



CONCYTEQ

CONSEJO DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
DEL ESTADO DE QUERÉTARO

Ntthe

Ntthe, palabra ñañhò (otomí) que significa "vínculo" o "enlace" (se pronuncia "enté")

ISSN 2007-9079

Revista electrónica de difusión científica, tecnológica y de innovación del Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro

ISSN 2007 - 9079 , Edición especial, diciembre - 2023

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA EN CLAVE REFLEXIVA

Directorio

PRESIDENTE

LIC. MAURICIO KURI GONZÁLEZ

VICEPRESIDENTE

DRA. MARTHA ELENA SOTO OBREGÓN

DIRECTOR GENERAL

DR. ENRIQUE RABELL GARCÍA

SECRETARIO

LIC. RENÉ MARTÍNEZ FERNÁNDEZ

DERECHOS DE AUTOR Y DERECHOS CONEXOS. Año 14, edición especial, diciembre de 2023. *Nthe* es una publicación cuatrimestral editada por el Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro (CONCYTEQ): calle Luis Pasteur Sur núm. 36, col. Centro; CP 76000; tel. (442) 214 3685; www.concyteq.edu.mx; nthe@concyteq.edu.mx. Editor responsable: Felipe de Jesús Esperón Valenzuela. Reserva de derechos al uso exclusivo núm. 04-2018-111410321700-203; ISSN 2007-9079, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Felipe de Jesús Esperón Valenzuela; calle Luis Pasteur Sur núm. 36, col. Centro; CP 76000. Fecha de última modificación: diciembre de 2023

Nthe ha sido aprobada para su inclusión en el Índice del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (LATINDEX)

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Se autoriza la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación siempre y cuando se cite la fuente.

EDICIÓN Y DISEÑO DE LA PUBLICACIÓN

LIC. FELIPE DE JESÚS ESPERÓN VALENZUELA

CORRECCIÓN DE ESTILO

MTRA. MONSERRAT ACUÑA MURILLO

Nthe, Publicación del Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro:
<http://nthe.mx/>

Luis Pasteur Sur núm. 36
Col. Centro, CP 76000
Tel. 52 (442) 214 3685 / 212 7266, ext. 105
Querétaro, Qro., México

Consejo editorial

Investigadores nacionales

Dr. Alejandro Manzano Ramírez

Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, unidad Querétaro

Dr. Flora Mercader Trejo

Universidad Politécnica de Santa Rosa Jáuregui

Dr. Sergio Barrera Sánchez

Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, campus Querétaro

Dr. Martha Cruz Soto

Universidad del Valle de México, campus Querétaro

Dr. Gabriela Calderón Guerrero

Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro

Dr. Víctor Castaño Meneses

Centro de Física Aplicada y Tecnología Avanzada de la UNAM, campus Juriquilla

Dr. Rolando Salinas García

Unidad Multidisciplinaria de Estudios Sobre el Trabajo, Universidad Autónoma de Querétaro

Dr. Miguel Martínez Madrid

Instituto Mexicano del Transporte, SCT

Dr. Daniel Hiernaux Nicolás

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Querétaro

Dr. Gabriel Corral Velázquez

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Querétaro

Dr. Salvador Echeverría Villagómez

Centro Nacional de Metrología

Dr. Alberto Traslosheros Michel

Universidad Aeronáutica en Querétaro

Dra. Alejandra Urbiola Solís

Facultad de Contaduría y Administración, Universidad Autónoma de Querétaro



La revista electrónica *Nthe* es financiada en su totalidad por el Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro en el marco del presupuesto autorizado el día 22 de diciembre de 2022. (Publicado en el periódico oficial del estado de Querétaro, La Sombra de Arteaga).

Comentario *Nthe*

En esta ocasión, presento con agrado la edición especial titulada “Filosofía contemporánea en clave reflexiva” el cual consta de ocho trabajos, los cuales fueron coordinados por el Dr. Gabriel Corral Velazquez, Este número forma parte de los trabajos que se realizan en la *Red Filosofía, Cultura y Pensamiento Contemporáneo* que agrupa a investigadoras e investigadores de las Universidades Autónomas de Querétaro y el Estado de México en colaboración con CONCYTEQ.

La filosofía contemporánea se destaca por abordar cuestiones filosóficas fundamentales dentro del marco de la sociedad actual y por su aplicación práctica en la vida cotidiana. En el ámbito político, la filosofía contemporánea se involucra en debates cruciales sobre democracia, derechos humanos, justicia social y multiculturalismo, contribuyendo a la construcción de un mundo más equitativo y reflexivo. Estas teorías se traducen en políticas que buscan abordar los desafíos sociales, económicos y políticos en un mundo cada vez más interconectado.

Un ejemplo clave es la filosofía de la tecnología, que analiza cómo la tecnología impacta en la sociedad y cómo esta última moldea la tecnología. Ejemplos como la ética de la inteligencia artificial, la privacidad en línea, la biotecnología y otros avances tecnológicos son áreas en las que la filosofía contemporánea busca establecer principios éticos para guiar su desarrollo y aplicación.

En el ámbito de la bioética, la filosofía contemporánea se ocupa de dilemas éticos relacionados con la vida, la muerte, la experimentación en seres humanos, la clonación y otras temáticas vinculadas a la biología y la medicina. Estos debates enfrentan cuestiones éticas como la toma de decisiones médicas, la justicia distributiva en el acceso a la atención médica y la responsabilidad ética en el avance tecnológico.

Los artículos presentados en este número de la revista buscan contribuir no solo a discusiones abstractas, sino también a construir aplicaciones prácticas con impacto en la sociedad. Desde la ética aplicada hasta la filosofía de la tecnología, la filosofía contemporánea busca proporcionar perspectivas que enriquezcan nuestra comprensión del mundo y que influyan en la toma de decisiones éticas, resolviendo los desafíos de la vida actual. Esta disciplina no solo se estudia, sino que se vive y se aplica en la búsqueda constante de un entendimiento más profundo y una mejora tangible de nuestra calidad de vida.

Espero que el contenido de esta edición sea de su interés y utilidad.

Dr. Enrique Rabell García
Director General del Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Querétaro

ÍNDICE

Marc Richir: experiencia y sentido

Daive E. Daturi

Universidad Autónoma del Estado de México

1

Criterios para la identificación de un dilema bioético

Mauricio Ávila Barba

Universidad Autónoma de Querétaro

10

Discurso como dispositivo de análisis en la cultura digital.

Visibilidad y Redes como espacios de deliberación pública

Gabriel A. Corral Velázquez

Universidad Autónoma de Querétaro

16

El juego de Michel Foucault: del archivo al dispositivo y viceversa

María Yolanda García Ibarra

Universidad Autónoma de Querétaro

22

Algoritmos, cotidianidad y redes sociodigitales desde las humanidades digitales

Rosario Barba González

Universidad Autónoma de Querétaro

29

Recuperación de la polisemia aristotélica

Herminio Núñez Villavicencio

Universidad Autónoma del Estado de México

35

Sentido común en la era digital: beneficios y riesgos

Eduardo Manuel González de Luna

Universidad Autónoma de Querétaro

44

Tecnología y periodismo: La cuestión ética en el panorama contemporáneo

José María Urrutia Reyes

Universidad Autónoma de Querétaro

51

Marc Richir: experiencia y sentido

Dr. Davide E. Daturi

Universidad Autónoma del Estado de México

daturidavide@gmail.com

Resumen

Los objetivos de este artículo son, por un lado, introducir la fenomenología no-estándar de Marc Richir; por el otro, subrayar la originalidad de su pensamiento e indicar la importancia de la noción richiriana de sentido en la comprensión de la individualidad y del sujeto, esto para dar cuenta de todas las experiencias reales y posibles. Finalmente, la hipótesis que trataremos de demostrar es que la filosofía de Marc Richir se inscribe en un proceso de indagación y ampliación de la noción de sentido en la acepción husserliana y las ideas de sentido “en estado naciente” y *se faisant*, lo cual pasa por la lectura richiriana de la obra de Merleau-Ponty. A partir de este primer acercamiento, otro trabajo futuro podrá profundizar y poner de relieve la relación de la noción de sentido con los conceptos richirianos de sublime, chora, esquematismo fenomenológico, interfacticidad y el tema del nacimiento del sí mismo.

Palabras clave: Richir, Merleau-Ponty, sentido, fenomenología francesa, experiencia.

Abstract

The main objectives of the article are on the one hand to introduce Richir's no-standard phenomenology; on the other, moreover, we mean to underline the originality of his thought and indicate the importance of the notion of sense for the understanding of individuality and of the subject that also mean for all real and possible experiences. Finally, the hypothesis that we will try to demonstrate is that the philosophy of Marc Richir is part of a process of investigation of an expansion of the notion of sense with respect to the Husserlian meaning, up to the idea of sense “in its nascent state” and *se faisant*, which goes through Richir's reading of the work of Merleau-Ponty. From this first approach, another future work may go deeper towards highlighting the relationship of the notion of meaning analyzed with the Richirian concepts of sublime, chora, phenomenological schematism, interfacticity and the theme of the birth of the self.

Key words: Richir, Merleau-Ponty, sense, French phenomenology, experience.

Introducción

Es probable que la recepción francesa de la fenomenología empezó en 1911. Lévinas (2004) asegura que el primer artículo sobre Husserl apareció en su país en ese año, fue escrito por Victor Delbos y publicado en la *Revue de métaphysique et morale*. A éste, siguieron un texto de J. Hering, *Fenomenologia y filosofía religiosa* de 1925, y dos artículos críticos de la fenomenología de Husserl escritos por Schestov, publicados en 1926 y 1927. Finalmente, en 1928 se publicaron un artículo de Gurwitsch (siempre en la *Revue de métaphysique et morale*) y, en 1929, un texto del mismo Lévinas. Dentro de este panorama, en parte descriptivo-divulgativo y en parte crítico, es justo recordar un joven profesor de preparatoria parisiense que, algunos años después de *La teoría fenomenológica de la intuición* de Lévinas, publicó un libro que, a pesar de su brevedad, representa una lectura —al mismo tiempo original y crítica— de la filosofía de Husserl. Hablamos de J.P. Sartre y su obra *La Trascendencia del Ego*. Simone de Beauvoir —recordando la manera en la cual Sartre llegó a saber de la teoría fenomenológica por medio de Aron— cuenta en un pasaje muy emblemático del libro *La force de l'âge* que:

Sartre fut vivement alléché par ce qu'il entendit dire de la phénoménologie allemande. Raymond Aron passait l'année à l'Institut français de Berlin et, tout en préparant une thèse sur l'histoire, il étudiait Husserl. Quand il vint à Paris, il en parla à Sartre. Nous passâmes ensemble une soirée au Bec de Gaz, rue Montparnasse ; nous commandâmes la spécialité de la maison : des cocktails à

l'abricot. Aron désigna son verre : « Tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie ! » Sartre en pâlit d'émotion, ou presque ; c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses, telles qu'il les touchait, et que ce fût de la philosophie. Aron le convainquit que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations : dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde, tel qu'il se donne à nous. Il acheta, boulevard Saint-Michel, l'ouvrage de Lévinas sur Husserl, et il était si pressé de se renseigner que, tout en marchant, il feuilletait le livre dont il n'avait même pas coupé les pages¹ (Simone de Beauvoir, 2013, p. 141).

Al poder hablar de una bebida concreta que se encontraba frente a él como un problema filosófico (gracias a la apertura de la fenomenología como descripción de la realidad), la primera reacción de Sartre, según lo que cuenta Simone de Beauvoir, fue salir del local corriendo en búsqueda del libro de Lévinas. De forma evidente, esta anécdota marca el inicio de un camino de estudios, tanto apasionado como crítico, que refleja en toda su complejidad la recepción francesa de la fenomenología. De hecho, es justo con base en las obras de aquel primer grande interprete de la fenomenología que en Francia inician la investigación y reestructuración del pensamiento de Husserl, las cuales conllevarían tanto una clara exaltación del valor del camino abierto por el filósofo moravo como una ampliación y superación de aquellas que, en varios momentos, se considerarían patentes limitaciones en el alcance de su sistema teórico. En la estela de Husserl (y en esta dirección descrita) encontramos, en el curso del

desde hace años: hablar de las cosas como las tocamos, y que fuera filosofía. Aron lo convenció de que la fenomenología respondía exactamente a sus preocupaciones: superar la oposición entre idealismo y realismo, afirmar al mismo tiempo la soberanía de la consciencia y la presencia del mundo así como se ofrece. En el Boulevard Saint-Michel compró la obra de Lévinas sobre Husserl y estaba tan ansioso de informarse que, caminando, empezó a hojear el libro del cual ni siquiera había cortado las páginas”.

¹ Sartre estaba vivamente interesado en lo que [Aron] decía acerca de la fenomenología alemana. Raymond Aron pasaba ese año en el Instituto Francés de Berlín, y mientras escribía una tesis de historia, estudiaba a Husserl. Cuando llegó a París habló de esto con Sartre. Pasamos juntos una tarde al Bec de Gaz, en la Rue de Montparnasse; pedimos la especialidad de la casa, el coctel de albaricoque. Aron enseñó su vaso: “ves, mon petit camarade, si eres fenomenólogo puedes hablar de este coctel, y ¡es filosofía!”. Sartre se puso pálido, o casi, por la emoción; era exactamente lo que quería

siglo XX, algunos de los más reconocidos filósofos franceses de esta época: Merleau-Ponty, Dufrenne, Ricoeur, Derrida, Henry, Marion, entre otros.

Ahora bien, Marc Richir (1943-2015) se inscribe en este largo recorrido de recepción y reestructuración de la fenomenología, si bien su origen belga y su historia académica le donan un carácter particularmente *sui generis*. Este autor decidió dedicarse de lleno a la filosofía después de estudiar física a nivel universitario. Entre los filósofos que en los inicios de esta “segunda época” de investigación cautivaron su atención, se encuentran de manera particular Fichte, Schelling y Kant; posteriormente, Richir se acercó a las obras de Derrida y Merleau-Ponty (autor que nunca abandonará completamente) y, pasando por Heidegger, como nos dice (Carlson, 2015), finalmente llegaría a la fenomenología husserliana.

El descubrimiento de un campo prolífico de ideas abierto por la investigación fenomenológica (siempre en la estela de la recepción de la obra husserliana en la tradición francesa), le permitió explorar nuevos caminos especulativos que en muchas ocasiones lo llevarían a reformular algunos de los pilares de la propuesta filosófica del Husserl, tales como: el fenómeno, la intencionalidad, la *epojé*, el sujeto constituyente y la temporalidad. Es en estos términos que la filosofía de Marc Richir, por alejarse y al mismo tiempo mantenerse en el horizonte del pensamiento del filósofo moravo, ha sido llamada “fenomenología no estándar” (Richir, 2012).

