiso que promueve el respeto, la solidaridad y la conexión genuina, presentándose como un aspecto fundamental pasándose por alto en contextos educativos demasiado orientados a lo técnico.

Este trabajo articula de manera clara y coherente los desafíos y oportunidades que se presentan en

la formación médica docente en la era contemporánea. Invita al lector a reflexionar, a cuestionar el modelo actual y a imaginar prácticas educativas basadas en la autenticidad, la responsabilidad ética y la humanización. La condición humana del médico docente universitario vista desde Arendt, se despliega en la tensión entre necesidad, permanencia y acción. Su labor clínica asegura la vida, su trabajo académico construye un mundo duradero, y su acción pedagógica funda espacios de libertad y pluralidad. En tiempos de crisis de lo público, el docente universitario se convierte en guardián del mundo común, responsable de sostener la dignidad y la responsabilidad ética en la formación médica.

Bibliografía

- Arendt, H. (1996). Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política. (A. Poljak, Trad.). Madrid, España: Península
- Arendt, H. (2003). Responsabilidad y juicio. (J. L. Etcheverry, Trad.). Barcelona, España: Paidós
- Arendt, H. (2005). La condición humana. (R. Gil Novales, Trad.). Barcelona, España: Paidós. (Obra original publicada en 1958).
- Arendt, H. (2025). La condición humana. Madrid: Paidós. (Edición revisada y reeditada).
- Armas, K. (2025). La condición humana del docente: un factor clave en la educación del siglo XXI. *Dialógica, Revista Multidisciplinaria*. 22(1), 76-92.
- Castellanos, J. (2023). La condición humana en Hannah Arendt. Puebla: BUAP peu.buap.mx.
- García, D., González, H, Vázquez, F. (2015). La formación docente desde el aprendizaje de la condición humana. *Revista Iberoamericana de Producción Académica y Gestión Educativa*, (02), enero –junio 2015
- Martínez Riascos, M. E. (2024). La formación humanística en la educación superior. Editorial Universidad de Nariño.
- Varona-Domínguez, F. (2021). La educación superior y la categoría condición humana: Por una visión integradora. Universidad de La Habana, Centro de Estudios para el Perfeccionamiento de la Educación Superior. <http://orcid.org/0000-0002-5214-2735>



El perro y la dignidad compartida: Reflexión filosófica y antropológica

The dog and shared dignity: Philosophical and anthropological reflections

Jairo Pérez

ORCID:0009-0004-5531-7336

Universidad de Carabobo

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba (CENFISS).

jrperetz@uc.edu.ve

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

Este ensayo explora la relación entre humanos y perros como un fenómeno educativo y filosófico que trasciende lo biológico para convertirse en experiencia formativa. A partir de un episodio vivido en un hospital venezolano, donde un perro consoló a una madre en duelo, se plantea la pregunta sobre la capacidad de los animales para acompañar y transformar el dolor humano. La reflexión se articula en torno a perspectivas filosóficas clásicas y contemporáneas, tomando argumentos de Sócrates y la “sabiduría instintiva” de los perros, de Diógenes de Sinope, quien se autodenominaba “el perro” como símbolo de sinceridad y autosuficiencia, también de Schopenhauer, que integró a los animales en su ética de la compasión, reconociendo su valor intrínseco y algo de Derrida, quien interpretó la mirada animal como una confrontación existencial cuestionando la superioridad humana. Además de resaltar un aporte educativo vinculado a lo humano-perro, que se presenta como una oportunidad pedagógica para reflexionar sobre la empatía, la sensibilidad y la ética del cuidado. Los perros, en su respuesta espontánea al sufrimiento, nos enseñan que el consuelo más profundo no requiere palabras, sino presencia auténtica. Esta lección puede trasladarse al ámbito educativo y filosófico como invitación a cultivar la empatía y la solidaridad en contextos de formación, especialmente en escenarios de vulnerabilidad.

Palabras clave: Filosofía, antropología, educación, empatía, perros, ética del cuidado

Abstract

This article examines the relationship between humans and dogs as a formative and philosophical experience that transcends biology. Based on an episode in a Venezuelan hospital, where a dog consoled a grieving mother, it reflects on the capacity of animals to accompany and transform human suffering. The discussion engages classical and contemporary philosophical perspectives: Socrates and instinctive wisdom, Diogenes and self-sufficiency, Schopenhauer and the ethics of compassion, and Derrida's notion of the animal gaze as existential confrontation. The human-dog bond is presented as a pedagogical resource to foster empathy, sensitivity, and ethics of care in educational contexts. It concludes that the authentic presence of animals offers a lesson in consolation and solidarity, inviting education to recognize in the non-human a source of learning about the human.

Keywords: Philosophy, anthropology, education, empathy, dogs, ethics of care

Introducción

La relación entre personas y perros constituye un campo predilecto para la reflexión filosófica y antropológica. Más allá de su dimensión biológica, este vínculo revela una experiencia formativa que interpela la ética, la sensibilidad y la pedagogía. El presente artículo parte de un hecho vivido en un hospital venezolano, donde un perro callejero consoló a una madre en duelo, para averiguar en la capacidad de los animales de acompañar y convertir el sufrimiento humano.

A través de un diálogo con pensadores clásicos y contemporáneos —Sócrates, Diógenes, Schopenhauer, Derrida, Gadamer, Lévinas y Merleau-Ponty— se investiga cómo la presencia canina puede ser comprendida como una intuición ética y fenomenológica que abre horizontes de sentido. El perro, en su gesto espontáneo de consuelo, se convierte en mediador de dignidad compartida y en recurso

pedagógico para cultivar la empatía y la solidaridad en contextos de vulnerabilidad.

Hay momentos en que el dolor humano parece no tener consuelo, cuando las palabras se quiebran y la esperanza se desvanece. En uno de esos instantes, a las afueras de un hospital venezolano, un perro callejero se acercó a una madre que lloraba la pérdida de su hijo y, con un gesto silencioso, posó sus patas sobre ella. Ese abrazo inesperado transformó la escena en un acontecimiento ético y espiritual: la dignidad compartida entre lo humano y lo animal.

Este artículo nace de ese evento, para pensar cómo los perros, con su sensibilidad y presencia auténtica, nos enseñan que la empatía no requiere lenguaje ni razonamiento, sino la capacidad de estar ahí, acompañando. Desde Sócrates hasta Derrida, desde la intuición instintiva hasta la mirada que cuestiona nuestra superioridad, los perros han sido símbolos de sabiduría, compasión y libertad. Aquí se plantea reconocerlos como maestros silenciosos de humanidad, capaces de recordarnos que la alteridad y la filosofía también se aprenden en el abrazo de lo inesperado.

Más allá de la domesticación o la utilidad práctica, este escrito revela dimensiones éticas, afectivas y espirituales que han inspirado a filósofos, antropólogos y educadores. Destaca en el gesto y la presencia de un perro, un instinto de compañía sincera que desafía las fronteras de la racionalidad y abre un horizonte de sentido compartido.

El vínculo entre los humanos y los perros trasciende lo meramente físico; es una unión emocional, casi espiritual, que ha fascinado a filósofos, escritores y científicos a lo largo de la historia. Los perros, criaturas proporcionadas de una sensibilidad única, tienen una capacidad extraordinaria para percibir las emociones humanas, especialmente el dolor y el sufrimiento. Pero ¿qué significa esta respuesta emocional desde una perspectiva filosófica? ¿Es un reflejo instintivo de empatía genuina o un influjo de nuestras propias transformaciones?

En el dolor humano, el perro actúa como un espejo, un receptor y, en ciertos casos, un sanador. Cuando un ser humano sufre, el perro no solo detecta ese sufrimiento mediante señales físicas, como un cambio en el tono de voz, una postura distinta, o incluso un olor imperceptible para los humanos, respondiendo de maneras que parecen profundamente reveladoras. Algunos estudiosos podrían argumentar como esta respuesta no es más que un instinto evolucionado: un mecanismo de supervivencia que fortalece los vínculos en la manada. Sin embargo, otros ven en este comportamiento una forma de “empatía pura”, una conexión que no depende de la comprensión racional, sino de una comunión emocional intuitiva, quien todos los días convive con un perro lo llama amor. El asunto es que el amor es un sentimiento humano, no obstante, muchos lo ven como un instinto de respuesta al buen trato, una respuesta genuina y transparente.

¿Hay alguna razón para hacer esta reflexión filosófica sobre el perro y el dolor humano?, pues, la respuesta es sí. Todo comenzó en un hospital del Estado Carabobo, Venezuela, un hospital del seguro social, donde llegan niños y adultos en situaciones de emergencia, donde se observa desesperación, angustia, dolor del cuerpo y del alma. Donde las noches son aterradoras para los cuidadores de enfermos, donde la soñolencia se rompe a cada rato con las sirenas de las ambulancias y el grito de dolor cuando fallece un paciente en la sala de emergencia, Y allí estábamos en las afueras del hospital esperando buenas noticias de nuestra querida sobrina de la cual aún no sabemos a ciencia cierta cuál fue la razón de su partida.

En una de esas noches interminables se presentó una situación de gritos de dolor, ruidos de gente corriendo en la puerta del hospital, un adolescente había muerto y se le dio la noticia a sus familiares, sale afuera su madre con otro de sus hijos y se dirigen a un árbol cercano, allí se sientan y se abrazan en un río de lágrimas, se escucha a lo lejos el llanto desgarrador de una madre sufriendo, todos afuera en el estacionamiento observamos en silencio, unos llorando hacia adentro, otros rezando, mirando algo que ocurre a cada rato en estos hospitales, de pronto, en medio del sufrimiento uno de los perros que hacen presencia en los alrededores se acerca a la madre y al joven sentados al pie del árbol, y posa sus patas piadosas en forma de abrazo sobre la madre y su hijo, ellos al percatarse de la acción del perro se fundieron en un solo abrazo, este acto espontáneo generó un silencio colectivo, transformando la escena en un acontecimiento ético-filosófico que evidenció la capacidad de los animales para acompañar

el sufrimiento humano (Gadamer, 1996; Derrida, 2008).dejando a los espectadores impactados y en silencio.

Desde una perspectiva existencialista, el perro no solo comparte el momento de dolor con el humano, sino de igual forma lo determina. Para alguien inmerso en el desconuelo, la mirada comprensiva de un perro, su compañía silenciosa, puede proporcionar un sentido de esperanza y significado parecido a uno perdido. En ese instante, el perro no es simplemente un compañero; se convierte en un recordatorio de cómo el dolor, aunque profundamente humano, también puede ser aliviado por la presencia de lo no humano. De algo reconocible como sentimiento, de un animal sintiente, capaz de dar sentido y de reconocer.

¿Es este sentimiento de consuelo acaso no es un indicio de la capacidad de los perros para entender el dolor humano en su totalidad? Quizás no, y ahí habita la belleza de su conexión: no necesitan comprender el peso emocional cargado por nosotros. Su respuesta al dolor humano es, en esencia, una forma de amor desinteresado, un amor sin cuestionamientos ni juicios, presente siempre, fiel y eterno, capaz de acompañar en silencio.

En el fondo, esta interacción nos lleva a reflexionar sobre nuestra propia capacidad de empatía. ¿Somos capaces de responder al dolor de otros con la misma pureza que los perros lo hacen con nosotros? En el reconocimiento de su sensibilidad, quizás podamos aprender que el consuelo más profundo no requiere palabras, ni análisis, solo la presencia sincera y auténtica de estar ahí, para el otro. En ese duro momento solo el perro se acercó.

El vínculo entre un perro y el humano en momentos de angustia es un recordatorio de que, en nuestra experiencia como seres en el mundo, la conexión emocional no conoce límites de especie. Es un puente hacia la trascendencia, donde lo simple se convierte en lo profundamente significativo, es prácticamente un encuentro humano.

Los perros tuvieron un lugar especial en la filosofía y cultura de la Grecia antigua. Sócrates, por ejemplo, consideraba a los perros como verdaderos filósofos porque podían distinguir entre amigos y enemigos basándose en la intuición y la experiencia. Según él, los perros actuaban con una sabiduría instintiva que los humanos a menudo pasaban por alto. Experiencias como estas hemos vivido en nuestras casas, cuando un perro ladra a una persona y se vuelve incontrolable, un perro protegiendo a un niño, un instinto de protección que no es con todas las personas. Lo hacen también los padres con sus hijos, y también es instintivo e intuitivo.

Otro caso fascinante es el de Diógenes de Sinope, quien se autodenominaba “el perro”. Este filósofo cínico adoptó el nombre de perro porque admiraba la independencia y la franqueza de los perros. Decía como los perros ladraban a los que no le daban nada y mordía a los corruptos.

Además, los perros también aparecen en la mitología griega, como Cerbero, el guardián del inframundo, que simbolizaba la lealtad y la protección. Esta conexión entre los perros y los antiguos griegos refleja una profunda apreciación por su carácter y habilidades. A lo que profundizaremos un poco más.

1. Cerbero en la mitología

Aunque no directamente filosófico, el perro de tres cabezas conocido como Cerbero desempeñaba un papel simbólico en la mitología griega. Protegiendo las puertas del inframundo, Cerbero era visto como un símbolo de lealtad y vigilancia, valores que también resonaban en el pensamiento ético de algunos filósofos e historiadores. (Arias, 2014; Hesíodo, 2023; Virgilio, s.f.; Miate, 2023).

1.1 Diógenes de Sinope y los perros

Diógenes, el principal representante del cinismo, consideraba que los perros encarnaban las virtudes que él mismo aspiraba a imitar: sinceridad, autosuficiencia y desprecio por los pactos sociales. Adoptó el apodo de “el perro” como símbolo de su filosofía y estilo de vida. Según él, los perros son criaturas libres, desvergonzadas y capaces de satisfacer sus necesidades básicas sin depender de artimañas. Diógenes incluso decía que los humanos deberían aprender de los perros, abrazar una vida sencilla y rechazar la avaricia y los deseos superficiales. “Y así lo afirma He adoptado el nombre de perro porque

alabo a los que me dan, ladro a los que no me dan nada y muerdo a los malvados.” (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VI, 60).

Diógenes consideraba como los perros representaban valores esenciales para una vida auténtica: autosuficiencia, honestidad y libertad. En su filosofía, los perros trascendían las normas sociales, viviendo de manera pura y sin artificios. Para Diógenes, los perros eran el modelo perfecto de cómo los humanos deberían vivir: libres de deseos superficiales y siempre adaptándose al entorno de manera sincera. Su identificación con los perros iba más allá de una mera admiración; era una forma de expresar su desprecio por las convenciones humanas y su búsqueda de una vida significativa basada en lo esencial.

Zarzar Muñoz (2011) analiza la figura de Diógenes de Sínope y su auto denominación como “perro” dentro del movimiento cínico. El artículo explica cómo los cínicos adoptaron la imagen del perro como símbolo de sinceridad, libertad y rechazo a las convenciones sociales. Para Diógenes, el perro representaba la autosuficiencia, la vida natural y la capacidad de vivir sin artificios, en contraste con la corrupción y superficialidad de la sociedad griega.

El texto subraya que el “filósofo perro” no era una caricatura, sino una forma radical de crítica social y ética: vivir como el perro significaba abrazar la franqueza, la austeridad y la independencia frente a las normas impuestas. Zarzar muestra cómo esta metáfora se convirtió en un ideario filosófico que cuestionaba la avaricia, el poder y los deseos innecesarios, proponiendo una vida auténtica y libre. Y tomando una frase del autor podemos decir por qué el cinismo propone “aprender del perro: vivir con lo necesario, sin avaricia ni deseos superficiales.” (2011). Es por eso que ese abrazo espontáneo entre el perro, la madre y el hijo, en un momento de tanto dolor en ese hospital, fue la unidad de cuatro almas, pues allí también estaba la del hijo que acababa de morir. La magia de la comprensión del ser, bioética de relación. Simplismo de vida que negamos ver por nuestras creencias o ideologías.

1.2 El perro en el pensamiento de Sócrates

Sócrates no se centraba directamente en los perros como parte de su filosofía, pero utilizaba analogías relacionadas con estos animales. Por ejemplo, veía en los perros la capacidad de distinguir entre amigos y enemigos como una forma de “sabiduría instintiva.” Para él, los perros actuaban con una honestidad que los humanos a menudo perdían en medio de la complejidad de sus relaciones sociales. El perro distingue al amigo del enemigo por el conocimiento y la ignorancia, y no por otra razón.” (Platón, *La República*, Libro II, 375)

Arthur Schopenhauer, (2004/2006), el filósofo alemán conocido por su pesimismo y su enfoque en la voluntad tenía una profunda admiración por los animales, especialmente los perros. Schopenhauer consideraba a los animales, igual que los humanos, eran capaces de sufrir, y por ello merecían compasión y respeto. Esta idea lo llevó a incluir a los animales en su ética de la compasión, diferenciándose de otros filósofos de su época que los veían como simples objetos.

Schopenhauer tenía un perro llamado “Atma”, cuyo nombre proviene del sánscrito y significa “alma”. Este perro era su fiel compañero y reflejaba su amor por los animales. Para Schopenhauer, los perros representaban una forma pura y sincera de vida, libre de las complicaciones y falsedades humanas.

Además, Schopenhauer criticaba la crueldad hacia los animales y afirmaba que la bondad de carácter de una persona podía medirse por su trato hacia ellos. Decía que los animales no eran productos creados para el uso humano, sino seres con valor intrínseco, con este argumento de Schopenhauer podemos entender por qué le llamó a su perro “atma”, que significa alma, y el alma siempre es parte de nosotros, una invitación a la comprensión total del ser animal, en este caso al perro. No por nada decía: La compasión hacia los animales está tan estrechamente ligada a la bondad de carácter, que puede afirmarse con seguridad que quien es cruel con ellos no puede ser buena persona.” (Schopenhauer, 1819/2004, p. 372).

En relación al perro de Schopenhauer Alonzo Salas (2022) muestra cómo el filósofo, a diferencia de muchos otros de su época, reconoció el sufrimiento animal como real y digno de consideración moral.

En su texto “Schopenhauer y Atma: Reflexiones bioéticas en torno a la eticidad de los perros y el sufrimiento animal”, acentúa que la compasión es el núcleo de la ética schopenhaueriana y que esta debe extenderse a los animales, especialmente a los perros, cuya sensibilidad y capacidad de acompañar al ser humano muestran una dimensión ética y bioética fundamental. El nombre “Atma” (alma, en sánscrito) representa la idea de que los animales poseen un valor interior y no deben ser reducidos a objetos de uso humano. El perro, en la filosofía de Schopenhauer, se convierte en símbolo de autenticidad y compañía sincera frente a la falsedad humana.