En este sentido, partiendo de una introducción general de la filosofía arquitectónica de Marc Richir, nuestro objetivo será llegar a indicar en qué direcciones especulativas se ha dirigido y *podría dirigirse* —dada su indudable riqueza— el pensamiento richiriano; sobre todo cuando pone las bases para la comprensión de aquellas experiencias que en la teoría husserliana parecen quedarse privadas de una explicación concluyente.

Para introducir la fenomenología no estándar de Richir debemos partir justo de los puntos en que

este autor se aleja de los pilares de la filosofía de Husserl.

En primer lugar, se encuentra la noción de *fenómeno*. Para el filósofo belga, en la obra de Husserl es inevitable encontrar este concepto en directa conexión con el yo (el sujeto constituyente), mientras que la tarea clásica de la fenomenología, sintetizada en el famoso lema que invita a *jir a las cosas mismas!*, nos indica —más bien— que el objetivo propuesto no puede alcanzarse de esta manera. Según Richir, por tanto, para llegar a las cosas mismas (al fenómeno en sí), o como dice el autor, al fenómeno que no es más que fenómeno (*rien que phénomène*), el fenomenólogo debe abandonar toda referencia a un yo constituyente — para el cual todo fenómeno estaría ya constituido— y alcanzarlo en su más propia naturaleza: es decir, en su *pura fenomenización*, antes de toda posible constitución. De esta manera, tal noción de fenómeno (como *puro parpadeo del mundo* antes de toda implicación entre el sujeto cognoscitivo y el objeto conocido) abre la mirada fenomenológica a un campo bárbaro y salvaje de puras fenomenizaciones.

Claramente, el siguiente paso tiene que ver con el método para llevar a cabo una descripción adecuada de dicho campo. Ésta se puede dar sólo por medio de una *epojé* nueva y diferente respecto a aquellas propuestas por Husserl. Por su carácter profundamente extremo, el filósofo belga la define “hiperbólica”. En palabras de uno de los mejores intérpretes de Richir, Sacha Carlson (2013):

En el *momento de la epojé*, el pensar del fenomenólogo se halla envuelto en el movimiento anárquico y ateleológico de la fenomenalidad, y llega, por lo tanto, a vacilar; sus coordenadas simbólicas se ponen, al punto, a temblar, y ello a tal extremo que el ipse de este pensar se pone a parpadear entre su presencia y su ausencia, como en resonancia con el parpadeo del fenómeno, como si estuviera prendida a la *propia* fenomenalidad de éste; pero estos dos parpadeos no son asimilables el uno al otro, y se ha de mantener pues un desajuste arquitectónico [*écart architectonique*] entre la fenomenalidad del pensar y la

fenomenalidad del fenómeno, a pesar de que, como se habrá adivinado, será finalmente la fenomenalidad del pensar la que permita abrirse a los fenómenos en su fenomenalidad (p. 343).

Si la tarea del fenomenólogo es justo esta, es decir, alcanzar el fenómeno mismo en su pura barbaridad, entonces, para Richir la pérdida consecuente del yo consciente del fenomenólogo (que en Husserl acompaña como un faro en la noche el camino del navegador que la atraviesa partiendo las olas e instituye contemporáneamente la garantía de que aquel proceso de ordenación de los fenómenos tiene su fundación en la pura dación), para Richir, decíamos, la pérdida o cancelación del *ipse* tendrá que llevarse a cabo necesariamente.

¿Qué comporta esta decisión extrema de filósofo belga? Sin un yo que se refleja en sus análisis —y que Richir considera el residuo de un ego del cual Husserl nunca logró liberarse—, no es verdad que se pierde de vista el camino y que el producto será solo una descripción barroca y caótica del proceso de constitución del mundo. Se tratará, en este caso, de verticalizar sumergiéndose en los niveles inconscientes que no conocemos en primera persona y que, sin embargo y por obvia razón, fundamentan nuestras experiencias conscientes. Entre ellos —en la teoría richiriana— se encuentra el mundo originario, un registro primordial que este autor estudia en muchas ocasiones, pero sobre todo a partir del año 2000 e incluso a través de la lectura del Band XXIII de la Husserliana: el nivel de la *Phantasie*.

Con este término, el filósofo belga se refiere a un potencial oculto en la naturaleza humana que fundamenta todo tipo de experiencia y que, sobre todo, se encuentra detrás —o más bien de bajo— de todo tipo de intercambio personal, el cual Richir resume en la noción de interfacticidad. De acuerdo

con él, la interacción con el otro tiene su origen en el intercambio de miradas que nace en las primeras relaciones con la madre. Sin embargo, esta relación no se limita simplemente a una teoría de la mirada o, peor, a una fisiología de la visión. Detrás de los ojos fluctúa y se conecta un nivel profundo: el registro arcaico de la fantasía, el cual para Richir no debe confundirse con la mera producción de imágenes que se conoce como *imaginación*. Mientras ésta última es el producto de una institución, la fantasía pura está compuesta justo de fenómenos en un estado de pura fenomenización, en un campo salvaje de elementos parpadeantes con una temporalidad propia y afuera del lenguaje.

Sin embargo, esta última característica no significa que nos encontramos aquí afuera del sentido. De hecho, sin querer regresar sobre un tema que ha sido introducido ampliamente en otros estudios², nuestra intención es precisamente remarcar un aspecto en el que no hemos profundizado lo suficiente hasta hoy: la noción richiriana de sentido y su relación con la tradición fenomenológica.

Sentido y experiencia según Richir

Quepons (2016) afirma que la fenomenología es “una reflexión filosófica en torno a las estructuras universales del sentido” (p. 87). En línea con esta definición —pero de manera más general—, López Saenz (2015) sostiene que “toda la fenomenología es una interrogación por el sentido” (p. 44). Es en este marco que en el curso de más de 40 años Edmund Husserl dibujó un sistema de ideas que tiene como punto de partida fundamental la noción brentaniana de intencionalidad —debidamente desarrollada y modificada por el filósofo moravo—, la cual se conecta necesariamente con la noción de sentido³. No importa el tipo de experiencia que se

² Véase por ejemplo el número 43 de Eikasia sobre Richir, coordinado por Posada Varela, así como el texto Richir, M., (2011), “Imaginación y phantasia en Husserl”, Eikasia, 40, pp. 33-54. Igualmente, véase: Daturi, D.-E. (2020), “La experiencia del otro en la arquitectónica richiriana. Notas

sobre el concepto de *Phantasie*”, Anuario Filosófico, 53(3), 545-572.

³ “La forma universal de articulación del sentido, que es al mismo tiempo la relación que define la dinámica de la vida

lleva a cabo (perceptiva, mnemónica, imaginativa, eidética, incluso afectiva), todas ellas se caracterizan por ser actos intencionales cuyo producto es un objeto trascendental en principio dotado de sentido: cuando pensamos, pensamos en algo; cuando percibimos, percibimos algo; cuando amamos, amamos algo; es decir, en esta actividad referencial lo que se genera es un núcleo de sentido compacto con base en el entrelace de distintos niveles intencionales, algunos de ellos actuales y determinados por el interés explícito y otros, en cambio, presentes de forma meramente potencial. En todo este proceso constitutivo la estructura universal del flujo de conciencia tiene un lugar fundamental. No se podría explicar la unidad entre las experiencias del mismo sujeto sin postular un poder sintético inscrito en la naturaleza temporal y temporalizada de su conciencia, en donde el sentido se va constituyendo según niveles de riqueza mayor. Más me acerco y más experimento un estado de cosas; más sé sobre él y su sentido va apareciendo más rico en sentido.

Si bien aquí no se pone en duda el significado general de la teoría fenomenológica husserliana, dirigida a vislumbrar la complejidad de la relación entre mente y mundo, existe la necesidad de superar una acepción “estática”⁴ de la noción husserliana de sentido, la cual considera este concepto como el producto de los diferentes hilos intencionales que se implican dinámicamente y, de esta forma, no logra dar cuenta de que al sentido corresponde también una apertura, una tendencia hacia *lo afuera, lo nuevo*. En cambio, Husserl parece caminar en las riendas de la tradición, para la cual crear *ex nihilo* es una prerrogativa sólo divina. De esta manera, todo lo que pasa por la conciencia estaría vinculado a la relación —de cierta forma necesaria— entre *posible* y *actual*. Finalmente, el programa husserliano tiene su origen en las *Investigaciones Lógicas*, es decir, en una obra directamente dirigida a investigar las aristas de la relación entre la esfera del significado lógico y aquella de la experiencia.

trascendental, es “ese respectivo tener conciencia de algo: la intencionalidad” (Quepons, 2016, p.87).

⁴ Como, de hecho, afirma López Saenz: “Husserl sigue manteniendo en *El origen de la Geometría* que la expresión

En este marco, la intencionalidad de la conciencia emerge como elemento central sobre el cual se va dibujando el proyecto fenomenológico de los años siguientes a esa primera obra fundamental del filósofo moravo. Sin embargo, en el curso del tiempo la noción husserliana de sentido dio cuenta de una serie de dificultades que el mismo autor reconoció. Una de ellas es la distinción entre una lectura esencialista —que proviene de la influencia platónica en Husserl (Badano, 2008, p.159 y ss.)— que pasa por la conocida variación eidética —y que llega a una intuición adecuada del objeto—. Otra lectura, reconducible a cierto kantismo en Husserl (Badano, 2008, p.160), considera el conocimiento como una actividad intuitiva de acercamiento continuo y por eso nunca adecuado a nivel intuitivo.

En este marco, la noción fenomenológica de sentido quedaba justo en el medio de esta dificultad. Por eso el desarrollo husserliano llegó a introducir en *Ideas I* los conceptos de *halo*, *fondo* y, sobre todo, el de *horizonte*. Mediante estos conceptos nos enfrentamos si no con un giro, sí con una solución de dicha oposición. Quepons (2016) afirma:

El sentido no es una unidad abstracta y aislada, sino una compleja red de implicaciones intencionales en la que cada vivencia con carácter de acto, al dirigirse a un objeto, se refiere al mismo tiempo a una variedad de con-menciones implícitas que anticipan y contribuyen de forma dinámica al proceso de explicitación de lo mentado en ella. Husserl se refiere a esta dinámica intencional con diferentes expresiones que coinciden en el concepto fenomenológico de “horizonte” (p. 87).

De hecho, como algunos estudiosos han evidenciado (Geniusas, 2012; Walton, 2015), alrededor del término “horizonte” gravita una serie de cuestiones que, entre otras, llegan a inscribir la noción de temple de ánimo (*Stimmung*) en el marco de la teoría husserliana de la intencionalidad,

no origina sentido; solo supone un cambio en su modo de ser” (p. 54).

precisamente por medio del concepto de *intencionalidad de horizonte*.

Si partimos de la misma dificultad husserliana, pero *forzando* el pensamiento del filósofo moravo en relación con el valor central de la intencionalidad, Richir se dirige hacia la posibilidad de pensar en una noción “dinámica” de sentido. Esto significa que —según nuestra lectura— para el filósofo belga la problemática expuesta no podía solucionarse, como de cierta forma Husserl hizo, en el marco de una teoría de la intencionalidad, sino en aquel de una diferente o, más bien, nueva noción de sentido.

Aquí se introduce la cuestión de la producción de *nuevo sentido*. En línea con las preocupaciones de Merleau-Ponty⁵, la fenomenología no estándar de Marc Richir fundamenta su discurso en poner en tela de juicio tanto la intencionalidad (como carácter universal de la conciencia y que excluye por tanto la existencia de experiencias no intencionales) y, por consiguiente, la estructura temporal de la experiencia en su unidad fundamental basada en las tres direcciones: 1) el hundimiento del presente sobre el cual se proyectan; 2) las retenciones del pasado; y 3) desde el cual parten los rayos de las protensiones que anticipan inconscientemente la experiencia futura.

Justo en este doble marco, la fenomenología de Marc Richir reconfigura la noción husserliana de sentido, lo cual da cabida para una nueva acepción de este concepto. Para entender cómo se lleva a cabo esta reconfiguración es necesario rastrear un posible origen de la propuesta richiriana en las investigaciones de Merleau-Ponty sobre la expresividad que, como sabemos, influyeron ampliamente en la filosofía de Richir. Sin embargo, a un lado de este aspecto no debemos olvidar el punto de contacto más relevante entre la obra de Merleau-Ponty y Husserl, es decir, el amplio interés

del primero en el tema de la génesis, el cual fue desarrollado sobre todo por Husserl a partir de la década de los veinte del siglo pasado y plasmado en los textos de *Ideas II* y *Crisis*.

Es a partir de estos dos aspectos —expresividad y génesis— que desde la década de los cincuenta se hace patente la recuperación por parte del filósofo francés de la noción de cuerpo vivo (*Leib*) que ya estaba al centro de la fenomenología de la percepción, considerado ahora como cuerpo eminentemente expresivo y actor fundamental de aquel fondo anónimo en el cual desde siempre (*immer wieder*) estamos y que es un eco del *lebenswelt* husserliano dentro de la obra merleau-pontiana.

Uno de los elementos más relevantes de esta lectura concierne —de manera particular— a la relación entre cuerpo y sentido, de la cual emerge una posible interpretación novedosa del significado de este último término. Esta posibilidad se debe al hecho de que el cuerpo en su comportamiento “no solo *tiene* sentido sino que el cuerpo mismo *es* sentido; al tratarse, además, de un sentiente, produce significaciones vivas” (López Saenz, 2015, p. 51). Más allá del significado que tiene la corporeidad, aquí nos interesa remarcar que para Merleau-Ponty el sentido está sumergido en el dinamismo mismo de la existencia, por lo cual no sólo no podemos usar este término exclusivamente en los ámbitos de la lógica, la filosofía del lenguaje o la lingüística (hecho que tampoco sería una conclusión husserliana); el sentido es propio de una teoría de la experiencia porque la misma noción de experiencia debe entenderse en un acepción más amplia de lo que se postula en los textos de Husserl. En este nuevo marco ampliado no sólo hay lugar para un sentido “enriquecido” como el producto de un intercambio, como una “síntesis de transición entre su intención de significar el mundo y su adquisición de sentido gracias a él” (López Saenz, 2015, p. 51). Mas allá de la mera reformulación de

⁵ Quien afirma en un celebre pasaje: “En tant que je suis conscience, c’est-à-dire en tant que quelque chose a sens pour moi, je ne suis ni ici, ni là, ni Pierre, ni Paul, je ne me distingue en rien d’une «autre» conscience, puisque nous

sommes tous des présences immédiates au monde et que ce monde est pas définition unique, étant le système des vérités” (Merleau-Ponty, 2001, p.14).

un sentido ya presente en el mundo, de una recombinación de “significaciones establecidas”, en las páginas merleau-pontianas el sentido se perfila como una mera posibilidad sin actualidad que compone el trasfondo de la misma existencia. Es aquí como:

El sentido se presenta cada vez más como écart, como potencia significativa de un “yo puedo” corporal que deforma coherentemente el mundo estilizándolo desde su situación, de un modo similar al sentido diacrítico de los signos. Ellos dan cuenta de que lo que verdaderamente hay es deslizamiento de sentido, azar y *non-sens*, sinsentido que no es ausencia de sentido, sino una parte de la experiencia y, como tal, expresable. El sentido ni nos viene dado por completo, ni es totalmente construido; por su parte, la conciencia ya no puede entenderse como un flujo de *Erlebnisse*, sino como “conciencia de carencias (*manques*)”, pasividad en la actividad. Ni uno ni otra son, por consiguiente, puros (López Saenz, 2015, p. 59).