1.3 Jacques Derrida y el efecto en la mirada de los animales

Derrida (2008), en su obra “El animal luego estando siendo”, reflexionó sobre la interacción entre humanos y animales, explorando cómo la mirada animal, incluida la de un perro, confronta al ser humano con preguntas existenciales. Derrida argumenta la mirada de un perro no como un simple acto físico, sino como una confrontación filosófica cuestionadora de la percepción humana sobre superioridad y subjetividad. En ese sentido, la relación con los animales, como los canes, abre una puerta a la trascendencia, a la conexión con elementos situados más allá de los límites del lenguaje y la racionalidad humana. Y lo deja bien claro: “La mirada del animal nos confronta con la desnudez de nuestra propia existencia, nos recuerda nuestra condición compartida de seres sintientes y dolientes.” (Derrida, 1999/2008, p. 29).

Estos pensadores, aunque desde perspectivas muy diferentes, reconocen en los perros un reflejo de valores o experiencias trascendentes a lo cotidiano. Diógenes lo veía en el carácter y comportamiento canino, mientras Derrida hallaba la trascendencia en la relación emocional y visual unificadora entre ellos y los humanos.

La experiencia con los perros abre un horizonte para la educación filosófica y antropológica: reconocer en lo no humano una fuente de aprendizaje sobre lo humano. Así, el perro se convierte en mediador de sentido, recordándonos el desarrollo educativo no limitado al aula, sino expandido a los encuentros vitales —como el referido en este ensayo— enseñantes de mayor sensibilidad, compasión y humanidad. En esta búsqueda humano-perruna, de comprensión, encuentro también a Felipe Sepúlveda Solar (2023), con un artículo denominado Compartir la vida con perros: reflexiones filosóficas y éticas sobre su presente y su futuro (Tabula Rasa, Nº 53), donde analiza la condición de los perros más allá de simples “mascotas”: son embajadores de otras especies y compañeros impugnadores de la relación vertical y de propiedad ejercida por los humanos sobre ellos. Nos dice: “Otogarle lenguaje y comunicación al perro es un ejercicio de humildad ineludible para permitir relaciones de simetría y horizontalidad”. La convivencia con perros abre un horizonte ético desafiante del antropocentrismo, el cual nos invita a repensar la educación del afecto. “Compartir la vida con perros es también compartir la vulnerabilidad y la posibilidad de cuidarla”. Es pensar en una ontología de la Compasión con el otro y abrir paso a una intersubjetividad capaz de observar en la realidad fenomenológica una Intuición Canina como categoría presente.

La experiencia del dolor humano, cuando se manifiesta en la pérdida de la pérdida de un pariente cercano, constituye una de las rupturas ontológicas más profundas que puede atravesar el individuo. Esta grieta no solo altera el orden biológico del tiempo, sino que despoja a la persona de su amarre en la realidad, sumergiéndolo en una soledad que ningún lenguaje o palabra llega a dar sosiego. Eso ocurre a las afueras de los centros hospitalarios de Venezuela, esta tragedia se ve exacerbada por una crisis humanitaria convirtiendo el duelo en una experiencia de desamparo absoluto.

El relato central de este análisis, ese abrazo espontáneo de un perro callejero a una madre acabando de perder a su hijo, no debe interpretarse como una mera casualidad conductual, sino como el reflejo de lo que se llama la unidad comprensiva del dolor. Y esta unidad surge de una intuición canina que trasciende el límite biológico impuesto por la cultura social tradicional, estableciendo una comunicación que trasciende el cuerpo, y llega al alma misma del vacío existencial.

Para comprender la magnitud de la intuición canina en este episodio hospitalario, es importante analizar el lugar donde se extiende el dolor humano. En la filosofía de Hans-Georg Gadamer, (1996), el dolor se presenta como un fenómeno que “abarca todo el yo”, una experiencia que desborda la conciencia y se manifiesta como una pérdida cuyo equilibrio no es solo médico-biológica, sino vital y social. El dolor que la madre siente por la pérdida de su hijo es, en palabras de Gadamer, un “dolor del alma” que se

define como la ruptura de la entelequia o vitalidad del cuerpo. El perro, cuya existencia se perfecciona en su vitalidad sensorial, percibe esta rotura como una perturbación en el “ser-en-el-mundo”. La unidad comprensiva se produce cuando el perro ofrece su propia vitalidad —su calor, su contacto, su peso— para llenar momentáneamente el vacío dejado por la pérdida del hijo.

En Venezuela, el hospital público ha dejado de ser un refugio de sanación para convertirse en un espacio de finitud acelerada, donde la falta de insumos básicos para salvar vidas es lo cotidiano, este ambiente es lo observado y vivido en dicho hospital, una realidad que deshumaniza el proceso del morir. El dolor de la madre, por tanto, se encuentra “saturado”, excediendo cualquier capacidad de procesamiento mental y deviniendo el sufrimiento, situación vivida por nosotros luego de unos días: nuestra niña también falleció, y en el recorrido de la carroza fúnebre se dio también un hecho similar con su mascota “San”, ese es el nombre de su fiel perro. La fila de autos dirigida al cementerio, llevó el cuerpo por última vez frente a su casa; en una de esas calles de la urbanización iba San, acostumbrado a pasar parte del tiempo corriendo por allí. Al ver la carroza principal donde iba su compañero humano se quedó mirando fijamente, quieto en silencio, su cola bajada, entendiendo los hechos acontecidos, dejándonos a los testigos presenciales con un nudo en la garganta y reflexionando sobre cómo nuestros perros también sienten. Y una vez más una madre observada por un canino comprensivo de la situación, el cual hablaba con su mirar; ese cruce fue el encuentro de un lenguaje. _Quedamos solos, San. El sufrimiento es mutuo.

La madre venezolana, en este contexto, habita lo definido por Paul Ricoeur (2006) como el “mal sufrido”, un enigma hermético resistente a la racionalización. El fallecimiento de un hijo en un sistema de salud al borde del colapso no es solo un hecho fáctico; es una petición ética interpelando al mundo sobre la justicia y la solidaridad. La mirada de los testigos, aquellas personas observadoras del abrazo fuera del hospital, junto con la mirada con el perro en la calle, añade una dimensión colectiva a este duelo. El testigo es aquel encargado, al presenciar la vulnerabilidad extrema del otro, de reconocer su propia finitud y la fragilidad de la vida.

En este despojo de la dignidad en el cuidado clínico, de carencia extrema, sobresale lo identificado por Gadamer (2001) como la “singularización” del enfermo y su familiar, quienes resultan desprendidos de su situación vital previa para quedar reducidos a la pura corporalidad doliente. En esta reducción al “ser-para-la-muerte”, la aparición del perro como agente de consuelo representa una irrupción de la vitalidad en medio del pánico. El animal, ajeno a las divisiones políticas y económicas, responde al sufrir de la madre, reconociendo en su llanto una “apertura dolorosa” común a todo ser sintiente.

2. La Intuición canina como apertura ética

La filosofía occidental, heredera del cartesianismo, ha tendido a considerar a los animales como máquinas carentes de emoción o razonamiento moral. Sin embargo, Jacques Derrida propone una deconstrucción de esta frontera, sugiriendo como interrogante central no la capacidad animal para razonar o hablar, sino su posibilidad de sufrir. La intuición canina, en este sentido, no es un instinto ciego, sino una forma de comunicación. El perro abrazador de la madre manifiesta un signo de compasión surgido al reconocer una conexión profunda salvadora de las distancias ontológicas.

El perro, al acercarse a la madre, realiza un acto de “justicia de proximidad”. No evalúa la situación bajo categorías lógicas, sino más bien responde a la vulnerabilidad del rostro ajeno, un rostro capaz, en términos levinasianos, de apelar a la responsabilidad del yo. Y en este sentido el rostro del perro entra en el escenario del humano.

Emmanuel Lévinas (1977), sostiene la ética como nacida del encuentro cara-a-cara, donde el rostro del otro me prohíbe el asesinato y me exige responsabilidad. Aunque Lévinas restringió esta capacidad al ser humano, pensadores contemporáneos sugieren la “piel del rostro”, esa desnudez y desprotección extrema, como una dimensión visible también en la mirada animal. El perro fuera del hospital, y en una calle, en su silencio, asume la carga del sufrimiento de la madre. Al abrazarla, se convierte en un “rehén” de su dolor, sustituyéndose simbólicamente en la función de consuelo negada por la sociedad a la doliente.

El perro se adelantó en el manifiesto del rostro del otro, la Intuición Ética del Rostro: La capacidad del animal para ser interpelado por el sufrimiento de la madre, asumiendo una responsabilidad infinita antecedente a cualquier mandato social.

La intuición canina opera en el ámbito definido por Saulus Geniusas (2020) en *Phenomenology of Pain* como el carácter “melódico” del dolor, una forma de experimentar el tiempo y la corporalidad exenta

de la mediación del signo lingüístico para su comprensión. El perro percibe la “fluctuación”, el ritmo del dolor, la tensión y la respiración en la madre, su desbordamiento, y responde con una presencia constituida, en sí misma, como una forma de justicia. Este acto refleja una “unidad comprensiva” porque el perro no “entiende” el concepto de muerte filial, sino más bien “comprende” la desvitalización del cuerpo de la madre, su caída en el abismo del pasado.