En este marco ya no es necesario apostar a favor o en contra de una *creatio ex nihilo*, pues conforme a como el sujeto desaparece a favor de una intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*) insertada en la relación siempre en desfase entre el cuerpo y el mundo, en la obra merleau-pontiana también desaparece —como en *Lo visible y lo invisible*— la necesidad de colocar a la intencionalidad como llave maestra de la fenomenología. Seguir leyendo a Merleau-Ponty en el claro del Prefacio de *Phénoménologie de la perception* olvidando este aspecto es un error interpretativo de la obra del filósofo francés, lo cual nos aleja de una adecuada comprensión de la noción final de carne (*chair*) como punto de llegada necesario de una constante ruptura de Merleau-Ponty con la filosofía de la conciencia.

Es justo en el marco de los estudios y lecciones merleau-pontianos sobre una corporeidad expresiva y creativa en donde se perfila el primer atisbo de la posibilidad de ir más allá de una noción *estática* y *cerrada* de sentido, hacia una noción *dinámica* y *abierta*. Este aspecto ha sido recuperado precisamente por autores relevantes de la escuela

francesa de corte fenomenológico de los últimos cincuenta años, tales como Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine y Jean-Louis Chrétien. Sin embargo, la propuesta de Marc Richir resalta precisamente por la manera en que —en la estela del último Merleau-Ponty— lleva el discurso sobre el sentido hacia una postura profundamente radical. Y esto empieza precisamente por la liberación —dentro del panorama fenomenológico— de la centralidad de la intencionalidad. Sólo de esta forma, para Richir, se puede vislumbrar la estructura arquitectónica de la experiencia.

Después de abrir el campo fenomenológico al fenómeno en su completa barbaridad, el concepto que funciona como detonante para desarrollar la transformación hacia una acepción “dinámica” del sentido es aquel que, por la naturaleza misma de su manifestación, se posiciona como el registro más arcaico de la experiencia: la fantasía. Para Richir, antes (o más bien debajo) de la imaginación —y también de toda presentificación e incluso de la idealidad— está el campo bárbaro y salvaje: el afuera del tiempo fenomenológico y del lenguaje que el filósofo belga trata tematizar a través de la citada *epojé* hiperbólica y una correspondiente reducción arquitectónica.

En este marco, el sentido que se va desplegando en esta fenomenización fundamental es un sentido que se encuentra siempre en estado naciente: *se faisant*, nos dice Richir. El tiempo de esta experiencia es una *presencia sin presente asignable*, pues para la fantasía en su estado puro no podemos hablar de la conocida estructura universal de la temporalización de la conciencia: retenciones y protensiones vinculadas con el presente. En el tiempo de la fantasía no hay significados porque todavía no hay un lenguaje codificado; sin embargo, se encuentra siempre detrás y debajo de toda experiencia y juega un lugar central en la posibilidad de apertura —como transformación y novedad— del sentido vislumbrada por Merleau-Ponty en su análisis de la expresividad del cuerpo.

Para llegar a este punto límite, Richir se apropia de la conceptualización y terminología del

filósofo francés Henry Maldiney (2007), con los conceptos de *transpasibilidad*, *transposibilidad* y *virtualidad*.

Dejando a otro espacio un desarrollo pertinente de la relación entre los tres conceptos, queremos aquí acotar nuestra reflexión sobre el origen de la noción richiriana de sentido con la referencia a la *virtualidad*.

Arriba hablamos de la cuestión del cuerpo expresivo en Merleau-Ponty y subrayamos su carácter creativo justo en el marco de *una mera posibilidad sin actualidad*. En uno de sus últimos libros, *Variation sur le sublime et le soi*, Richir afirma que a un lado de lo actual y lo posible debemos introducir lo virtual. Con este concepto el filósofo belga quiere evidenciar una nueva categoría que, en el marco de lo dicho en este texto, pueda dar cuenta de una acepción amplia y dinámica de la noción de sentido.

En la generalidad a la cual lleva el concepto de experiencia, lo virtual encuentra un lugar como “aquello que, en desfase respecto a un campo de posibles y reales, es allí «activo» o «influyente» aun cuando no se «realiza» ni como posible ni como real” (Richir, 2010, p. 9). Es en este marco que la noción de sentido de Marc Richir se despega de la obra merleau-pontiana, si bien se reconoce el valor seminal de esta última en el pensamiento del filósofo belga. La virtualidad se propone, no como la propiedad fundamental del sentido, sino como el indicador conceptual de su carácter alternativo con respecto a las acepciones clásicas aportadas por el empirismo y el racionalismo o, en general, en la distinción lógicas y también lingüístico-estructuralistas entre significante/significado.

Alejándose tanto del sujeto constituyente y de la *Sinngebung* husserlianos —como posibles claves de lectura para entender el nacimiento del sentido— como de la centralidad del cuerpo para entenderlo como sentido expresivo y creativo en Merleau-Ponty, Richir introduce una categoría transversal y en desfase con respecto a toda experiencia real y posible, misma que es indirectamente “incomprensible e infigurable” —por un juego que

nos permite entenderlo justo en dicho desfase (*écart*)— mediante las “indeterminaciones de lo que, en el fundamento, es ante todo potencial” (Richir, 2010, p. 10).

De esta manera, la virtualidad se vuelve la única posibilidad (más allá del horizonte de posibilidades que compone el fondo de todo acto de conciencia actual, en el cual se implican y entrelazan los hilos intencionales sobre diferentes niveles) que permite pensar en un sentido que ya no está totalmente escrito —en una lógica estática de la experiencia— sino que se abre a lo nuevo mediante una reorganización o, más bien, una redistribución de “pedazos” de sentido en el campo fenomenológico. De ahí que el sentido se abre a potencialidades cuya naturaleza, sin embargo, a diferencia de toda posibilidad actualizable o actualizada será siempre virtual.

Conclusión

Es posible vislumbrar en Richir una noción de sentido que atraviesa transversalmente la experiencia. Para entenderlo de la mejor manera deberíamos introducir una descripción adecuada de los registros arquitectónicos del campo fenomenológico, sin embargo, esta breve reflexión nos lleva sólo a una serie inicial de consideraciones.

Para recordarlas: partimos de la recepción francesa de la fenomenología hasta la propuesta más reciente del filósofo belga Marc Richir, de la cual hicimos una breve descripción con la introducción de algunos de sus conceptos esenciales. Sucesivamente, hemos subrayado la centralidad de la noción de sentido como concepto central en el desarrollo de la teoría fenomenológica y, finalmente, la propuesta crítica de Merleau-Ponty que quiso de dar vida a una acepción “dinámica” que desde la teoría del cuerpo expresivo llegó a la postura radical que se encuentra en el marco de la conocida “ontología de la carne”.

Es en este horizonte que ha sido posible vislumbrar la noción richiriana de sentido que, justo partiendo de la apertura y dinamicidad de la

propuesta merleau-pontiana, dibuja una potencialidad intrínseca a la experiencia que —en este caso— no depende necesariamente del cuerpo vivo (*Leib*) (si bien Richir mismo reconoce el lugar central de este elemento), sino de los registros arquitectónicos que componen la experiencia.

Veremos en otro momento cómo el sentido es un elemento que, si bien se va gestando en el fondo del registro más arcaico de la fantasía pura, no podrá que encontrarse en la relación misma entre niveles, por su carácter transpasible, siempre el mismo y siempre nuevo. Valga, por tanto, ahora sólo la posibilidad de indicar este camino.

Referencias bibliográficas

Badano, C. (2008), *La possibilità e il senso*, Armando.

Carlson, S.:

_____ (2013):, "Hipérbola y lenguaje: El "resultado" de la epojé hiperbólica", *Eikasia*, 43, coord. por Pablo Posada Varela.

_____ (2015), *L'écart et le rien*, Millon.

Daturi, D.-E. (2020), "La experiencia del otro en la arquitectónica richiriana. Notas sobre el concepto de *Phantasie*", *Anuario Filosófico*, 53(3), 545-572. <https://doi.org/10.15581/009.53.3.007>

De Beauvoir, S. (2013), *La force de l'âge*, Gallimard.

Delbos, V. (1911), "Husserl, sa critique du psychologisme et sa conception d'une Logique Pure", *Revue de métaphysique et de morale*.

Geniusas, S. (2012) *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer

Hering, J. (1925), *Phénoménologie et Philosophie religieuse*, Alcan, 1925.

López Saenz, M.C. (2015), "La expresión creadora del sentido de la experiencia", *Co-herencia*, Vol. 12, n. 23.

Lévinas, E. (2004), *La teoría fenomenológica de la intuición*, Epidermis editorial.

Maldiney, E. (2007), *Penser l'homme et la folie*, Millon.

Merleau-Ponty, M. (2001), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.

Quepons, I. (2016), "Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl", *Diánoia*, vol. LXI, 76.

Richir, M. :

_____ (2010), *Variation sur le sublime et le soi*, Millon, Grenoble.

_____ (2011), "Imaginación y phantasia en Husserl", *Eikasia*, 40, pp. 33-54.

_____ (2012), "El sentido de la fenomenología", *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 315-332.

Schestov, L. :

_____ (1926), "Memento Mori", *Revue philosophique*.

_____ (1927), "¿Qué es la verdad?", *Revue philosophique*.

Walton, R. (2015), *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula de Humanidades, Bogotá

Criterios para la identificación de un dilema bioético

Dr. Mauricio Ávila Barba
Universidad Autónoma de Querétaro
mauricio.avila@uaq.mx

Resumen

El objetivo de este trabajo es definir criterios para identificar un dilema bioético a través de: la forma (lógica), el contenido (marco regulatorio) y el *punto de vista* (valores y principios); a cada una de estas ideas le corresponde un apartado. La orientación con estos criterios permite distinguir, de manera más clara, cuáles son los dilemas que se presentan, cuáles deberían ser solucionados (o cuáles no), a quién le corresponde tomar la decisión, entre otras precisiones indispensables para (al menos) plantear una situación problemática, ya sea en el ámbito de la práctica médica o la investigación científica.

Palabras clave: Criterio, dilema bioética, lógica, legislación y *punto de vista*.

Abstract

The objective of this work is to define criteria to identify a bioethical dilemma through: the form (logic), the content (regulatory framework) and the point of view (values and principles); Each of these ideas corresponds to a section. Orientation with these criteria allows us to distinguish, more clearly, which dilemmas arise, which ones should be solved (or which ones should not), who is responsible for making the decision, among other essential details to (at least) propose a problematic situation, whether in the field of medical practice or scientific research.

Keywords: Guidelines, Bioethical dilemma, Logic, Legislation and *Point of View*.

Introducción

En las distintas guías para la formación de comités de bioética de la investigación, así como de la práctica médica, se señala que un dilema bioético consiste en la decisión problemática que, generalmente, debe tomar un individuo entre dos caminos con finales desagradables.

Para enfrentar las situaciones problemáticas, en la investigación científica y en la práctica médica los miembros de los comités de bioética cuentan con un marco de referencia (si se quiere difuso) con declaratorias, normas, leyes, valores, creencias, posibilidades científicas-tecnológicas, entre otras variables que están reguladas por una legislación nacional e internacional (CONBIOÉTICA, 2023).

Sin embargo, aún con una definición de dilema bioético y sus marcos regulatorios, la pregunta sobre qué es un dilema bioético continúa. Esto se debe no sólo a que cada caso problemático puede implicar una gama amplia de dilemas o que éstos oscilan entre un asunto legal o médico (las posibilidades de la medicina o sus implicaciones legales); incluso pueden derivar en un conflicto moral, pues se desplazan entre el conflicto personal que debe asumir el implicado en un tratamiento médico y las convicciones de la familia (además de las obligaciones del médico); otras situaciones transitan de una decisión individual —la del paciente o la del sujeto de la investigación— hacia a la decisión de la familia, del médico o del Estado. Otras circunstancias tornan muy complicado saber cuál o cuáles son los dilemas: ¿por qué puede o pueden ser llamados bioéticos?, ¿a quién le corresponde *por derecho* resolverlos?, ¿al médico, al paciente, al Estado, a la familia?, o ¿qué comité debe estar implicado en la situación conflictiva?

Para enfocar las preguntas anteriores, en este trabajo se destacan tres criterios: la forma, el contenido y el *punto de vista*.

I

En las guías para la formación de comités de bioética de la investigación, así como de la práctica médica, se destaca el carácter lógico de los dilemas (CONBIOÉTICA, 2015). La lógica deductiva presenta diferentes esquemas para plantear un dilema:

- I. Dilemas constructivos: $(P \rightarrow Q), (R \rightarrow S), P \vee R$, por tanto $Q \vee S$.
- II. Dilemas destructivos: $(P \rightarrow Q), (R \rightarrow S), \neg Q \vee \neg S$, por tanto $\neg P \vee \neg R$.
- III. Dilema simple: $(P \rightarrow R), (\neg P \rightarrow R), (P \vee \neg P)$, por tanto R .

Habría que puntualizar que el dilema es una estrategia argumentativa que tiene como objetivo obligar al oponente a elegir una consecuencia —generalmente— desagradable. Si parto de los siguientes supuestos, un dilema constructivo sería así:

P: Creer en lo expuesto.

Q: Eres manipulable.

R: Creer que sabes.

S: Eres ególatra.

$(P \rightarrow Q), (R \rightarrow S), P \vee R$, por tanto $Q \vee S$.

Por tanto, o eres manipulable (Q) o eres ególatra (S): ¿Qué eliges?

Salir del dilema (lo que no significa solucionar el problema) plantea la posibilidad de mirar otras opciones. Para ello es necesario mostrar que ni las premisas condicionales, ni la premisa disyuntiva son necesarias, que hay otras posibilidades con distintos grados de probabilidad: pasamos de la lógica deductiva a la lógica inductiva. (Copi y Cohen, 2013). De esta manera, si aportamos más información y conocimientos sobre el caso podemos evidenciar que el hecho de creer no implica ser manipulable o, por otro lado, que el hecho de

saber no implica ser ególatra¹. Así, la deliberación en un comité se centra en las opciones al dilema.