2.1 El abrazo como Intercorporeidad

Otro aspecto que analizo en este ensayo es lo fundamental del cuerpo relacionado con el abrazo, y realizo la reflexión desde la fenomenología del espíritu de Maurice Merleau-Ponty, (1994), en este libro, particularmente en la Segunda Parte, Merleau-Ponty rompe con el dualismo cartesiano (mente versus cuerpo) al afirmar que la identidad del sujeto es inseparable de su corporalidad: “Yo soy mi cuerpo”. Para el autor, el cuerpo no es una “máquina” u objeto externo, sino el vehículo de nuestra existencia y la condición de toda percepción posible. el cuerpo no es un objeto que tenemos, sino el ser que somos: el “cuerpo vivido” (*le corps propre*). El abrazo entre el perro, la madre y su hijo es la manifestación máxima de la “Inter corporeidad”, donde dos seres se encuentran en el tejido común de la “carne”. En este contacto, el perro no solo “toca” a la madre, sino que “siente con” ella. La percepción es aquí sensorio motriz: el organismo del animal se prolonga hacia la madre acomodándose dinámicamente a su estado emocional.

El abrazo hace existir la significación como un algo que se convierte en realidad viva. En un momento donde el lenguaje humano se ha roto por la magnitud de la tragedia, el gesto del animal “asienta al mundo” y lo expresa mediante el cuerpo. Esta comunicación total en términos existenciales. La madre, el hijo y el perro habitan una soledad que, aunque es intransferible individualmente, se vuelve compartida en el acto del contacto físico.

El silencio que rodea el abrazo en las afueras del hospital no es una ausencia de sentido, sino un regreso al “naturaleza del silencio” o “ser común” del que habla Merleau-Ponty. Es un silencio primordial capaz de hacer emerger nuevos sentidos en medio del sentimiento del dolor. El perro se manifiesta con su silencio y expresa, como gesto y estilo, su ser-con-el-otro. Una dimensión intersubjetiva, un Reconocimiento de la vulnerabilidad compartida, Sintonía emocional y presencia ética, estar-ahí como respuesta a la apelación del otro.

El mecanismo comprensivo del dolor donde la temporalidad de la madre, marcada por el futuro truncado de su hijo, se cruza con la temporalidad del perro, surgida en el presente absoluto de la necesidad del otro. En ese encuentro, el abrazo actúa como una “bisagra” que une originariamente al sujeto y al mundo. Una expresión que sostiene.

3. Los observadores

El suceso fue observado por personas que se encontraron en las inmediaciones del hospital. Esta mirada colectiva es fundamental para elevar el episodio de la categoría de anécdota a la de acontecimiento ético-filosófico. Un proceso fenomenología del testigo, el ver la muerte o el sufrimiento del otro genera un “horror primario” impidiendo la indiferencia. Los observadores, al ver al perro abrazar a la madre, experimentan lo que se denomina un proceso de *Bildung*, que es igual a combinar educación y conocimiento necesarios para progresar en nuestra sociedad, y madurar moral y emocionalmente en esta sociedad tan compleja, carente de autonomía personal y de formación.

En consecuencia, la mirada de los testigos actúa como un “tercer término” que, en el pensamiento de Lévinas, introduce la dimensión de la justicia. El perro, al abrazar a la madre delante de todos, denuncia implícitamente la Soledad impuesta por el sistema al ser humano. Su gesto es un “No matarás” extendido hacia la prohibición de dejar morir al otro en soledad. El testigo es el encargado de validar la realidad de ese dolor y de reconocer en la respuesta animal una forma de “sabiduría” dentro de un mundo desprovisto de juicio ante el terror y la precariedad.

El abrazo del perro en el espacio público del hospital rompe el tabú del duelo y obliga a la sociedad a mirar lo habitualmente ignorado. El perro realiza lo denominado por Ricoeur (2008) como un “hacer dentro del sufrir”, una acción facilitadora para el doliente de aguantar y perseverar en el esfuerzo por existir. Este “hacer” se manifiesta en el abrazo: una acción intercorpórea permisiva a la madre para transitar el

vacío de la pérdida sin quedar reducida a la pura inercia del trauma. El milagro de la presencia del otro. Un tema de justicia, según Lévinas, se origina a partir de la responsabilidad respecto a los demás. En este sentido, la unidad comprensiva del dolor no es solo un fenómeno psicológico, sino una estructura ontológica vinculante para todos los vivientes, observadores, en una red de responsabilidad infinita. El perro, al no eludir la carga del sufrimiento de la madre, se constituye como el “sujeto moral” en un entorno caracterizado por seres humanos a menudo despojados de su capacidad de respuesta por el trauma colectivo.

4. La intuición canina como fenomenología de la proximidad

Es importante señalar cómo la intuición manifestada por el perro no es un cálculo intelectual, sino lo denominado por Bárbara Smuts (2001), antropóloga y etóloga, y otros investigadores como una “conciencia afectiva” trascendente de la especie. Esta intuición le permite al animal detectar los signos anteriores del dolor: la alteración del ritmo respiratorio, la tensión muscular de la desesperación y la irradiación térmica del colapso emocional. El perro se mueve en un horizonte de “finitud y culpabilidad”, el cual, aun sin comprenderlo en términos narrativos, sí habita en términos de “padecimiento”. Smuts sostiene la capacidad en la relación entre humanos y otros animales (especialmente perros y primates) para la co-creación de sistemas de comunicación y expresión emocional habilitadores de una “intersubjetividad profunda”.

4.1 El dolor del alma y el vitalismo del cuerpo

El dolor experimentado por la madre ante la pérdida de su hijo es, en palabras de Gadamer, un “dolor del alma” definido como la ruptura de la entelequia o vitalidad del cuerpo. El perro, cuya existencia se perfecciona en su vitalidad sensorial, percibe esta rotura como una perturbación en el “ser-en-el-mundo”. La unidad comprensiva se produce cuando el perro ofrece su propia vitalidad —su calor, su contacto, su peso— para llenar momentáneamente el vacío dejado por la pérdida del hijo.

Este acto de “sustitución” figura como el elemento propiciador del esclarecimiento del dolor, volviéndolo, en la medida de lo posible, soportable. El perro no ofrece explicaciones, sino “atestación”: el reconocimiento de la madre en cuanto “sí misma como otra” doliente, y de la legitimidad de ese sufrimiento.

un lugar en el mundo de la vida. La intuición canina es, por tanto, la forma más pura de hermenéutica: la interpretación del dolor no como un problema a resolver, sino como un misterio a acompañar. Ese gesto instintivo transformó el momento. No hubo juicio, ni palabras vacías. Solo un ser vivo compartiendo la vulnerabilidad de otro.

Conclusión

El ensayo no solo narra una anécdota, sino que establece una tesis fundamental sobre la naturaleza humana y animal.

El abrazo del perro a la madre afuera de un hospital en Venezuela no es un hecho aislado, sino la cristalización de una ética de la alteridad que desafía los límites de lo humano. En un país donde la salud y la vida se han convertido en armas políticas y donde el sufrimiento se ve agravado por el abandono institucional, el animal emerge como el custodio de una sabiduría ancestral del verdadero afecto.

Este suceso nos invita a reflexionar sobre la necesidad de un “humanismo activo”, uno que no se base en la exclusión de lo animal, sino en la integración de todas las formas de sensibilidad en un proyecto común de cuidado y respeto. El perro, en su abrazo, nos enseña como el dolor humano no es una propiedad privada, sino un horizonte compartido vinculando a todos los seres que, al nacer, lanzamos ese grito de iniciación dolorosa al mundo y, al morir, buscamos la paz de la cercanía de nuestros próximos. En las afueras de ese hospital, el silencio del abrazo fue el discurso más potente sobre la dignidad de la vida y la unidad indestructible del ser sufriente y amante. Es la manifestación de una ética de la compasión pura, donde la bondad no depende de la racionalidad compleja. El perro actúa bajo un imperativo categórico natural: donde hay dolor, ofrezco presencia.

Esto desafía la noción filosófica tradicional preservadora de la moralidad solo para los seres racionales. El perro nos demuestra la compasión como un estado anterior al pensamiento. El animal se convierte en el verdadero “cínico” (en el sentido griego): aquel en constante vida virtuosa según la naturaleza. Además, resulta necesario señalar la insuficiencia del lenguaje humano ante la desdicha absoluta (como la muerte de un hijo). Las palabras “lo lamento” o “tienes por necesidad de ser fuerte” suenan vacías. La conclusión reside en el tacto, el calor corporal y la mirada silenciosa como lenguajes universales

capaces de cruzar el abismo del duelo cuando las palabras fallan. “Allí donde la palabra choca, el gesto instintivo sostiene.”

Surge también un aprendizaje, una lección humanitaria, como una advertencia pedagógica: nos hemos vuelto tan sofisticados hasta el punto de olvidar lo básico, siendo esto una convocatoria a “reaprender” de los animales. El perro no es inferior; es un maestro recordatorio de nuestra primera responsabilidad como seres vivos: el cuidado mutuo. Aprender a “estar” sin complicaciones. El silencio acompañado es una forma potente de comunicación. El perro no distinguió estatus social ni historia personal; solo reconoció la vulnerabilidad. Esa es la base del apoyo al otro.