Si bien la formalización de un discurso es una tarea de análisis y síntesis que da orden al pensamiento, ésta no explicita la naturaleza del dilema a tratar. La lógica formal, como se ha señalado, sólo permite exponer de manera ordenada lo que suponemos es *ya sabido*. Aquí, lo *ya sabido* es el marco regulatorio que enmarca a un dilema en lo que, de manera general, se denomina bioética.

Así, en el planteamiento de un dilema distinguimos o suponemos que —aunque sea de manera problemática— sabemos cuáles son los dilemas que se deben resolver, cuáles no, quién o quiénes son los implicados o a qué tipo de dilema nos enfrentamos (legal, médico, moral, etcétera). Esto, también, contribuye a entender qué se debe resolver y, finalmente, orienta sobre a quién se debe argumentar e intentar persuadir².

II

En las distintas guías para la creación de comités de bioética (en el ámbito de la investigación científica o en la práctica médica) se establecen directrices para delimitar su funcionamiento y áreas de competencia, así como para la detección, la discusión y la resolución de problemas, esto es, dilemas que surgen de la atención médica (comités hospitalarios) o dilemas que surgen del desarrollo de una investigación que implica animales humanos, animales no-humanos u otras formas de vida (comités de investigación científica). A esto le llamamos “Marco regulatorio”.

En la *Guía Nacional para la integración y el funcionamiento de los Comités hospitalarios de bioética* (2015) se presenta el marco regulatorio en el que, en principio, surgen los dilemas de la práctica médica:

Cuando se presenta una situación problemática derivada del proceso de atención a un paciente o de alguna persona que provee el servicio de atención y se observa un riesgo en la integridad física, moral o psicológica; En procesos de toma de decisiones que puedan implicar un riesgo mayor a la salud del paciente o su muerte; En situaciones de vulnerabilidad en el trato a cualquier persona involucrada en el proceso de atención a la salud; Cuando se requiera orientación sobre tratamientos muy costosos y/o de dudosa eficacia; En casos de pacientes no competentes para tomar decisiones, entre otros (p. 18).

En la *Guía para la integración y el funcionamiento de los Comités de Ética en investigación* (2016) se delimita el perímetro en el que se vigilan los dilemas de la investigación científica:

[L]a observancia de los principios éticos de autonomía, beneficencia, no maleficencia, justicia, equidad, integridad científica y responsabilidad en el proceso de investigación, desde su diseño hasta la publicación de resultados, para asegurar la protección de las personas en su integridad y derechos, contribuyendo asimismo al bienestar individual y social (p. 8).

Si estos lineamientos circunscriben, *grosso modo*, los problemas de la práctica médica y de la investigación científica, éstos implican una deliberación acotada, pues no es cualquier dilema el que se discute al interior de los comités. Esto implica que no todas las situaciones problemáticas son, necesariamente, dilemas bioéticos o que no todos los

¹ Obviamente, en la práctica médica o en la investigación científica no se quiere poner contra la pared a un contrincante. En realidad, los dilemas se producen, por ejemplo, en condiciones excluyentes. Una cosa es que un médico se enfrente a dos situaciones problemáticas sin ser excluyentes —por ejemplo, administrar un medicamento o poner a un paciente bajo una dieta específica—, otra diferente que aquél deba elegir entre una u otra opción.

² En realidad, los dilemas se juegan en este marco de lo concebible. Por ejemplo, el respeto a la dignidad y los derechos humanos no se ponen en duda, incluso, no deben cuestionarse. Esto enmarca, inevitablemente, no sólo la caracterización de un dilema, sino además la argumentación en los debates sobre problemas de la bioética. Sin embargo, cabe destacar que esto no significa que, por un lado, no se den nuevos casos que rebasen dicho encuadre y, por otro lado, baste un ejercicio lógico-deductivo para la resolución de problemas.

dilemas deben *resolverse* para sugerir la *solución* de una situación conflictiva.

Caractericemos lo anterior con algunos ejemplos:

A) Supongamos que ‘X’ es una persona con cáncer. Al respecto, tenemos varias posibilidades de decisión: o bien si se le da quimioterapia, X vivirá más tiempo pero su calidad de vida no será buena (tendría mucho dolor físico derivado de la quimioterapia y conciencia disminuida); o bien, si no se le da quimioterapia, X vivirá menos tiempo pero su calidad de vida —aunque se recuperará— no será menos dolorosa que si se le da quimioterapia. Entonces, o bien X vive mucho pero mal o vive poco pero bien.

B) Supongamos que X científico, el cual investiga una vacuna para el COVID-19 —y dada la urgencia sanitaria— elabora un protocolo para una nueva vacuna y desea probarla en la población. Nuevamente, tenemos varias posibilidades: o bien se experimenta con la población para encontrar una vacuna, aunque ésta corra un riesgo; o bien, para que la población no corra un riesgo, no se experimenta con ésta, pero no se encontrará la vacuna. El dilema es obvio.

Agreguemos otra posibilidad:

C) Supongamos que X científico, el cual investiga una vacuna para el COVID-19, se pregunta si es posible (o no) adelantar el proceso que se requiere para elaborar una vacuna y si habrá otras posibilidades biotecnológicas. Si investiga otras posibilidades quizá pueda encontrarlas, pero también esto puede representar una pérdida de tiempo y recursos.

Para la primera situación necesitamos un comité de bioética: es un caso problemático en la práctica médica. En otras palabras, la situación implica un riesgo mayor a la salud del paciente o, quizá, la muerte.

Para la segunda situación necesitamos un comité de ética de la investigación científica, pues se debe verificar que no se viole el respeto a la autonomía, el consentimiento informado, entre otros derechos humanos de los posibles participantes en la elaboración de la vacuna.

Finalmente, para el último caso necesitamos un *comité científico*, pues el problema recae sobre los conocimientos biotecnológicos y sus posibilidades. En otras palabras, necesitamos que científicos competentes deliberen sobre las posibilidades materiales y humanas para la creación de una nueva vacuna.

III

Hasta ahora hemos planteado la forma y el contenido de un dilema, esto es, bajo criterios “externos” que quizá no trastocan los valores y principios de los sujetos implicados. Sin embargo, ahora centrémonos en la perspectiva de los individuos: el *punto de vista*. Algunos ejemplos:

A) Un médico loco, el doctor Malthus (Gonzalo Malthus), está encerrado en un calabozo, sentenciado a muerte por el asesinato de seis muchachas. Un sacerdote le habla para ayudarlo a poner su alma en paz:

Sacerdote: En este trance tan difícil para ti, sólo te puede salvar el arrepentimiento hondo y sincero.

Dr. Malthus: ¡Arrepentimiento! (risas). Guarde sus consejos para los tontos. Yo soy el doctor Malthus: ¿me entiende? ¡El doctor Malthus! Un genio al que la ignorancia y la estupidez de las gentes (sic) intentan matar.

Sacerdote: ¡Haz pecado gravemente!

Dr. Malthus: ¿Pecado? ¿Es pecado haber ahondado más que nadie en la ciencia? ¿Es pecar descubrir el secreto de la vida y la muerte?

Sacerdote: A nadie es dado matar. Ni siquiera por la ciencia.

Dr. Malthus: ¿Qué importan unas vidas vulgares cuando está de por medio el secreto de la vida? (Cortés, 1961)

B) Una paciente de edad avanzada, deprimida por los problemas médicos que padece y una pésima calidad de vida busca alivio para sus dolores de hernia crónicos sometándose a una intervención quirúrgica arriesgada. Quiere que se respete su decisión autónoma de poner su vida en peligro durante la operación o poco después de ésta. (UNESCO, 2005)

Visto desde el punto de vista “externo”, para el primer caso es necesario un comité de investigación científica, para el segundo uno de ética médica. A continuación, planteémoslos desde la idea del *punto de vista*.

En el artículo *Moral Dilemmas* (1962), E. J. Lemmon clasificó cinco tipos de situaciones morales en las que se puede encontrar cualquier persona, desde la más simple hasta la más compleja (la cual él llamó “dilemática”). Coloquémonos en la perspectiva del médico que debe operar a la Sra. XX y planteémosla desde la propuesta por E. J. Lemmon:

1. La situación más simple se da cuando X sabe qué *hay* que hacer, qué *tiene* que hacer o qué *debe* hacer. Por ejemplo, X hace una acción por un principio moral: no matarás; X *tiene* que operar a la Señora XX porque tiene un tipo de contrato (por ejemplo, juró, prometió o firmó); o X *debe* operar a la Señora XX porque tiene una función o papel en el caso concreto, en este caso, ser médico. Así, el médico operará a la Sra. XX porque *tiene* un contrato, porque es (*deber*) su función en la sociedad o porque tiene (*haber*) un principio moral.

2. Caso fronterizo. El médico opera o no a la Señora XX. Su decisión se sustenta en sus principios morales y su obligación — contrato— con la institución de salud. En

esta situación se traslapan diferentes compromisos: *haber*, *tener* y *deber*.

3. El agente tiene una situación conflictiva: él tiene que hacer algo y, al mismo tiempo, no debe hacer algo. Por ejemplo, el médico tiene que operar a la Sra. XX por contrato y no la debe operar como médico. Él requiere de valorar entre las dos situaciones. El dilema se resuelve con la ponderación de un principio sobre de otro. La ética teórica define y jerarquiza estos principios.

4. E. J. Lemmon sugirió que en los casos anteriores no está implicado un compromiso de la persona o su carácter moral —en este caso, del médico—. Es como si el sujeto resolviera la situación apelando a un compromiso, un principio o una jerarquía de valores cuya definición y aplicación no causa mayor problema. En cambio, en la cuarta posibilidad aumenta la situación conflictiva. Para cada opción que el médico debe elegir, él tiene información no concluyente. Pero, sobre todo, la decisión que tome el médico ante la situación conflictiva, implica un cambio en sus valores y presupuestos de vida.

5. Finalmente, para el caso “dilemático” (el caso conflictivo de mayor alcance), el sujeto no sólo tiene información no concluyente, además sus compromisos morales son puestos en duda y, sobre todo, él no cuenta con la posibilidad de forjarse otro marco de referencia para una respuesta a la situación problemática.

Retomemos las dos situaciones anteriores. En el primer caso, si nos centramos en el Dr. Malthus, él no *sufre* un dilema bioético. Él está convencido que bien vale uno o varios sacrificios para conseguir el secreto de la vida. Él no tiene un conflicto moral, no le es problemático elegir entre asesinar o el conocimiento científico; quizá lo podríamos ubicar en el primer nivel de situaciones morales: el Dr. Malthus *hace lo que hace* porque lo considera su

deber como científico. En este caso se hace patente un problema legal. Para su resolución no es necesario que el Dr. Malthus considere que está o no en un dilema. El conflicto entre el avance científico y la legalidad de las investigaciones lo resolverá el poder judicial, conforme al derecho penal.

Para el segundo caso: ¿el dilema es del médico?, mismo que no se puede negar a operar a la Señora XX. O ¿el dilema es de la Señora XX?, quien debe elegir entre operarse y si muere, finalizar con sus problemas o si vive, no sufrir los dolores de la hernia. Finalmente, ¿el dilema es para la familia?, quienes se resisten a respetar la decisión de la Sra. XX.

Supongamos que el problema principal radica en la decisión de la Señora XX, sobre si quiere o no operarse. Si ella, en sana conciencia, ha decidido operarse apelando a sus principios, entonces no existe dilema. La señora XX decidió operarse con base en sus valores, no tiene una obligación o deber por hacerlo o no. De esta manera, ¿por qué resolver los dilemas familiares o médicos? En otros términos, el hecho de que un médico esté *conflictuado* entre operar o no a la Señora XX no es condición para no hacerlo, pues ella eligió operarse. En todo caso, por objeción de conciencia, si es lícito un médico podrá decidir no hacerlo. Así, el médico y la familia se podrían quedar con su dilema, pues la señora XX ya decidió.

Consideración

Una de las tareas de los comités de bioética es sugerir soluciones a situaciones problemáticas. Éstas arrojan múltiples dilemas y, sin embargo, no todos pueden ni deben ser resueltos. Advertir cuál es el dilema a resolver implica, al menos, saber formularlo (aspectos lógicos), insertarlo en un marco regulatorio y señalar los compromisos morales (valores y principios) de los implicados.

Entre estos criterios hay tensiones: los valores y principios del Dr. Malthus frente a la legislación; los valores y principios del médico, quien por *objeción de conciencia*, le está permitido negarse a participar en un tratamiento médico. Empero, aquéllos nos ayudan a discernir cuáles

dilemas deben ser resueltos y cuáles, aunque dolorosos, no podrían ser resueltos, como los dilemas de los familiares de la Señora XX.

Referencias bibliográficas

- Comisión Nacional de Bioética (CONBIOÉTICA). (18 de julio, 2023). <https://www.gob.mx/salud/conbioetica>
- _____. (2015). *Guía nacional para la integración y el funcionamiento de los Comités Hospitalarios de Bioética*. https://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/registrocomites/Guia_CHB_Final_Paginada_con_forros.pdf
- _____. (2016). *Guía nacional para la integración y el funcionamiento de los Comités de Ética en Investigación*. https://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/registrocomites/Guia_CEI_paginada_con_forros.pdf
- Copi, I. y Carl, C. (2013). *Introducción a la lógica*, México: Editorial Limusa S.A. de C. V.
- Cortés, F. (Director). (1961). *La marca de la muerte* [Film]. Alameda Films y César Santos Galindo
- Lemmon, E. J. "Moral Dilemmas". *The Philosophical Review*. Vol. 71, No. 2 (Apr., 1962), pp. 139-158.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura División de Ética de la Ciencia y la Tecnología (UNESCO). (2005). *Guía N° 1 - Creación de comités de bioética*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000139309_spa

Discurso como dispositivo de análisis en la cultura digital. Visibilidad y Redes como espacios de deliberación pública

Dr. Gabriel A. Corral Velázquez
Universidad Autónoma de Querétaro
corral@uaq.mx

Resumen

La relación entre los actores sociales (clase política, empresarios, periodistas, sociedad civil organizada y sociedad en general) y los temas de interés público definen aquello que se entiende por esfera pública, espacio en el que se producen y reproducen formas simbólicas, es decir discursos y prácticas. Las redes —como espacio de configuración del debate público— no cuentan con muchos ejemplos respecto a situaciones que hayan generado mayor salto en las discusiones en torno a lo público. Estos espacios se abrieron a otros sectores, los cuales en algún sentido han sido utilizados para canalizar demandas o, en su caso, para protestar por decisiones tomadas por las autoridades gubernamentales y que, a sentir de los afectados, vulneraban algunos derechos.

Palabras clave: Discurso, Deliberación, Redes Sociodigitales

Abstract

The relationship between social actors (political class, businessmen, journalists, organized civil society, society in general) and issues of public interest define what is understood by the public sphere, the space in which symbolic forms are produced and reproduced, that is, speeches and practices. The networks as a space for the configuration of public debate do not have many examples regarding situations that have generated a greater leap in the discussions around the public. These spaces were opened to other sectors, which, in some sense, have been used to channel demands or, where appropriate, to protest decisions made by government authorities and which, in the opinion of those affected, violated some rights.

Key words: Discourse, Social Media, Deliberation

Discurso como dispositivo de análisis

Para ubicar la discusión es imperativo, por un lado, identificar las decisiones o políticas públicas que intervienen en la discusión pública y, por otro, qué actores surgen con alguna posición política definida. Lo relevante es que involucra a actores con diferentes posiciones o con reconocimiento en distintos ámbitos de la vida pública local.

Este documento ofrece claves de análisis sobre los lenguajes categorizados como discurso, esto a través de identificar el espacio de debate, los actores sociales, la visibilidad y los discursos (o argumentos) que hacen posible su presencia. Todos estos ejes son vistos a través de esquemas de análisis que permiten reconocer los niveles y la constancia en los espacios adjudicados en los espacios de interacción pública.

La estrategia para construir los datos a estudiar se desarrolló en un ejercicio de análisis interpretativo con base en el contexto que ofrecen las redes sociodigitales.

El análisis de los discursos y la visibilidad de los actores en la esfera pública establece distintas correlaciones entre las variables, así como en la interpretación de los argumentos a través de los cuales estos actores definen sus posiciones. Esto para luego establecer las relaciones entre los actores y el lugar que ocupan en el debate público; así como los factores determinantes en la configuración del debate público.

Para llevar a cabo el análisis se recuperó la idea del discurso como práctica social desde Van Dijk (2006). Para el autor, el discurso como práctica social se entiende como el conjunto de interacciones comunicativas propias de un grupo o sociedad, el contexto, la adopción del discurso como práctica social de los integrantes de un grupo y su categorización, la secuencialidad y funcionalidad de los niveles y dimensiones del discurso y la cognición social. El discurso puede

establecer la posición de los actores frente a situaciones sociales, pues plantea significaciones e interpretaciones del entorno. Este abordaje del discurso permite enfocarlo en el sentido formal, lo cual refiere a lo que dice y a su contexto, es decir, acción e interacción.

En la deliberación pública, los actores toman posición en el debate a partir de su acción discursiva, la cual se manifiesta en prácticas concretas. Entendido de esta forma, la acción del discurso no refiere solamente al ejercicio lingüístico, sino que se hace patente en las prácticas de referencia. Para este trabajo esto relevante puesto que permite analizar en conjunto el discurso y las prácticas en la esfera pública, entendidas las redes sociodigitales como parte de ésta última. Con esto se pretende poner de manifiesto si existe relación entre los debates y el proceso de deliberación; esto es, si prevalecen los lenguajes y cómo se mantiene el discurso en la emergencia de prácticas relacionadas con la cultura digital.

Hay que señalar, en este sentido, que el discurso como práctica social y los sujetos que producen las formas discursivas deben estar inscritos dentro de un proceso social claro y que permita comprender la relación que existe. Por ello, el discurso se analizará a partir de posiciones y subjetividades. En el discurso el actor manifiesta su posición respecto del tema y hace énfasis en las referencias a las que se encuentra afiliado. Las posiciones refieren al lugar que ocupa dentro de los actores involucrados en la esfera pública. El actor al formar parte del debate su discurso lo identifica y a partir de éste toma posicionamiento. En este sentido, se retoman para el análisis tres aspectos que son importantes:

- a) El discurso debe inscribirse dentro de un proceso social, pues es un ejercicio que asume una posición determinada dentro del entorno en el cual es producido y, por ende, hace referencia a aspectos sociales, culturales e ideológicos.

b) Todo discurso remite de manera implícita o explícita a un sistema de relaciones y representaciones sociales preexistentes, las cuales siempre hacen referencia a una escala de valores dominantes o subalternas en constante lucha y cuya articulación compleja y contradictoria definen la conformación de una sociedad.

c) El discurso se presenta como una práctica ritual, atada a aspectos culturales dentro de un marco social de significación.

De esta manera, los argumentos manifiestan la posición de los sujetos y la forma en que estos actores sociales son visibilizados (o no). Sostengo que la configuración de los espacios emergentes de deliberación se construyen a partir de la visibilización de los sujetos en sus discursos y prácticas.

El discurso, entonces, es entendido como una práctica social que se realiza dentro de entornos particulares; razón por la cual remite no sólo a situaciones y roles intersubjetivos sino también a posiciones concretas en la trama de las relaciones sociales. Al mencionar la importancia del concepto de configuración, la intención es ubicar y visibilizar estas prácticas que sostienen el cuerpo del discurso y el lugar que ocupan los actores en los equilibrios fluctuantes que genera la interacción social.

Discurso y Prácticas Socioculturales

Las prácticas y los discursos adquieren un valor simbólico distinto a partir de la visibilidad o invisibilidad de los sujetos. Quién puede y quién no puede participar en estos espacios depende, en muchos de los casos, de su capacidad argumentativa. Esto es bajo una propuesta de análisis contextual para identificar las condiciones sociales. Finalmente, la configuración de la esfera pública es resultado de las condiciones sociales y políticas en las cuales se debaten los asuntos de interés colectivo.

El discurso impregna el imaginario político y, por su fuerza y relevancia, debe ser también objeto de estudio. Antes es menester recuperar la idea del discurso como práctica social. De acuerdo con Van Dijk (2006), el discurso es el conjunto de interacciones comunicativas propias de un grupo o sociedad, el contexto, su integración a la práctica cotidiana de los integrantes de un grupo y su categorización, secuencialidad y funcionalidad de los niveles y dimensiones del discurso, así como la cognición social.

El discurso puede establecer la posición de los actores frente a situaciones sociales, pues plantea significaciones e interpretaciones del entorno. El abordaje del discurso permite observarlo en el sentido formal (que refiere a lo que dice) y contextual (acción e interacción). La acción del discurso no refiere solamente al ejercicio lingüístico, sino que se hace patente a partir de prácticas de referencia.

En una sociedad globalizada y dominada por intereses económicos, los conceptos tradicionales de espacio o medios públicos se redefinen a partir de la visibilidad y el discurso. La existencia de distintos canales de comunicación (detonados por internet, los blogs y las redes sociales) son clave para aquellos que creen que la gobernabilidad democrática debe abarcar mucho más allá que la formalidad electoral, esto para incorporar un proceso de participación real de la ciudadanía.

A partir de la reproducción de los discursos, es importante ubicar que sólo cierto grupo de actores sociales y políticos son quienes definen políticas públicas y que otros actores, visibles o no, quedan fuera de estas decisiones políticas. Esto no corresponde a un proceso de democratización consolidado (en el sentido de los aspectos normativos que se refieren en los apartados conceptuales) y, con ello, dar cuenta de la configuración de los espacios de deliberación pública.

Las redes sociodigitales y las prácticas emergentes de apropiación mediática de años recientes permiten, por un lado, cuestionar el papel de los medios de difusión en la vida cotidiana y, por otro, explorar cómo los contenidos pueden situarse en contexto inmediato y reproducirse construyendo formas significativas y prácticas compartidas en las comunidades culturales participantes. En este sentido, es necesario contextualizar y describir el fenómeno del uso narrativo en las formas modernas de intercambio cultural y mediático global. Ligada a esta participación, está la capacidad, en el contexto de los medios, de ayudar a dar sentido a la cada vez más vasta y compleja red de patrones. Una relación como la que se describe (que incluye prácticas tanto como discursos) es posible en el contexto de integración sociohistórica del desarrollo de tecnologías digitales, esto desde la industria cultural en la era global de la globalización actual.

Las redes como escenario de deliberación

El escenario propuesto para el análisis de las prácticas emergentes de participación (o de expresión discursiva) son las redes sociodigitales. Se recupera el concepto de Winoucur & Sánchez (2015) para diferenciarlas de las redes sociales “tradicionales”. No obstante que el término, ya de uso aceptado en los entornos de análisis académico, requiere de puntualizaciones para identificar su ámbito de incidencia.

De acuerdo con datos del informe *Digital 2022 Global Overview Report* (Kemp, 2022), que elaboraron las firmas We are Social y Hootsuite a finales de 2021, la población mundial fue estimada en 7 920 000 000 personas, de las cuales 4 950 000 000 son usuarios de internet. De esta manera, la penetración de internet fue determinada en 59.5 %. Lo que significa que aproximadamente el 60 % de la población global cuenta con una conexión de internet.

Los datos de este informe sostienen que el promedio de edad de la población global que se refleja en el espacio digital ronda los 31 años, el 86 % está alfabetizada y el 57 % vive en zonas urbanas. Esto permite establecer ciertas directrices sobre las características de los usuarios y los matices sobre el ámbito de incidencia de las redes sociodigitales a nivel global.

En este sentido, los dispositivos de uso móvil son los que han cobrado importancia en los últimos años. Entre los usuarios de 16 y 64 años, de acuerdo con los datos del informe digital, el 96.2 % cuenta con un teléfono inteligente, dato que destaca por encima del 63.1 % que posee una computadora personal. Respecto al uso en red de estos dispositivos, el promedio oscila entre seis y siete horas en promedio, lo que implica casi una jornada de trabajo; la mayoría lo utiliza entre el uso de plataformas de *stream*, videos sobre demanda, redes sociodigitales o lectura de información en portales informativos.

El uso de alguna plataforma social ronda los 4 620 000 000 de usuarios registrados. El 46.1 % son de género femenino y el 53.9 % de género masculino. No se recuperan datos de población no binaria. La plataforma de red sociodigital más utilizada a nivel global es Facebook con 2 910 000 000 de perfiles registrados; le siguen Youtube con 2 562 000 000 usuarios, Whatsapp que cuenta con 2 000 000 000 de registros e Instagram con 1 478 000 000 de perfiles de usuarios. Por debajo, están plataformas de origen chino como We Chat o Tik, Tok. Mientras que Twitter, Pinterest o la red de mensajería Telegram estiman en promedio 450 000 000 de perfiles o usuarios.

En México, el promedio de edad ronda los 29 años de los 130 262 220 millones de habitantes en el país, por lo cual el grueso de usuarios se encuentra en ese rango de edades. De acuerdo con datos de la Asociación Mexicana de Internet (2022), el país cuenta con 88.6 millones de internautas, es decir, un 75 % de la población cuenta

con una conexión a internet, de los cuales 48 % son de género masculino y 52 % de género femenino. Estos usuarios se conectan a la red en un 95 % a través de un dispositivo móvil (teléfono inteligente) y el 42 % por medio de una computadora personal. Este dato, comparado con los datos globales, muestra concordancia con lo que presenta el informe *Digital Global View Report* de Hootsuite. El uso de internet en México ronda las 4 horas y 18 minutos, la velocidad promedio de descarga es de 22.21 Mbps y el navegador más utilizado es Google Chrome con un 64 % de usuarios.

En cuanto a las redes sociodigitales, en México el 78.3 % de los usuarios se encuentra registrado en una plataforma de red; de los cuales el 63 % la utiliza para encontrar información sobre productos, servicios o marcas. De igual manera, el 88 % hace uso de estas plataformas para estar en contacto con familiares o amigos, ya sea a través de mensajería instantánea o perfiles de visibilidad personal. Un 27 % de estos usuarios las utiliza como herramienta de trabajo y un 31 % para seguir perfiles o usuarios categorizados como *influencers*. En conjunto, arriba del 90 % de estos usuarios utilizan a diario las plataformas de red y las redes sociodigitales en concreto.

Discusión

Con este panorama se puede observar el crecimiento constante de los usuarios en internet y, de manera específica, en las redes sociodigitales como punto de contacto, de espacio informativo o como productores y reproductores de contenido. En este sentido, estos espacios han dado lugar a la emergencia de nuevas formas de comunicación que condicionan la manera en la que la tecnología y la información son adoptadas, aprovechadas y percibidas.

De esta manera, los actores sociales ahora pueden ser concebidos como usuarios que contribuyen a la construcción de significado en torno a ciertos espacios en red. En esto, se

configuran nuevas formas de participación en donde las audiencias-usuarios proponen nuevas formas de relación con narrativas propias que se distribuyen aprovechando las condiciones tecnológicas.

La participación de los usuarios en grupos en línea puede volverse autosuficiente como resultado de las conexiones que se pueden desarrollar entre los usuarios y la interpretación, producción, creación y distribución de contenido. Jenkins (2019) refiere esto con el nombre de cultura participativa: un punto de encuentro entre el intercambio y la producción social informal.

En la configuración de los lenguajes, Jenkins (2019) refiere a la capacidad de los usuarios —convertidos en comunidad— para desarrollarse en términos de creación de contenido, distribución y, lo más importante, creación colectiva, lo que nos llevará a la configuración de nuevos lenguajes compartidos. Esto, sostiene Barba (2017), se logra a través de la interacción donde los participantes desarrollan sus contribuciones y, lo que es más importante, ayudan a guiar a otros participantes. En síntesis, la cultura participativa, como configuradora de lenguajes, juega un papel importante como espacio de conexión entre los miembros.

Estos cambios suponen nuevos roles en la configuración de los espacios de significación sostenidos en las plataformas digitales. En la cultura digital muchas más personas han desarrollado capacidades para la creación y distribución de contenidos. Es importante comprender esto para analizar cómo interactúan los usuarios en el espacio virtual. Las plataformas son —como se ha señalado— herramientas de comunicación que segmentan tanto la difusión de la información como a los usuarios, lo cual deja en manos de aquellos interesados en temas afines (dentro de los mismos grupos y comunidades) el fomento de la participación.

Es importante comprender que unirse a grupos en estas plataformas fomenta la interacción y la significación a través de los lenguajes. Los segmentos son creados por desarrolladores de tecnologías para que los usuarios puedan tomar decisiones que personalicen su experiencia.

Referencias bibliográficas

Barba, R. (2017). *Otaku mexicanos. El análisis de la cultura participativa de aficionados a las narrativas transmediales japonesas*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Jenkins, H. (2019) *Participatory Culture: Interviews* Polity Press

Kemp, S. (2022). *Digital 2022: Global Overview Report*. [Datareportal.com/library](https://datareportal.com/library)

Van Dijk, T. (2006) *Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones* Signos Vol. 39 (60), pp. 49-74.