Este acto lejos de ser “irracional” en un sentido negativo, el instinto empático es una forma de inteligencia emocional superior. El instinto como virtud “¿Seremos capaces, como humanos, de alcanzar la altura moral de ese perro callejero?”

Bibliografía

- Alonso Salas, Á. (2022). Schopenhauer y Atman: Reflexiones bioéticas en torno a la eticidad de los perros y el sufrimiento animal. *Dikaiosyne*, 38, 8–18.
- Arias, P. F. (2014). Las diversas representaciones de Cerbero en la literatura griega arcaica y clásica. *Revista de Estudios Clásicos*, 41, 37–72. Universidad Nacional de Cuyo. Recuperado de https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitales/9916/rec41-02-art-arias.pdf
- Beregovenko, G. (2023). Schopenhauer y el amor a los animales. *Dialektika*.
- Brancacci, A. (2007). *Lezioni socratiche*. Napoli: Bibliopolis.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy siendo* (C. de Peretti & C. Rodríguez Marciel, Trads.). Madrid: Editorial Trotta.
- Diógenes Laercio. (1988). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. (C. García Gual, Trad.). Madrid: Gredos.
- Gadamer, H.-G. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Geniusas, S. (2020). *La fenomenología del dolor*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Hesíodo. (2023). *Obra completa: Teogonía, Los trabajos y los días, Escudo de Heracles, fragmentos seguido de Certamen de Homero y Hesíodo* (F. J. Pérez, Ed.). Madrid: Abada.
- Lévinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción* (Obra original publicada en 1945). Barcelona: Península.
- Miate, L. (2023). Cerbero. En J. A. Vergara (Trad.), **Enciclopedia de la Historia del Mundo**. Recuperado de [World History Encyclopedia](<https://www.worldhistory.org/trans/es/1-11209/cerbero/>)
- Platón. (2000). *Apología de Sócrates* (J. Calonge, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Platón. (s.f.). *La República*. <https://doi.org/10.25058/20112742.n53.01>
- Ricoeur, P. (2006). *El mal: Un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricoeur, P. (2008). *El sufrimiento no es el dolor*. En *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores.
- Sepúlveda Solar, F. (2023). Compartir la vida con perros: Reflexiones filosóficas y éticas sobre su presente y su futuro. *Tabula Rasa*, 53, 1–20. <https://doi.org/10.25058/20112742.n53.01>
- Schopenhauer, A. (2004). *El mundo como voluntad y representación* (P. López de Santamaría, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Schopenhauer, A. (2006). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (P. López de Santamaría, Trad.). Madrid: Trotta.
- Smuts, B. (2001). Encuentros con mentes animales. *Revista de Estudios de la Conciencia*, 8(5–7), 293–309.
- Smuts, B. (2001). Encounters with animal minds. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5–7), 293–309.
- Virgilio. (1853). *La Eneida*, (Trad. Graciliano Alfonso). Editorial Palmas de Gran Canarias
- Wikipedia. (s.f.). Diógenes de Sinope. Recuperado el 10 de febrero de 2026 de https://es.wikipedia.org/wiki/Diógenes_de_Sinope
- Xenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates* (A. García, Trad.). Madrid: Gredos.
- Zarzar Muñoz, C. (2011). Diógenes de Sinope y los filósofos perros: Algunas consideraciones sobre el ideario del movimiento cínico. Dialnet.



El Populismo frente al ciudadanía: un imperativo ético y político

Populism vs. citizenism: a political and ethical imperative

Luis Felipe Ramírez

ORCID: 0009-0005-5847-6065

Universidad de Carabobo

Centro de Filosofía para la Investigación Stanislaw Strba
(CENFISS).

lframirez2@uc.edu.ve

Recibido: octubre 2025

Aprobado: enero 2026

Resumen

La noción de “pueblo” ha sido un movilizador central en el pensamiento político de occidente, históricamente manipulada para servir a diversos intereses. Este artículo explora la evolución de este concepto en el debate contemporáneo, centrándose en la tensión entre el populismo y el ciudadanía. Argumenta que la concepción populista del pueblo, como una entidad homogénea y pasiva, es antidemocrática, totalitaria, mientras la visión ciudadanista, basada en una colectividad plural y activa, es esencial para la salud de las democracias modernas. Para fundamentar este argumento, se examinan las críticas de Karl Marx y Noam Chomsky, quienes revelaron la construcción ideológica del concepto de “pueblo”, Lyotard y otros contemporáneos que desarrollarán los antagonismos entre ciudadanía y pueblo. Finalmente, se contrasta el sujeto populista, que se define por la lealtad emocional al líder, con el sujeto ciudadano, que se caracteriza por la participación deliberativa y la formulación operativa y racional de modelos políticos con ejercicio de ciudadanía, sugiriendo que la transición hacia el ciudadanía representa un imperativo ético y político para el futuro de nuestras sociedades estados democráticos.

Palabras Clave: Democracia, ciudadanía, populismo

Abstract

The notion of “the people” has been a central mobilizer in Western political thought, historically manipulated to serve diverse interests. This article explores the evolution of this concept within contemporary debate, focusing on the tension between populism and “citizenism”. It argues that the populist conception of the people—as a homogeneous and passive entity—is inherently anti-democratic and totalitarian. In contrast, the citizenist vision, based on a plural and active collectivity, is presented as essential for the health of modern democracies. To substantiate this argument, the article examines the critiques of Karl Marx and Noam Chomsky, who revealed the ideological construction of the concept of “the people,” as well as Lyotard and other contemporaries who expanded on the antagonisms between citizenship and the people. Finally, the article contrasts the populist subject, defined by emotional loyalty to a leader, with the citizen subject, characterized by deliberative participation and the operational and rational formulation of political models through the exercise of citizenship. It suggests that the transition toward citizenism represents an ethical and political imperative for the future of our nation-states.

Keywords: Democracy, citizenship, populism.

Introducción

El concepto de “pueblo”¹ es una de las categorías más escurridizas y debatidas en la teoría política y social contemporánea. Lejos de ser una entidad neutral o empírica, ha servido como la piedra angular de

¹Llevamos a una nota la tradición judeo-cristiana de la noción de pueblo, que es más antigua que la griega, está dispersa por toda la biblia judeo-cristiana tanto en el Antiguo y posteriormente en el Nuevo Testamento se unen la tradición cristiana, la romana, la griega, pues en los conceptos de pueblo del Nuevo Testamento se fusionan diversas visiones de pueblo dándole más riqueza a la incipiente noción judía. La noción de pueblo está impregnada de la visión de “Pueblo de Dios”, es el Dios que unifica el pueblo como Señor, se trata de rey de un reinado, el mesianismo de Israel apunta más en la tradición judía de los profetas mayores a la noción de mesianismo institucional, esto es, más que el mesías como persona es el mesianismo

ideologías y movimientos sociológicos y políticos que han moldeado la historia, desde las revoluciones hasta los regímenes autoritarios. En la actualidad, esta discusión ha cobrado nueva vida en la tensión entre el populismo y el ciudadanismo. El populismo, con su promesa de un retorno a la “verdadera” voz de la gente, y el ciudadanismo, con su énfasis en los derechos, la pluralidad y las instituciones; ofreciendo dos caminos radicalmente distintos para entender y organizar la vida política.

La presente reflexión explora esta transición conceptual, argumentando que no se trata de un simple cambio de terminología, sino de una profunda ruptura en la forma en como el poder es concebido, legitimado y ejercido. Para comprender la naturaleza ideologizada de esta concepción, es indispensable examinar las raíces conceptuales y los antecedentes que han forjado el concepto de “pueblo”. Este análisis nos llevará a las visiones de pensadores como Karl Marx y Noam Chomsky, quienes, desde perspectivas históricas y críticas, revelaron cómo el “pueblo” se construye retóricamente para servir a ciertos intereses de poder. Finalmente, recurriremos a Lyotard y otros autores desde su libro la posmodernidad y contrastaremos el sujeto populista, homogéneo y pasivo, con el sujeto ciudadano, plural y activo, para sugerir como el tránsito hacia el ciudadanismo es un imperativo ético para la salud de las democracias modernas.

1. De la lucha de clases al público manipulado

Antes de abordar la noción populista de “pueblo”, es crucial entender cómo los pensadores modernos desmantelaron la idea de una entidad popular hegemónica. Lejos de ser una masa con una voluntad común, las críticas de Karl Marx y Noam Chomsky, entre otros, demostraron que el “pueblo” es un campo de batalla ideológico, donde los intereses de clase y las estructuras de poder determinan quién habla y en nombre de quién.

Para Karl Marx, el “pueblo” no era una categoría política homogénea, sino una sociedad intrínsecamente dividida por la lucha de clases. En su obra, el verdadero agente histórico y sujeto de cambio no es el “pueblo” en abstracto, sino el proletariado, la clase obrera desposeída de los medios de producción. La unificación de esta clase no era un hecho natural, sino un proceso histórico que requería el desarrollo de una conciencia de clase para superar la “falsa conciencia” impuesta por la superestructura ideológica. La ideología, para Marx, es un sistema de creencias y representaciones que legitima el orden social existente y enmascara las relaciones de explotación. En este sentido, la idea de un “pueblo” unificado, con una “voluntad general,” era vista como una invención de la clase dominante, la burguesía, para ocultar la opresión y mantener su hegemonía (Marx & Engels, 1846). La clase dominante crea una narrativa de unidad nacional y popular para subsumir los conflictos de clase y mantener a la población ideológicamente sometida. La liberación no vendría de la participación electoral en nombre de un “pueblo” genérico, sino de la auto-organización del proletariado para derrocar el sistema capitalista. Cómo es posible que el marxismo moderno no sea capaz de entender esto y la crítica que hacía Marx y Engels a las élites ahora ese marxismo-comunismo en determinadas naciones-Estado se han convertido en la clase dominante que oprime al pueblo que Marx identificó concretamente como el proletariado.

Más de un siglo después, Noam Chomsky actualizó y expandió esta crítica de la manipulación ideológica. En su obra seminal “Los guardianes de la libertad”, Chomsky argumentó como, en las democracias

como la instauración de un reinado. El profetismo y los reinados en Israel siempre estarán muy seguidos por la crítica de los profetas a la idolatría, esto es, querer convertir como Señores a aquellos cuyo señor no es Dios, hacer de cosas y acciones fetiches de tal manera que el profetismo y el mismo Jesús siempre serán faros desdeologizadores de toda idolatría y fetichismo, incluso las mismas prácticas aborrecibles del pueblo; por eso Jesús no se predica así mismo, sino que su prédica es el “Reino de Dios”. En el nuevo testamento se emparentan la noción de: “Pueblo de Dios”: “Am gados”; “Goy” con nación; “ethnos” lo refiere a todos los pueblos; el cristianismo expande el concepto de pueblo como el conjunto de todos los pueblos, la identidad no la da un territorio sino una pertenencia religiosa y moral. Seguidamente aparecen otros conceptos como “Laos”: habitantes del nuevo pueblo, “ochlos”: lo refiere a la muchedumbre, a los pobres, a los desheredados; de tal manera que el concepto de pueblo en la tradición judeo cristiana es mucho más rica y abarcante, aunque tiene una raíz religiosa, también tiene un carácter territorial y político, no siendo necesariamente sectaria, sino plural. En conclusión la noción de Pueblo Judeo cristiano en primer lugar es abarcante, segundo no intenta meter a todos en una misma categoría; en esa noción de pueblo entran todos, como unos “iguales – diferentes”, Pablo es quien le da una visión más universal a la noción de pueblo, desde su práctica evangelizadora para todos, del incipiente cristianismo, pues para formar el “Pueblo de Dios” se prescinde de ser Judío, la pertenencia no es a una nación, a una cultura, a un estrato de la sociedad o del imperio, a una familia, ni a una secta religiosa; el pueblo es ante todo una categoría unificadora llena de particularidades, esta visión de pueblo no prescinde la diversidad de lenguas, naciones, culturas; el cristianismo se enriquecerá precisamente con la noción de pueblo aportada por los Griegos y posteriormente los romanos, de tal manera que la reflexión de la modernidad del concepto de pueblo al reducirlo a una noción política, jurídica, e ideologizada en el término negativo como lo entendía Marx. “Falsa conciencia” hoy en día es muy común ponerle escepticismo cada vez que un político use la Palabra pueblo, cargada de las peores versiones históricas, por tanto, por tanto, cuando se use esa noción, pueblo”, se tendrá que definir la para saber de qué se está hablando.

capitalistas occidentales, el control social no se ejerce a través de la coerción directa, sino a través de un sofisticado sistema de propaganda que moldea la opinión pública. Para Chomsky, el “pueblo” es en gran medida un público manipulado, cuyas percepciones son cuidadosamente filtradas por las élites mediáticas y políticas para proteger sus propios intereses (Chomsky & Herman, 1988).

El “modelo de propaganda” de Chomsky describe el modo en el cual los medios masivos se convierten en instrumentos de control orientados a “fabricar el consenso”. Como resultado, la voz del “pueblo” en el debate público no refleja su voluntad real, sino un eco de los mensajes cuya difusión las élites han decidido autorizar. Así, el líder populista autoproclamado portavoz del “pueblo” no escucha a una entidad orgánica, sino de modo que aprovecha y canaliza las frustraciones y los miedos cultivados por las mismas estructuras de poder criticadas por él de forma superficial. En este sentido, tanto Marx como Chomsky nos obligan a ver más allá del discurso para analizar las estructuras responsables de construir ideológicamente al “pueblo”.

2. El pueblo de la república y el mito

En el libro sobre la posmodernidad de Lyotard, explora en el capítulo cinco (5) “Memorándum sobre la legitimidad” y el capítulo (6) “Parte a propósito de la confusión de las razones” (Lyotard, 1985) analiza cómo el concepto de “pueblo” es fundamental para la legitimación del poder político, pero también cómo su manipulación puede conducir al totalitarismo, una forma extrema de asociar el populismo. Lyotard intenta explicar las manifestaciones políticas de esta manipulación y el error filosófico subyacente: la “confusión de las razones” (1985).

Existen dos formas opuestas en que el “pueblo” legitima el poder: la republicana y la mítica/narrativa (1985): En la tradición moderna, cuyo momento arranca con la Ilustración, el pueblo es la fuente de la legitimidad porque es soberano. Este pueblo no se define por una identidad étnica o una historia ancestral, sino por su adhesión a una idea universal: la emancipación y la libertad. El proyecto republicano es una promesa de crear una comunidad de ciudadanos libres e iguales, una “humanidad transparente para sí misma”. Su legitimidad no proviene de un relato de origen, sino de un proyecto a futuro. Este pueblo, por definición, está “descompuesto en masas”, es decir, es heterogéneo y diverso, y busca su propia identidad a través de la deliberación.

En contraste, existe una forma de legitimación basada en la narración como la utilizan las comunidades étnicas ancestrales. En este modelo, la comunidad se cohesiona a través de relatos que establecen roles fijos y una identidad transmitida por la tradición. El totalitarismo y el populismo se apropian de este modelo narrativo para legitimar su poder. Crean un “pueblo” mítico, singular y supuestamente auténtico, como el “pueblo Ario” del nazismo. Este “pueblo” se define por una identidad cerrada, basada en un pasado glorioso, héroes y mitos, excluyendo a todo aquello que no encaje en esa narrativa. La política se convierte entonces en una “obra de arte total” buscando poner en escena la pureza y singularidad de ese pueblo, a menudo a través de una estética monumental y la persecución de lo diferente. La transición del “pueblo” republicano al “pueblo” mítico es la clave del populismo y el totalitarismo.

Mientras que el ciudadanismo se basa en la deliberación entre diversos actores para decidir el futuro, el populismo totalitario impone una identidad única y un destino predefinido. La legitimidad ya no reside en el consentimiento o la ley, sino en la supuesta encarnación de la “esencia” del pueblo.

El ideal republicano es universal, buscando una comunidad integradora de sujetos y grupos. El populismo, en cambio, exalta una singularidad nacional o étnica y la presenta como superior. Lo que es particular (el “Chavismo”, por ejemplo) se eleva ilegítimamente a un valor universal y “puro”.

Esta imposición de una identidad singular conduce al terror. Si la legitimidad depende de la conformidad con el mito del pueblo, cualquier individuo o grupo que no se ajuste a él es una amenaza cuyo objetivo ha de ser eliminarlo. La política se vuelve una lucha por la pureza, justificando la violencia en nombre del pueblo.

3. La “Confusión de las Razones” como Base Filosófica

Lyotard seguirá argumentando que existen diferentes “régimenes de frases” o tipos de discurso (científico, ético, estético, narrativo, etc.), y cada uno tiene sus propias reglas de validación y legitimidad. El populismo y el totalitarismo cometen un error peligroso: toman un tipo de discurso, el narrativo-mítico, y lo imponen como la única fuente de verdad y legitimidad para todos los demás ámbitos (la política, la ley, la ciencia, la religión, el arte, la cultura, la organización comunitaria, las instituciones, etc.).

El populismo no delibera ni argumenta; simplemente impone su relato. Al hacerlo, “confunde las razones”, presenta un mito como si fuera una ley universal y una identidad particular como el único

destino posible. Esta es la “confusión” que anula la pluralidad de discursos y somete todo a un único criterio: la conformidad con la narrativa del “pueblo”. La legitimación ya no se busca en la deliberación o la evidencia, sino en la “performatividad”, esto es, pretende a partir de una idea de pueblo cambiar el destino de una nación, imponer un relato; ya hemos dicho “La noción de pueblo es una idea”, carece de consistencia ontológica y política, porque esa idea no tiene fundamento en los sujetos reales, esa idea es creada y se intenta legitimar por el líder (líderes) su legitimidad en un “fundamentalismo popular”, por tanto cuando se intenta verificar quienes conforman ese pueblo, se termina constatando que ese pueblo no existe a nivel político como mayoría, no existe como conglomerado de personas existentes, es una idea y esa idea legitima la gobernanza como relato.