Winocur, R. & Sánchez J.A. (2016) *Redes sociodigitales en México*, FCE

El juego de Michel Foucault: del archivo al dispositivo y viceversa

Dra. María Yolanda García Ibarra
Universidad Autónoma de Querétaro
yola_frida@hotmail.com

Resumen

El presente ensayo no es exhaustivo con su análisis sobre el pensamiento de Foucault, pero presenta anclajes metodológicos desde los conceptos de *dispositivo*, *discurso* y *prácticas discursivas* con la finalidad de mostrar su carácter argumentativo y esbozar movimientos críticos, esto a propósito de nuestra actual memoria digital.

Palabras clave: prácticas, discurso, dispositivo, archivo.

Abstract

This essay is not exhaustive with its analysis of Foucault's thought, but it presents methodological anchors from the concepts of *device*, *discourse* and *discursive practices* in order to show its argumentative nature and outline critical movements regarding our current digital memory.

Key words: prácticas, discurso, dispositivo, archivo.

Introducción

El espectro digital modula conciencias, pone a transaccionar realidades y regímenes de visibilidad, imaginación y veridicción. Las prácticas de archivo no son exclusivas de la configuración de los entornos digitales, pues siempre hemos buscado modos para fijar vivencias y sentires; hoy confiados, almacenamos nuestras memorias desde lógicas conectivas. Las tecnologías organizan la red informática mundial, por ello, encuentro urgente juzgar nuestra temporalidad técnica y ver cómo la virtualidad acrecentada, en conjunto con la proliferación de soportes digitales, modifican nuestras estructuras de archivo. Habría que precisar alguna estrategia, cuando menos provisoria, para mirar la situación alejados de determinaciones ingenuas: ¿cómo es que el archivo configura formas diversas de regulación de prácticas y estatutos discursivos? ¿Podemos pensar alguna ruta para desentramar nuestra existencia entre pantallas archivantes?

Para ensayar algunas rutas que iluminen las interrogantes anteriores, el presente ensayo articula las *prácticas discursivas* y el *dispositivo* desde el pensamiento de Michel Foucault; la finalidad es presentar sus principales características, usarlas a modo de herramienta metodológica y reconocer cómo la configuración del mundo tiene orillas discursivas-archivantes relacionadas a juegos de poder. Para comenzar, consideremos de qué depende que las superficies que habitamos se encuentren ordenadas y catalogadas por formaciones discursivas del saber.

Genio y figura

Alejado del regurgitamiento interminable de la academia, a Foucault le gustaba imaginar sus libros como “bombas”: útiles y hermosos como fuegos artificiales. Claro, su intención no era matar a nadie, su deseo era convocar a pensar aquello que entra eventualmente en desuso al aplicarse: la bomba explota y se apaga, nadie puede servirse de ella, entra al terreno de lo

acabado. Afortunadamente, su tendencia por aquello que efervesce sin tanto alboroto no está presente en sus investigaciones, porque si hay un filósofo del siglo XX interpretado, matizado en exposiciones prolongadas de comentaristas insaciables, ordenado en recopilaciones póstumas o recordado a libre albedrío, ese es Michel Foucault. Su obra es múltiple y convoca a librar las batallas del presente a partir de un estilo que enmarca “libros que son o pretenden constituirse como experiencias en sí mismos, es decir libros que están conectados con la experimentación y cuya lectura pretende transformar al lector, dislocarlo, cambiarlo y transformarlo en definitiva” (Hernández, 2019, p.12).

Foucault dejó la torre de marfil del intelectual que busca sólo nociones metafísicas y bajó a la tierra del nosotros. A su obra se puede arribar desde lo colindante e interdisciplinario, pues es de frentes no acumulativos porque transita desplazándose en vaivén, en transacción:

[H]abría que caracterizarlo como un pensamiento en movimiento continuo, que introduce nuevos temas y problemas a los ya abordados, que se mueve tanto metodológicamente como analíticamente de acuerdo a las propias exigencias de su investigación, que ajusta las escalas de indagación y no deja de interrogar y de cuestionarse (Hernández, 2019, p. 30).

Las nociones operativas decisivas en el pensamiento foucaultiano no pueden atraparse en definiciones universales. Para fines didácticos se insiste en presentarlo diseminado en departamentos y etapas, pero pareciera que sus múltiples inquietudes por diagnosticar el tiempo presente escurren sin bordes totales. Sin embargo, para hacer frente a la necesidad de reunir su generalidad e ideas de manera ordenada al lector, debo recurrir a un orden interpretativo con la intención de mostrar movimientos argumentales.

Juego: todo discurso es dispositivo

Desde su etapa arqueológica¹ Foucault desmontó la supremacía discursiva y analizó los anclajes tradicionales sobre archivo, esto para cuestionar el valor de “documento” a los ojos del historiador y suponer otras maneras de hacer o pensar la historia considerando también las miradas ocultas, inmóviles, periféricas o en declive. De esta manera, Foucault puso entre paréntesis cronologías lineales para describir fenómenos de ruptura, irrupciones y discontinuidades.

Asimismo, para cuestionar el orden establecido, Foucault circunscribió el campo de experiencia y definió el modo de ser de los objetos dentro de descripciones o clasificaciones relacionadas directamente con la *episteme*. Observó movimientos no naturales operativos por los cuales los saberes se construyen e imponen categorías universales. Consideró materialidades, pero pensó más allá del aspecto *corpus* de libro para desarrollar sistemas estratégicos, principios de producción, exclusión o rarezas:

[...] es preciso estar dispuesto a acoger cada momento del discurso en su irrupción de acontecimiento; en esa coyuntura en que aparece y en esa dispersión temporal que le permita ser repetido, sabido, olvidado, transformado, borrado hasta en su menor rastro, sepultado, muy lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. No hay que devolver el discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia (Foucault, p. 39, 2018).

A propósito de la frontera del *discurso*, considerando el impulso anterior y después de

¹ Las principales obras que conforman esta preocupación o período son: *La arqueología del saber* (1969), *Las palabras y las cosas* (1970) y la conferencia *El orden del discurso* (1971). Para la idea que aquí se desarrolla, el momento arqueológico es imprescindible porque muestra cabalmente el concepto de *discurso*.

poner en duda improntas epistemológicas, Foucault se desplazó hacia la búsqueda de contextos en donde el poder se ejerce y declina en *dispositivo* de la mano de lo *discursivo*. Este momento se conoce entre sus comentadores como etapa genealógica².

La noción de *dispositivo* (*dispositif*) nunca fue definida con exactitud, pero marca todo un movimiento en la exposición de su itinerario de investigación *discursiva*:

Lo que trato de determinar con este término es ante todo, un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, son elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos (Foucault, p. 299, 1944).

Esta “no definición” resalta el carácter homogéneo del término. Consideremos qué elementos sí son claros en tal dispersión: se acepta *dispositivo* como algo que señala no una u otra tecnología de poder en particular sino modos de ser entre elementos (cuando éstos son procesos o estrategias que producen subjetivación, aunque no necesariamente se ejercen por un sujeto); también, señala juegos de cambios de posición o de funciones en red; y que no es sinónimo de institución pero tampoco algo abstracto que opera desde las alturas. *Dispositivo* es vínculo, surge en circunstancias históricas particulares, está siempre inscrito al poder o a sus mecanismos, pero ligado a límites del saber que lo derivan y —

² Algunas obras de la etapa genealógica son: *Vigilar y castigar* (1975), *El poder psiquiátrico* (1973-1974), *Los anormales* (1975), *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber tomo I* (1976), *Defender la sociedad* (1976) y *Seguridad, territorio, población* (1978).

en la misma medida— lo condicionan; tiene también determinada posición: es un imperativo estratégico dominante que funciona desde relaciones de poder y que, al operar, se convierten en mecanismo de control-sujeción.

Foucault (2014) preguntó: “¿qué hay de peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?” (p.13). Veamos de qué dependen dichas interrogantes. Si Foucault (1944) redireccionó el enfoque es porque encontró “*episteme* como *dispositivo* específicamente *discursivo*, en lo que se diferencia del *dispositivo*, que puede ser discursivo o no discursivo al ser sus elementos mucho más heterogéneos” (p. 300). Y agrega:

[...] si tú quieres, definiría la *episteme* como el *dispositivo* estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior, no digo de una teoría científica, sino de un campo de cientificidad, y de los que se podrá decir: éste es verdadero o falso. El *dispositivo* permite separar no lo verdadero de lo falso sino lo incalificable científicamente de lo calificable (p. 301).

Es posible decir que *discurso*³ no le daba a Foucault lo necesario para explorar otras coyunturas o navegar por estrategias en las que también se ejerce el poder. Entonces, comenzó a pensar “el hecho discursivo” como *dispositivo* que produce-reproduce sujetos, esto con la finalidad de buscar de qué se habla, desde dónde y cuáles son las instituciones que almacenan tales producciones y, en suma, señalar a través de qué canales se desliza el poder para moldear desde la conducta más tenue hasta la más individual.

³ Las dos últimas referencias forman parte de *Dits et écrits vol II*, las cuales aparecen en la entrevista *El juego de Michel Foucault* realizada por Gérard Wajeman; es decir, suceden cuando él estaba llegando al final de su vida, ya había producido las “dos etapas” que refiero y no le veía sentido definir a dedillo cada noción señalando quiebres

Porque el *dispositivo* engloba también formaciones *no discursivas*; formas por fuera del archivo o de la historia, movimientos no significantes, fundamentos indecibles, acallamientos y silencios que también dan paso a ordenamientos: sistemas de exclusión no enunciados que escapan a la conciencia, mecanismos sutiles e invisibles. Es decir, el *dispositivo* puede justificar u ocultar algo entre líneas o hacer surgir campos inéditos de racionalidad. Por ejemplo: procedimientos de exclusión (qué objetos pueden considerarse discursivamente, en qué circunstancias puede hablarse de ellos y quién puede hacerlo) o procedimientos de control internos (discursos sobre otros discursos). El análisis que Foucault realizó alrededor del sexo puede ser útil para pensar estos otros modos de ser con los que aparece *discurso* como *dispositivo*. Veamos de qué depende.

Para Foucault en el sexo hay orden de silencio. Reprimido y destinado a la inexistencia, impuesto desde palabras organizadas, convertidas en regla por policías de la decencia y el control:

[E]l sexo entrará en el juego de la confesión, región de absoluto mutismo, tacto o discreción, desde el cual se formó un proyecto de “puesta en discurso” que se volvería regla para todos desde el siglo XVII cuando ya no se trataba de confesar placeres o sensaciones sino reconocer todo el deseo desde el discurso (Foucault, 2007, p. 29).

Foucault expone niveles diferentes: desde la prohibición de vocablos hasta la censura impuesta a la expresión en general. La censura generalizada forma parte del *dispositivo secundario*, un complemento de ese gran control totalizante que engloba lo aceptable y considera técnicamente

cuando se le cuestionaba por ellos. Considero que la referencia es enriquecedora porque refleja el carácter de vaivén con el que propongo trabajar sus conceptos y es el carácter que me interesa rastrear de su concepción de *dispositivos discursivos*.

útil sólo una manera de decir. En este tenor, *dispositivo secundario* refiere que, al llevar al sujeto a tener que decirlo todo sobre su deseo, el discurso/sexo aumentará en tanto que tal proliferación es armónica con el *dispositivo protagonista* que orienta, moldea y modifica el deseo mismo.

Si fue posible para Foucault abordar *discurso/sexo*, fue mediante la observación y distinción de *dispositivos* y estrategias de poder variadas e inagotables. El *discurso sexo* es *dispositivo* porque impone moralidades o racionalidades y, si bien no expondré a detalle tal reglamentación, es importante recalcar el modo con que *discurso*, en este desplazamiento, es enmarcado por procedimientos pasionales y también por una voluntad que sostiene intenciones estratégicas globales.

Líneas arriba se dijo: los *discursos* proliferan, ¿qué peligro hay en ello? Sucede que tal proliferación no es para nada un problema cuantitativo; la “ortopedia discursiva” proviene del régimen y se disemina en procedimientos. Foucault señaló cómo lo sexual es administrado y definitivamente reglamentado mediante procedimientos de gestión analítica para ordenar fuerzas colectivas e individuales. Para lograr este análisis, Foucault observó el fenómeno a la luz de índices de natalidad, de edad de matrimonio, nacimientos deseados o no deseados, anticonceptivos y, de esta manera, fue asomándose por cada espacio por el cual el *discurso dispositivo* del placer se filtra en nosotros. Porque, ¿de dónde más saldrían elementos o instrumentos para analizar tal imposición sino es desde esos mismos procedimientos de gestión? Aquellos que Foucault llama *prácticas discursivas*:

Las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación de discursos. Ellas también toman cuerpo en el conjunto de técnicas, de instituciones, de esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, las

imponen y las mantienen (Foucault, 1944, p. 241).

La confesión o el examen son otros ejemplos de *prácticas discursivas* formadoras de subjetividad; sin embargo, desde *Arqueología del saber*, Foucault (2018) ya aclaraba que no se trata de buscar en ellas contenido semántico sino condiciones de emergencia, reglas de formación, estrategias o efectos de poder:

No se la puede confundir con la operación expresiva por la cual un individuo formula una idea, un deseo, una imagen; ni con la actividad racional que puede ser puesta en obra en un sistema de inferencia; ni con la “competencia” de un parlante cuando construye frases gramaticales; es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica, las condiciones del ejercicio de la función enunciativa (p.154):

La *práctica discursiva* es algo que pone en relación conjuntos heterogéneos, es decir, aquello que surge en la interacción de discursos diversos; es “práctica” en tanto instaure redes entre elementos y articula aquello (en ocasiones oculto) que el poder introduce en el sujeto para moldearlo. Lo que se dice desde el *discurso* es aquello efectuado para hablar de tales o cuales objetos, para nombrar, analizar, clasificar, imponer o explicar. Las *prácticas discursivas* son conjuntos interactivos y no circunstancias en las que se despliega el discurso: son el discurso mismo en su carácter de *dispositivo* al ejercerse.

En síntesis, lo que dará pauta para emprender aproximaciones sobre los modos por los cuáles son constituidas las subjetividades desde el archivo, no serán elementos universales sino la revisión del *dispositivo discurso* en instancias de funcionamiento: a partir de ciertas prácticas en contextos específicos, que en este caso sería nuestro entorno digital.

Anclajes

Desde la perspectiva de los conceptos aquí delimitados, es posible decir que el *dispositivo* foucaultiano articulado con lo *discursivo* es útil a modo de metodología para aproximarse teórica, problemática y descriptivamente a la mutación tecnocultural que atraviesa el presente momento histórico.

Afirmar que la revisión del *dispositivo discurso* —en diferentes instancias de funcionamiento— posibilita revisiones amplias y diálogos hacia entramados sensibles, tanto íntimos como colectivos, también implica delimitar para ubicar singularidades fenoménicas. Si el archivo organiza el *apriori* histórico de las *formaciones discursivas*: ¿cómo abordar pautas para pensar prácticas de archivo en la sociedad hiperconectada y los modos con los que nos narramos a través de las pantallas?