La noción de pueblo emerge como un campo de batalla por la legitimidad. El ideal republicano lo concibe como una pluralidad de sujetos libres que construyen un futuro universal mediante la deliberación. Por el contrario, el populismo y el totalitarismo lo reducen a una entidad mítica, homogénea y singular, cuya supuesta identidad se impone por la fuerza, generando terror. Esta imposición es posible, ya lo hemos dicho, gracias a una “confusión de las razones”; se eleva un relato particular al estatus de única verdad universal, silenciando así toda forma de disidencia y pluralidad.

La tensión entre “ciudadanía” y “pueblo” es el eje sobre el cual gira la legitimidad política. No son sinónimos; representan dos proyectos políticos radicalmente opuestos, al menos en los populismos contemporáneos. La ciudadanía es el concepto central del proyecto moderno de emancipación que nace con la Ilustración y la Revolución Francesa, pero tiene su tradición en todo el pensamiento griego. No se define por lo que es, haciéndole una crítica fundamentalmente a las monarquías (origen, sangre, tradición), sino por lo que debe ser, un nuevo sujeto político y una nueva noción de Estado, la República (res-publica: la cosa pública).

El ciudadano es parte de una “idea de la humanidad” cuyo horizonte es su propia libertad y emancipación. El objetivo es construir una comunidad de “ciudadanos ilustrados, entendiendo ilustración al sentido Kantiano “*Sapere aude*” atreévete a pensar, dueños de su propio destino” y, en última instancia, una “ciudadanía objetiva”. El republicanismo se funda en un principio de soberanía que no se basa en la historia o la etnia, sino en la idea de una comunidad libre y universal de sujetos con nombre, vidas e historias entrelazadas.

La comunidad de ciudadanos es plural y heterogénea. Lyotard afirma que el pueblo republicano está hecho de diversidad de la masa (1985), Eso significa que no tiene una identidad única y predefinida. Su unidad se construye a través de la deliberación constante sobre el futuro común. No busca un origen único, basándose en “relatos de emancipación” caóticos, pero en búsqueda del orden como estado de permanencia.

La legitimidad del poder, en la república democrática, reside en un proceso deliberativo, donde se discuten los fines y los medios. La ley y las instituciones se legitiman porque son el resultado de un acuerdo entre ciudadanos que buscan un proyecto común, aunque sus intereses y puntos de vista sean diversos y contradictorios. El juicio debe ser legitimado a través del discurso normativo.

El populismo y, en su forma extrema, el totalitarismo, reemplazan la noción de ciudadanía por la de un “pueblo” mítico, singular y homogéneo. Este “pueblo” no se legitima por un proyecto a futuro, sino por un relato de origen que apela a un pasado glorioso y a una identidad supuestamente pura, como por ejemplo en Venezuela “la patria de Bolívar”. Abandona el horizonte del cosmopolitismo para “retornar a las fuentes” a través de una mitología. Su legitimidad se basa en la encarnación de una esencia nacional o étnica.

A diferencia de la ciudadanía plural, este “pueblo” es una entidad singular que exige homogeneidad. Todo lo que no encaje en su relato (la xenofobia es una consecuencia directa) es visto como una amenaza. La política se convierte en la tarea de realizar una “obra de arte total” poniendo en escena la pureza de ese pueblo, eliminando cualquier disidencia o diferencia. La universalización de esta particularidad, Lyotard propone el ejemplo que, si “la germanidad es ‘pura’, también lo será la humanidad” es la base del terror.

El poder no se legitima mediante la deliberación, sino a través de un relato impuesto. El líder o el partido no dialogan, sólo narran la “historia de nuestros ancestros” y la ejecutan. No se pregunta al pueblo qué quiere ser, sino se le dice lo que ya es “auténticamente”. La participación política se reduce a la aclamación y la conformidad con el mito, como en las “fiestas monumentales”, ya es estudiado la idea de circo romano como un modo lúdico de aclamar y de exaltar la grandeza y la cotidianidad festiva de esa idea de pueblo por un lado y por otro funciona como normalizador de los conflictos que genera el terror; la euforia y el miedo no son muy diferentes.

La diferencia clave de Lyotard radica en el proceso de legitimación.

Cuadro comparativo de ciudadanía y populismo según Lyotard:

Concepto Ciudadanía (Ideal Republicano) Pueblo

Concepto	Ciudadanía (Ideal Republicano)	Pueblo (Populismo / Totalitarismo)
Fundamento	Una idea universal de emancipación y libertad.	Un relato mítico de origen, sangre y tradición.
Identidad	Plural, abierta y en construcción. Es una comunidad de diversos (“descompuesta en masas”).	Singular, cerrada y predefinida Homogénea y excluyente.
Legitimidad	A través de la deliberación , el debate y la ley.	A través de la narración , la imposición de un mito y la aclamación.
Relación con el Tiempo	Orientada a un futuro por construir.	Orientada a un pasado que restaurar o a una esencia que realizar.
Peligro	La incertidumbre y la fragilidad del consenso.	El terror como medio para eliminar la disidencia y purificar la identidad.

En conclusión, el paso de una política basada en la ciudadanía a una basada en el “pueblo-mito” es el camino hacia el totalitarismo. Es el resultado de la “confusión de las razones”, que yo le llamo ideologización de las razones, donde el discurso narrativo-mítico usurpa ilegítimamente la función de los discursos evidentes, deliberativos y prescriptivos cuyos resultados son propios de una república de ciudadanos

4. El sujeto populista y ciudadano

4.1 El sujeto populista

El populismo contemporáneo², tal como lo analizan teóricos como (Laclau, 2005) y (Mouffe, 2005) se apropia de estas dinámicas ideológicas y las lleva a su máxima expresión. El “pueblo” populista no es una realidad sociológica compleja, sino una construcción retórica utilizada por un líder carismático para movilizar un apoyo emocional y deslegitimar a los opositores (Laclau, 2005). Es un concepto monolítico, simplista y definido por la oposición entre “el pueblo virtuoso” y “la élite corrupta”.

En el populismo, la voz del “pueblo” es presentada como una sola, con intereses y voluntades comunes. Se minimiza o se ignora por completo la diversidad de identidades, intereses y opiniones que existen en cualquier sociedad. El líder se erige como el único intérprete legítimo de esta voluntad general, y cualquier disidencia se interpreta como una traición a la nación o al “pueblo” mismo. Esta visión no solo es simplificadora, también es antidemocrática, ya que niega la legitimidad del debate y la pluralidad política (Mudde, 2004).

La conexión entre el líder y el pueblo en el populismo es fundamentalmente emocional. No se basa en el debate racional o en la rendición de cuentas, sino en la lealtad personal al líder, a menudo sin mediaciones institucionales. Aunque el “pueblo” populista es movilizadado en grandes concentraciones, su papel es pasivo y receptivo. No son actores autónomos con capacidad de crítica y decisión, sino espectadores y seguidores que validan la narrativa del líder. La palabra “pueblo” se convierte en

²No pretendemos referirnos a un populismo en particular, nos referimos ese modo de ejercer la política donde ideologías y grupos políticos diversos pueden converger en el modo de abordar ese sujeto colectivo llamado “pueblo” por tanto nos referimos a los populismos de izquierda, los de derecha, los populismos reconocidos dentro de la democracia y los que asumen como principio la destrucción de la democracia, los populismos autoritarios pragmáticos que no entienden más relación sino la masa y su líder, etc. Por otro lado, el populismo es un fenómeno político “camaleónico” pues adquiere diversas formas de presentarse y de mimetizarse. Los populismos también se manejan asumiendo los aspectos sociológicos y culturales de los sujetos de una Nación, de tal manera que los populismos en África, Europa, Asia y América tienen formas y expresiones diversas; a pesar de esa diversidad tiene aspectos comunes, haciendo interesante esa confluencia de visiones tan distintas, modos de operativizarlo y no obstante poder categorizar algunos aspectos haciéndolo un fenómeno político, tan extendido en nuestros días fácil de transmitirse como una pandemia contagiosa que usa como vehículo las redes sociales donde “el nuevo relato es el sentimiento”, no importa tanto el pensamiento sino el sentimiento, los afectos.

una herramienta discursiva para legitimar el poder, descalificar a los adversarios y justificar acciones extralegales.

En este sentido tenemos la idea potente de Müller que señala el populismo como “excluyentismo”. Para Müller, el populismo no se define por las promesas de dinero fácil o por el carisma del líder. La característica definitoria es una reivindicación moral de representación exclusiva. La lógica populista afirma: “Nosotros, y solo nosotros, representamos al pueblo auténtico”. (Müller, 2016) Si solo el populista representa al “pueblo real”, entonces cualquier otro competidor político es ilegítimo, y cualquier ciudadano que no apoye al líder no forma parte del “verdadero pueblo”. La crítica más fuerte de Müller es como el populismo es intrínsecamente anti-pluralista y, por lo tanto, una amenaza directa para la democracia. La democracia requiere aceptar que nadie tiene el monopolio de la representación del pueblo, el populista niega esto. Al decir como ellos son los únicos legítimos, destruyendo la base del debate democrático. Müller critica la idea de que los populistas no saben gobernar. Al contrario, explica que cuando llegan al poder, tienden a colonizar el Estado, practicar el clientelismo masivo y suprimir la sociedad civil, todo bajo la justificación del mandato del “pueblo”. El populismo crea un “pueblo simbólico” que no existe en la realidad. (2016).

4.2 El Sujeto ciudadano

En contraste con la concepción populista, el ciudadanía busca reemplazar esa noción instrumental del “pueblo” con una visión basada en la ciudadanía. Esta transición es un ideal que apunta a la construcción de una comunidad política basada en el respeto por los derechos, la participación deliberativa y la pluralidad, el republicanismo ciudadano tiene sus bases en la cosa pública, la cosa pública es plural y por tanto debe y tiene que someterse a un estado cuya prioridad debe ser organizar las instituciones cuya vida permita la articulación y organización de la república con diversidad de derechos y deberes. El ciudadanía reconoce que el “pueblo” es una colectividad plural y diversa, una suma de ciudadanos con múltiples identidades, intereses y visiones del mundo. Esta visión no teme a la diferencia, la valora como el motor del debate público y la innovación social. Los individuos no son solo “parte del pueblo,” sino sujetos de derechos y responsabilidades. Esto implica la protección de las minorías, la garantía de las libertades individuales y la promoción de la igualdad ante la ley. La participación no se limita a la aclamación, sino que se articula a través de mecanismos democráticos, deliberativos y transparentes, priorizando el debate razonado y la construcción de consensos en espacios institucionales (Habermas, 1996).

En el modelo ciudadano, el poder no reside en una única figura, sino que está distribuido y sujeto a rendición de cuentas (personas e instituciones). Se reconoce la necesidad de instituciones de control y contrapesos que limiten la arbitrariedad. Los ciudadanos son vistos como sujetos autónomos, capaces de formar su propio juicio y ejercer la crítica constructiva para fiscalizar a quienes detentan el poder. No son meros seguidores, sino coautores de su propio destino político (Arendt, 1958).

Las democracias tendrán que hacerse una crítica interna en el modo de resolver los conflictos y las contradicciones manifiestas y latentes, pues sin duda parte del problema viene desde dentro, en este sentido Bobbio analiza el populismo como un fenómeno de una respuesta inadecuada a las “insuficiencias técnicas y morales” de las democracias. Para él, el peligro no es el “pueblo”, sino el abandono de las reglas e instituciones que permiten como el conflicto se resuelva sin violencia (Bobbio, 1985).

Por otro lado, Castells sigue el mismo análisis de Bobbio; el problema del populismo hay que buscarlo no solo en los enemigos de la democracia sino también en sus propios sujetos e instituciones, Castells plantea el problema en el “secuestro” de la democracia, el populismo surge porque las instituciones actuales han dejado de ser canales de comunicación entre gobernantes y gobernados. Ha habido una ruptura del contrato social y se ha generado un vacío de representación, los partidos tradicionales se vuelven idénticos a sus prácticas corruptas y perversas, la “indignación” busca un nuevo lenguaje y el populismo ofrece ese lenguaje simplificado de conexión emocional. (Castells, 2012).

5. El papel de la ética en el ciudadanía

La transición hacia el ciudadanía requiere más que un cambio en las instituciones; exige un compromiso ético. Una ética de los sujetos ciudadanos y de las instituciones. Desde la teoría de la ética del discurso de Jürgen Habermas, la democracia se legitima a través de un diálogo racional donde la validez de las normas se determina por el consenso alcanzado en un espacio público inclusivo y libre de coacción. Este ideal de comunicación se contrapone directamente a la retórica populista, suprimiendo la deliberación. Por su parte, la filósofa española Adela Cortina, con su concepto de ética de la razón cordial

(Cortina,2007), añade una dimensión crucial. No basta con la deliberación racional; es fundamental el reconocimiento empático del otro como un interlocutor válido. Dirá Cortina los acuerdos presuponen una empatía, una cordialidad que me lleva a antes de entrar a deliberar razones, a entender que hay personas y esas personas no solo razonan, sino que antes que la razón o al mismo tiempo debe suceder lo empático, esto es, querer y desear entrar en razones y llegar a consensos. Esta razón cordial se opone a la aporofobia, o el miedo y rechazo al pobre, que a menudo es instrumentalizado por el populismo.

La ética cívica se convierte en una estructura de defensa que impulsa a los ciudadanos a resistir la homogeneización populista, a defender los derechos y la dignidad de cada persona, y a promover la justicia y el pluralismo. El ciudadano ético de Cortina es un agente activo que construye la sociedad desde los valores de la inclusión y la compasión, negándose a ser un simple seguidor pasivo.

Hay sistemas populistas autoritarios donde a los ciudadanos nos les queda sino la defensa contra el terror, la ética como defensa que articule formas de organización, por tanto, la ética se convierte en un arma contra abusos de poder en nombre de un pueblo que es solamente idea, relato, pero carece de consistencia ontológica.

Conclusión

Este ensayo establece como el concepto de “pueblo” ha sido históricamente manipulado y el populismo lo concibe como una entidad homogénea y pasiva. El “pueblo” populista carece de sustento en la realidad política o sociológica como conglomerado viviente, siendo primariamente una idea o un relato mítico. Esta noción es creada e intentada legitimar por el líder. Por lo tanto, el liderazgo populista se funda en un “fundamentalismo popular” que no se verifica en los sujetos reales, sino que usa esa idea abstracta para imponer una gobernanza como relato. Esta carencia de consistencia ontológica hace al populismo antidemocrático, ya que niega la pluralidad de los sujetos reales en favor de un mito singular. El populismo y el totalitarismo son impulsados por la “confusión de las razones” (Lyotard), un error filosófico donde el discurso narrativo-mítico usurpa el lugar de otros regímenes que se valen de la ley y la deliberación. La implicación más grave de esta confusión no es solo retórica, sino estructural. Al imponer un relato particular (un mito de origen o una esencia nacional) como si fuera una verdad universal y una ley inmutable, el populismo socava la legitimidad de los procesos deliberativos y las instituciones democráticas. La política deja de ser un espacio de debate sobre fines y medios para convertirse en la ejecución de una “obra de arte total” que busca poner en escena la pureza del pueblo mítico, lo cual lleva directamente al terror contra cualquier disidencia que no encaje en la narrativa impuesta.

Karl Marx y Noam Chomsky desmantelan la idea de “pueblo” hegemónico, mostrando que es un campo de batalla ideológico. Marx lo veía como una invención de la clase dominante (burguesía) para ocultar la lucha de clases, y Chomsky, como un público cuyas percepciones son moldeadas por las élites mediáticas (“modelo de propaganda”). El populismo moderno no opera en el vacío, sino que explota las frustraciones previamente cultivadas o generadas por las mismas estructuras de poder que superficialmente critica. El líder populista no solo está mintiendo, sino que está canalizando los miedos y las divisiones económicas y mediáticas preexistentes. Este análisis exige que el ciudadanía no solo combata el discurso populista, sino que ataque las estructuras socio económicas y los mecanismos de propaganda que “fabrican el consenso” y hacen vulnerable al público a la lealtad emocional. El punto es como las izquierdas hacen estas críticas a otros sistemas, pero no son capaces de criticar desde sus categorías sus propias prácticas.

El ciudadanía se postula como la transición necesaria para la salud democrática, definiéndose por la pluralidad, la participación deliberativa y la rendición de cuentas.

La esencia del ciudadanía reside en que el ciudadano debe ser un sujeto autónomo y crítico, un “actor de su propio destino político”. Esta autoría se ejerce no solo mediante el voto, sino a través de la organización ética y la defensa activa de los derechos contra los abusos autoritarios. En sistemas donde el populismo gobernante busca desvirtuar el papel mediador del Estado y convertirse en un autócrata con “derecho divino”, la ética cívica se transforma en una estructura de defensa que resiste la homogeneización y promueve la justicia y el pluralismo.

El populismo basa su conexión con el pueblo en la lealtad emocional, mientras que la ciudadanía se legitima en el debate racional (Habermas) y en la construcción de consensos.

La deliberación racional por sí sola puede ser insuficiente. La síntesis se enriquece con el concepto de la ética de la razón cordial (Adela Cortina). El aporte crucial para que el ciudadano funcione, requiere

integrar el componente ético y afectivo: antes o al mismo tiempo que la razón, debe existir la empatía y la cordialidad. Esta dimensión ética se opone directamente a la “aporofobia” (rechazo al pobre) y al diferente, instrumentalizados por el populismo, asegurando que los acuerdos y la deliberación se construyan sobre el reconocimiento empático del otro como interlocutor válido.

Bibliografía

- Arendt, H. (1958). La condición humana. Paidós.
- Bobbio, N. (1985). El futuro de la democracia. Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (2012). Redes de indignación y esperanza: Los movimientos sociales en la era de internet. Alianza Editorial.
- Chomsky, N., & Herman, E. S. (1988). Los guardianes de la libertad: Propaganda, desinformación y control social en los medios de comunicación. Crítica.
- Cortina, A. (2007). Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI. Ediciones Nobel.
- Gramsci, A. (1971). Selections from the Prison Notebooks. International Publishers.
- Habermas, J. (1996). Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso. Trotta.
- Laclau, E. (2005). La razón populista. Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, J.F. (1985). La posmodernidad (Explicada a niños). Gedisa.
- Marx, K., & Engels, F. (1846). La ideología alemana. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2005). El retorno de lo político. Paidós.
- Mudde, C. (2004). El populismo: Una breve introducción. Alianza Editorial.
- Müller, J.W. (2016). ¿Qué es el populismo? Fondo de Cultura Económica.