La sujeción del cuerpo social a la disciplina industrial —durante la Modernidad— estaba vinculada a la acción macrosocial que las máquinas represivas ejercían en el cuerpo individual. Hoy en día, la tecnología digital se basa en la inserción de memes neurolingüísticos automáticos hacia la esfera de la cognición, en la psique social y en las formas de vida: estamos mediados por protocolos de información inmaterial pero al mismo tiempo concreta.

Proponer discusiones sobre la construcción y transmisión del conocimiento, sobre la relación de memoria y archivo, así como de vinculaciones de poder desde el aparato digital será posible si se siguen metodologías lúdicas:

[D]istintas a la acuñada por la disciplina archivística del siglo XIX. Debemos cuestionar el incremento de la capacidad de archivo, pensar en las mutaciones sociales de cuño heterogéneo y reconocer cómo el incremento de la producción de información y de las capacidades tecnológicas de almacenamiento y procesamiento de datos masivos,

configuran un rasgo muy significativo de nuestra época (Tello, 2018, p. 9).

Cada año producimos más información que la producida durante toda la historia de la especie humana. Nuestros datos digitales van en incremento, independientemente de que sean valiosos o no; los archivos de las prácticas técnicas habitan por doquier. Sin ánimos de sonar a profeta o amplificar el eco de los aspavientos tecnofóbicos, considero que no podemos conformarnos con críticas a la imposibilidad de dar sentido a esta cultura compleja hecha de imágenes superficiales.

En consecuencia —y bajo la premisa de que la realidad es ordenada desde regímenes discursivos—, se debe buscar o proponer la alteración de toda organización del presente que, a modo de *dispositivo*, distribuye una producción de cuerpo determinada:

[P]erturbar el sueño de quienes ocupan posiciones jerárquicas y acomodadas en un momento histórico concreto, alterar los principios de legitimidad resguardados y dispuestos socialmente por clasificaciones institucionales y mediante tecnologías de registro cotidianas de los cuerpos, sus rutinas y sus afectos (Tello, 2018, p. 10).

Para continuar pensando el estatuto del archivo (para reconocer cómo este es arbitrario y conjetural) se necesita establecer una labor estratégica y teórica mucho más amplia. Es importante considerar que los señalamientos aquí expuestos no son excluyentes entre sí, ni definitivos: lo dicho aquí es una aproximación no exhaustiva, que no busca ofrecer una visión totalizante y que pretende ejecutar herramientas para que lo académico poco a poco rompa también los límites entre disciplinas y logre analizar realidades desde matices en transacción, tal como Foucault hizo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2014) *¿Qué es un dispositivo?*, Ed. AH: Buenos Aires.
- Foucault, M. (2018) *La arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI: México.
- Foucault, M. (2014) *El orden del discurso*, Ed. Tusquets: México.
- Foucault, M. (2007) *Historia de la sexualidad, Vol. I*, F.C.E: México.
- Foucault, M. (1944) *Dits et écrits, vol III*, Ed. Gallimard: París.
- Hernández, C. (2019) *Foucault*, Ed. UG: Guanajuato.
- Tello, A. (2018) *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, Ed. La cebra: Argentina.

Algoritmos, cotidianidad y redes sociodigitales desde las humanidades digitales

Dra. Rosario Barba González
Universidad Autónoma de Querétaro
rosario.barba@uaq.mx

Resumen

Las redes sociales mantienen una presencia ubicua en el desarrollo de actividades y relaciones contemporáneas. Mediante la producción y el acceso a sus contenidos, se obtiene referentes que los usuarios aprovechan para interpretar el mundo dentro y fuera de línea. Sin embargo, su funcionamiento por medio de algoritmos se mantiene medianamente opaca estableciendo relaciones asimétricas entre las operaciones de las plataformas y los usuarios (quienes producen y consumen contenidos). Las humanidades digitales, desde una postura de crítica cultural, tienen un lugar privilegiado para enfatizar cuestiones de formatos, disposiciones, narrativas y presentaciones. Por medio de un método documental a través de autores de las humanidades digitales, algoritmos y la presentación de la cotidianidad de las redes sociales, se desarrolla una discusión orientada por estas preocupaciones que pretende servir como detonante al respecto.

Palabras clave: algoritmo, redes sociales, humanidades digitales, cotidianidad

Abstract

Social networks maintain a ubiquitous presence in the development of contemporary activities and relationships. Through the production and access to their contents, referents are obtained that users take advantage of to interpret the world on and offline. However, its operation by means of algorithms remains moderately opaque, establishing asymmetrical relationships between the operations of the platforms and the users, those who produce and those who consume content. The digital humanities, from a position of cultural critique, have a privileged place to emphasize questions of formats, dispositions, narratives, and presentations. By means of a documentary method through authors of digital humanities, algorithms, and the presentation of the everyday life of social networks, a discussion guided by these concerns is developed, which aims to serve as a trigger in this regard.

Palabras clave: algorithm, social networks, digital humanities, everyday life

Punto de partida: Los algoritmos desde las humanidades digitales

La notoriedad recientemente ganada por las humanidades digitales es una muestra de las necesidades de análisis que presentan las condiciones contemporáneas en espacios de tecnología, comunicación y desarrollo humano (Kirschenbaum, 2016). Una de las misiones de este campo del conocimiento es el cuestionamiento a la tecnología en los distintos espacios de la vida cotidiana. Los avances en estudios que vinculan la vida humana con la tecnología han sido, en buena medida, de una naturaleza editorial y de resguardo. De estos esfuerzos, se ha generado amplias colecciones de conocimiento de distintas aproximaciones. Sin embargo, se describe un área de oportunidad en la reflexión sobre las transformaciones que las tecnologías digitales implican para los distintos espacios de la humanidad, entre otros, los cambios que los entornos digitales ha traído para las distintas formas de comunicación (Fitzpatrick, 2016).

Las humanidades digitales se encuentran en una intersección disciplinar privilegiada para estas observaciones, en tanto que abrevan de distintas perspectivas y técnicas para facilitar la comprensión de la vida cotidiana gracias a su relación con espacios digitales. Por su postura de origen, se tiene parte de un interés por comprender las actividades humanas en entornos virtuales como una extensión de la vida en el mundo real, donde se manifiestan las operaciones y relaciones bajo parámetros y condiciones específicas.

Para el ejercicio de las humanidades digitales, se exige un pensamiento crítico sobre los metadatos y algoritmos, en cuanto a las escalas de poder y su marca con la construcción de estructuras y relaciones sociales. Estas herramientas tecnológicas de clasificación y presentación algorítmicas contribuyen a configurar nuestras prácticas y concepciones cotidianas. De este modo, se vinculan con los conceptos de agencia y poder, las cambiantes visiones del mundo y nuestra compleja relación con las tecnologías (Willson, 2017).

Mientras que los algoritmos se han ido integrando de forma generalizada al entorno cotidiano, vale la preocupación por el poder que conducen. Por lo tanto, uno de los espacios con enorme potencial en el campo es la crítica cultural (desde los estudios interpretativos hasta la crítica más vanguardista) que permita analizar cuestiones como la brecha y el alfabetismo digital, la vigilancia, la autoría y la privacidad o la comercialización de la imagen personal (Liu, 2016).

Los algoritmos son programas integrados en computadoras que definen la serie de pasos involucrados en el trabajo a partir de datos que construyen un resultado particular. Con el tiempo; han sido introducidos en las actividades y rutinas de más tareas. La escala y los tipos de actividades que se llevan a cabo, los datos que se crean y con los que se trabaja, así como las posibilidades de análisis, archivo y distribución son ahora tan amplios que se necesitan construcciones técnicas para gestionarlos, interpretarlos y distribuirlos. Lo anterior se trata de plataformas, programas informáticos, códigos y algoritmos. Las actividades que realizamos en internet (como comprar, navegar y las distintas formas en las que se ejecuta la interacción con medios y plataformas tecnológicas) imprimen datos para los propietarios de los algoritmos que les permiten tomar decisiones en nuestro nombre (Willson, 2017).

Detrás de la creciente capacidad de procesamiento de nuestros ordenadores, hay un esquema organizativo en forma de algoritmo. Estas decisiones se basan en procesos ontológicos para identificar y categorizar los datos generados a partir de nuestras actividades en línea. Determinadas formas de interacción son interpretadas para formular caracterizaciones sobre los participantes. Estos rasgos sirven para tipificar personas y movilizar las decisiones mostradas por información o productos. Estas no son tomadas de forma neutral. Los creadores y propietarios de algoritmo se ven influidos por las fuerzas sociales, culturales, económicas y políticas; esto significa que, cuando se selecciona contenido para “aprovechar al máximo el tiempo por medio de la personalización de la experiencia” (Mosseri, 2023), se impone una serie de evaluaciones, valoraciones y relaciones con

objetos y sujetos con los que interactuamos. Por lo anterior, el algoritmo sintetiza y selecciona a nombre del usuario, con lo cual se crea asociaciones, relaciones sociales y realidades percibidas (Cotter, 2019). Así, el algoritmo ha alcanzado un punto de inflexión en cuanto a su funcionamiento cultural: ahora se utiliza de un modo que redefine las relaciones sujeto-objeto mantenidas durante mucho tiempo y, al hacerlo, plantea algunas cuestiones epistemológicas fundamentales (Kim, 2017).

Redes sociales y algoritmos

La operación de las redes sociales presenta una experiencia cercana de los usuarios con los algoritmos. En ellas, los datos se organizan en categorías sobre lo que la red detecta que le gusta ver a un usuario. El llamado *engagement* y sus métricas, junto con búsquedas y otras actividades, son indicaciones cuantificables de este interés que manifiesta el usuario por un contenido específico. Cuanto más frecuente sea, más fuerte será la asociación que el algoritmo establezca entre el usuario y ese contenido; otras actividades pueden indicar interés, como las búsquedas en perfiles y páginas. La actividad de los usuarios trabaja para las plataformas y sus algoritmos, por lo que, con esa información, se rellena el *feed* del usuario de modo que el contenido con un rango más alto tenga prioridad y aparezca cerca de la parte superior (Kim, 2017). Para Instagram, el contenido distingue las secciones cercanas al usuario, como “Mejores amigos”, “Favoritos” y “Seguidos”, de la sección de “Explorar”, que privilegia búsquedas, de las producciones del usuario como las historias, los *reels* y las publicaciones. Las actividades que se realizan con cada área ofrecen información de los intereses a distintas partes del algoritmo (Mosseri, 2023).

La organización del algoritmo determina, entre otros, el potencial de visibilidad de cierto contenido sobre otro. Dado que lo que observa el usuario participa de los referentes para la interpretación del mundo, el algoritmo ocupa un lugar privilegiado de esa construcción de significados sobre la cotidianidad dado que los dispone accesibles de acuerdo con la información que registra de cada persona. Las propuestas de

sentido que las plataformas vehiculan se encuentran tejidas a partir de los recursos de propagabilidad (Jenkins, 2008) como etiquetas, menciones perfiles, etcétera. Todas estas herramientas se articulan con otras personas y marcas de forma transversal, con cada publicación convertida en pequeños indicios significativos de distintos temas intereses que coexisten en las redes sociales (Arriagada & Ibáñez, 2020).

Los términos que el algoritmo ordena, además, condicionan las normas con las que los usuarios participan. Para poder alcanzar notoriedad, es requisito observar y reconocer las expectativas del algoritmo para que este los recompense con visibilidad en la red social. Más allá de los términos y condiciones y los lineamientos de las redes sociales, los códigos de *software* regulan el anhelo por determinado contenido. De esta forma, los dueños y los diseñadores de los algoritmos modelan las prácticas y la construcción de significados en y a partir de ellas. Esto es particularmente relevante para quienes dependen económica o socialmente de la visibilidad en las plataformas, es decir, los productores de contenido. Estos participantes se ven obligados a entender y jugar, lo que Cotter (2019) denomina “el juego de la visibilidad”. En este, la red social puede entenderse como un videojuego que recompensa a los usuarios con visibilidad y castiga con el olvido en forma de *banneos* o *shadowban* (que son formas más o menos reconocidas de no estar presente en el *feed* de interesados o potenciales interesados en el contenido que se produce).

El algoritmo no trabaja solo, en tanto que depende del interés mostrado por los participantes en forma de las métricas de *engagement*. Los algoritmos y, entre los usuarios, monitorean la creación y circulación de contenido. De esta forma, se van construyendo expectativas medianamente homogéneas de lo que se espera ver en cada una de las redes sociales, para las cuales los usuarios orientan sus producciones, manteniéndose en un ciclo ansioso de necesidad por enterarse y enterar a los demás para “no perderse ningún detalle” (Sandoval & Rodríguez, 2022).

Las redes sociales existen como espacios de “exhibición participativa” (Sandoval & Rodríguez, 2022) en donde los espacios en los que transcurre la

vida son escenografías para retratar la cotidianidad. Se componen relatos que registran y comparten el devenir cotidiano focalizado en los aspectos visuales, que son factibles de ser atrapados por dispositivos tecnológicos multifuncionales omnipresentes, principalmente celulares. Así se comparten micronarrativas de la vida diaria en forma de fotografías, producciones audiovisuales con acompañamientos textuales y sonoros. El propósito de la producción y la divulgación de estos contenidos personales se paga con la sensación de estar conectado, estar presente en los perfiles de los otros participantes y no pasar desapercibido.

La ubicuidad de los recursos para proyectarla, junto con la urgencia de estar, ha motivado una creciente producción de esta exhibición de los espacios y las prácticas personales. Así, en las micronarrativas de redes sociales, se desarrollan relatos de individualidad o la proyección del proceso de construcción de la identidad en un marco de comercialización (Van Dijk, 2016). Con su creciente comercialización, la vida cotidiana auténtica se convierte en el centro de una narrativa que pretende sobreponerse a la percepción de ganancia en la producción cultural (Maares et al., 2021).

Redes sociales y la presentación de la cotidianidad

En tal persecución de la visibilidad y la presencia, lo que gana notoriedad tiende a relacionarse con la presentación “auténtica” de la vida cotidiana. Se valora estrategias de autenticación en las que, quienes crean el contenido, se presenten e interactúen de forma evidentemente personal. Esto incluye distintas estrategias de comunicación visual y textual que se extienden a la percepción de construcción de intercambios e, idealmente, de relaciones. Dichos esquemas son los que han probado ser más eficientes para promover el compromiso de los seguidores (Arriagada & Ibáñez, 2020). Las estrategias pueden ser simuladas o auténticas. El objetivo, en cualquiera de las dos, es incrementar las métricas y generar producciones alineadas con los intereses actuales de un suficiente número de usuarios como para ser promovido por el

algoritmo. Ambas fomentan una idealización de la autenticidad entre productores de contenido (Cotter, 2019)

La visión de las humanidades digitales obliga a considerar la tecnología frente al panorama económico y político en este contexto de creciente angustia por búsqueda de presencia, así como la percepción de falta de agencia en las acciones cotidianas (Kirschenbaum, 2016). La percepción de ausencia de agencia proviene de la incertidumbre frente a la amenaza de invisibilidad, que se promueve por medio de la oscura gestión del algoritmo por los dueños de las plataformas. Ello describe una relación profundamente asimétrica de poder que se manifiesta en las actividades y relaciones de la experiencia cotidiana. La opacidad sostiene esta forma de relación al diluir la evidencia de la acción del algoritmo en lo que se produce y se lee e interpreta.

Estas condiciones someten al usuario de las redes sociales digitales a la construcción de relatos identitarios en forma de *branding* o marca personal (Rezai, 2020; Vasconcelos & Lima Rua, 2021), en el que se oferta autenticidad por medio de trabajo continuo que beneficia los contenidos y el uso consistente de las plataformas. La curaduría de las marcas personales en los perfiles se convierte en una forma de trabajo afectivo e inmaterial que potencialmente provee de atención, reputación y ganancias al usuario, pero mantiene el ciclo comercial de las plataformas (Márquez et al., 2022). A este tejido, se le conoce como “economía de *influencer*”, en la que la presentación de la cotidianidad de los creadores se convierte en la mercancía relacionada con el estilo de vida, también, del consumidor de contenidos (Arriagada & Ibáñez, 2020). La construcción de los relatos a partir del registro y publicación del devenir de la vida cotidiana se aprovecha y centra en la imagen fotográfica (Sandoval & Rodríguez, 2022). Las humanidades digitales reconocen la naturaleza cambiante de los formatos, de la primacía del texto hacia la experiencia visual y audiovisual. Más allá de ella, la curaduría de archivos organizados algorítmicamente y vinculados a través de vínculos hipertextuales como módulos en la red global (Liu, 2016). Vale considerar estas características para la

forma en la que las redes sociales digitales se presentan.

Las destrezas comunicativas de los creadores presentan narrativas centradas en el aspecto visual y apoyadas por texto en las que la vida cotidiana se presenta como lienzo de la representación. Las fotografías bien valoradas se caracterizan por la presentación protagónica del personaje de la narrativa; esto es, del creador de contenido, cuyas poses, mirada y gesticulación apuntan al movimiento natural. El uso de vestuario y accesorios es constante para ofrecer esa idea de movimiento y para personalizar el retrato. Los lugares son escenarios para la representación de la vida que ocurre en una producción (casi siempre) artificialmente orgánica (Siegel et al., 2022). Esta forma de exposición se despliega de forma discontinua, por lo que exige trabajo de planeación y organización para la construcción del espacio de la marca personal. La plantilla genérica de todos los perfiles se nutre de fotografías personales cuidadosamente producidas para aparecer como parte orgánica del día a día del creador de contenido; incluso se beneficia de la exposición de errores y de “detrás de cámaras” que contribuyan a esta narrativa visual de cotidianidad.

En el contexto de las redes sociales, aunque con diferencias proporción, el texto suplementa la imagen para contextualizar y, por medio de recursos como el *hashtag*, vincular el contenido a narrativas más amplias que se comparten en las redes. En todos los casos, los textos o *copy*, ofrecen claves para interpretar el tono o la emocionalidad en la imagen, que puede enfatizarse por medio de música. También permite destacar características en la imagen como las personas, los accesorios, los vestuarios, los lugares; con ello, se permite no solo puentear narrativas, sino aludir marcas y productos en aras de la comercialización de la presencia. En conjunto, texto e imagen construyen significados parciales que se articulan en historias sobre la personalidad que se expone o sobre el tema por medio de etiquetas. En un caso, el creador se aprovecha de las condiciones de la plataforma; en el otro, el algoritmo presenta una selección a partir de intereses de consumo (Arriagada & Ibáñez, 2020).

La estética corresponde a las condiciones contemporáneas del medio digital que se caracteriza por la micronarratividad, la hiperbrevedad, la fragmentariedad, la intertextualidad, la hibridación genérica y la metaficción (Nuñez Nuñez, 2020). Las producciones estereotipadas, accesibles y masivas ponen a disposición no solo normas de comportamiento e instrumentos de interpretación, sino también valoraciones sobre lo bello y lo valioso para ser compartido. El conjunto se ve recompensado con visibilidad y presencia según los parámetros más recientes dictados por el algoritmo, orientado según lo que la plataforma reconoce como los intereses del usuario. La presentación de esta específica cotidianidad fotografiada, comentada y conectada, aparentemente orgánica pero profundamente producida y perfilada por un algoritmo oscuro y movido por intereses comerciales, ofrece perspectivas y significados sobre el mundo que contribuyen a interpretar las experiencias dentro y fuera de línea.

Discusión

Interesa dejar la discusión abierta hacia las posibilidades que ofrece el análisis cultural crítico desde las humanidades digitales (Liu, 2016) para preguntarse por el lugar de los algoritmos, las tecnologías y las plataformas en la construcción de archivos de imágenes y otros formatos que dan forma a las ideas en el mundo contemporáneo. Las oportunidades de indagación desde las humanidades digitales tienen que ver con la manera en la que la información se archiva y se accede, tanto como por la forma en la que los algoritmos ordenan y presentan las colecciones de producciones visuales y audiovisuales acompañadas de texto. La postura crítica obliga a considerar las desigualdades de poder que se ejercen por medio de las plataformas, que abarcan desde las prácticas de su uso hasta las mismas formas de experimentar la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Arriagada, A., & Ibáñez, F. (2020). "You Need At Least One Picture Daily, if Not, You're Dead": Content Creators and Platform Evolution in the Social Media Ecology. *Social Media and Society*, 6(3). <https://doi.org/10.1177/2056305120944624>
- Cotter, K. (2019). Playing the visibility game: How digital influencers and algorithms negotiate influence on Instagram. *New Media and Society*, 21(4), 895–913. <https://doi.org/10.1177/1461444818815684>
- Jenkins, H. (2008). *Convergence culture: la cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Paidós.
- Kirschenbaum, M. (2016). What Is Digital Humanities and What's It Doing in English Departments? In M. K. Gold (Ed.), *Debates in the Digital Humanities*. University of Minnesota Press. <https://dhdebates.gc.cuny.edu/projects/debates-in-the-digital-humanities>
- Liu, A. (2016). Where Is Cultural Criticism in the Digital Humanities? In M. K. Gold (Ed.), *Debates in the Digital Humanities*. University of Minnesota Press. <http://dhdebates.gc.cuny.edu/debates/text/20>
- Márquez, I., Lanzeni, D., & Masanet, M. J. (2022). Teenagers as curators: digitally mediated curation of the self on Instagram. <https://doi.org/10.1080/13676261.2022.2053670>
- Núñez Nuñez, D. (2020). The micronarrative as a manifestation of postmodern esthetics and its scope for current advertising communication. *Publicitas: Comunicación y Cultura*, 8, 14–30. <https://doi.org/https://doi.org/10.35588/publicitas.20.8.2>
- Rezai, K. (2020). *A case of the insta-self: exploring the relationship between Instagram branded content and millennial women's self-image* [Edinburgh Napier University]. <https://doi.org/10.17869/ENU.2020.2702754>
- Sandoval, L. R., & Rodríguez, E. C. (2022). "Yo no muestro nada que sea personal": Acerca de cómo usuarios y usuarias definen la privacidad en Instagram. *Comunicação Midiática*, 17(1), 10–25. <https://www.researchgate.net/publication/372104563>
- Siegel, L. A., Tussyadiah, I., & Scarles, C. (2022). Cyber-physical traveler performances and Instagram travel photography as ideal impression management. *Current Issues in Tourism*. <https://doi.org/10.1080/13683500.2022.2086451>
- Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Vasconcelos, L., & Lima Rúa, O. (2021). Personal branding on social media: the role of influencers. *E-Revista de Estudos Interculturais Do CEI-ISCAP*, 3(9).

Recuperación de la polisemia aristotélica

Herminio Núñez Villavicencio

Universidad Autónoma del Estado de México

herminio25446@yahoo.com.mx

Resumen

Nos proponemos la recuperación de la polisemia aristotélica no como simple regreso al pasado, sino que, con ello, intentamos señalar que nuestro presente no puede ser comprendido sin tomar en cuenta nuestro pasado. Nuestra realidad no se originó el día de ayer, viene de lejos y, a veces, consideramos un hallazgo algo que tiene raíces lejanas. Esto sucede con algunas aportaciones de Aristóteles.

Palabras clave: polisemia, epistemología aristotélica, lenguaje, significación.

Abstract

We propose the recovery of Aristotelian polysemy not as a simple return to the past, with this we try to say that our present cannot be understood without taking into account our past. Our reality did not originate yesterday, sometimes we consider something with distant roots to be a finding. This happens with some contributions from Aristotle.

Key words: polysemy, Aristotelian epistemology, language, meaning.

Introducción

Nuestros tiempos son de inocultable transición, de grandes desafíos e inmensos problemas. Si nos proponemos la recuperación de la polisemia aristotélica, no intentamos un regreso al pasado sin más; buscamos señalar que nuestro presente no puede ser comprendido sin tomar en cuenta nuestro pasado, que la realidad en la que nos encontramos no se ha originado el día de ayer, como mucho se supone inducidos por un presentismo que parece soslayar el pasado y evita la preocupación por el futuro. El grado de evolución, que en muchos aspectos ahora gozamos, no ha aparecido de un día para otro, sino que viene de muy atrás; pero lo hemos olvidado, al menos nos hemos desentendido de sus primeras formulaciones. Esto facilita que lo que en el mundo moderno algunas veces nos deslumbra sea considerado como un hallazgo; sin embargo, tiene raíces lejanas que debemos conocer para evitar simples suposiciones de novedad y de descubrimiento. Esto último se puede constatar con mayor frecuencia cuando recurrimos al teléfono celular buscando la solución a algún problema; también y en otro sentido, cuando en la docencia aún persisten resquicios de la conceptualización del conocimiento como si fuera único y ultra histórico; cuando mencionamos o citamos a un autor como fuente última de algo, cuando en realidad se trata sólo de un divulgador.

En la Facultad de Humanidades de la UAEMex, desde hace años, hemos trabajado esta problemática y, últimamente, hemos decidido desarrollar una investigación registrada como primera etapa de una amplia búsqueda en el área de los estudios literarios. Sin embargo, consideramos que se trata de un proyecto de interés general, dado que se ocupa de un problema epistemológico que viene replanteándose, al menos, desde la Grecia antigua. Es en ella donde se inscriben sus primeras pautas, de las que derivan, fundamentalmente, dos vertientes. Una de ellas ha tendido a justificar una visión única de las cosas, las considera de manera esencialista y perdurable; pero en la experiencia diaria y en algunos casos esta perspectiva no ofrece sino callejones sin salida, aporías y la cerrazón ante

otras posibilidades. Esta tendencia a la uniformidad se ha fortificado a lo largo de siglos y ha favorecido el establecimiento y mantenimiento del *statu quo*. Es más, ha buscado justificar la imposición en sus diferentes tipos: tiranía de gobiernos, la opresión ejercida por algún miembro en la familia, el absolutismo en las instituciones o en la gerencia empresarial, la imposición tanto religiosa como cultural o económica, el abuso e injusticia raciales, etc. Este modo de pensar ha permitido y justificado la muerte y la desolación en el surgimiento de imperios y, en general, en la continua lucha por prevalecer el uno sobre el otro, pugna que es el pan de cada día del humano.

Por fortuna, también desde la antigüedad se ha planteado una visión diferente y opuesta, que impide la discriminación, el abuso, la injusticia y hace posible la convivencia. Esta es la justificación de revisitar el pensamiento aristotélico que continúa siendo una base imprescindible de nuestro pensamiento contemporáneo. Además, es cimiento necesario para entender a pensadores como Heidegger, Lacan, Paul Ricoeur y tantos otros que nos ayudan a conseguir una lectura de nuestra realidad. En estos tiempos procelosos, podemos advertir que hemos olvidado y han tenido éxito los interesados en inducirnos a desaprender muchas de las aportaciones que nos ha dejado el pasado; como el concepto del conocimiento que sustenta la pluralidad, visión expuesta reiteradamente en la obra del filósofo que aquí nos ocupa, de manera especial en textos donde expone su visión del lenguaje.

En este escrito de divulgación, el propósito consiste en exponer de manera sencilla, sin el rigor académico que pide sustentar, por ejemplo, cada afirmación con detalladas citas que hacen pesada la lectura y la rinden carente de atractivo alguno. En la difusión de estudios de los escritos de Aristóteles, cumplir con estas exigencias de rigor académico es obviamente inoportuno, por tratarse de textos antiguos de los que hay que tomar en cuenta, entre otros aspectos, gran cantidad de traducciones y de interpretaciones. La investigación que hemos

realizado, por su misma naturaleza, sí ha contemplado estos requerimientos.

I

Con relación al lenguaje, Aristóteles sostiene que los humanos somos los únicos animales lingüísticos, dado que en nosotros el lenguaje no es un instrumento o un elemento externo, no es algo que podemos usar cuando nos es necesario. Se trata de una actividad específica de órganos naturales, como lo es, por ejemplo, nuestro latir cardiaco o nuestro respirar. En sus textos, el filósofo sostiene que el humano es el único animal con alma¹ capaz de realizar razonamiento verbal y añade que su hacer es siempre directa o indirectamente empapado de lenguaje, porque este es inseparable de nosotros. La concepción del lenguaje es central en su pensamiento: explícita que el lenguaje necesariamente implica relación, ineludiblemente involucra al 'otro'; de manera que si el convivir y la cosensibilidad pertenecen a casi todo el mundo animal, en el hombre, en cambio, el lenguaje indica una distinción: el cosentir de los hombres se forma en el convivir y en la participación-comunicación de discursos y razonamientos. Aristóteles enfatiza que para los hombres el convivir no sucede como en el caso del rebaño en el que el convivir consiste simplemente en el pasar en el mismo lugar. Esta es la idea central del pensamiento lingüístico de Aristóteles.

La conceptualización del lenguaje que nos ha legado este filósofo se encuentra expuesta de manera difusa y fragmentada en amplio número de sus escritos; de manera que, para encontrar en su dilatado *corpus* los tópicos que nos interesan, la primera faena ha sido la de releer gran parte de su obra, a veces tratando de recordar dónde se encuentran los pasajes que necesitamos, otras veces adivinando su ubicación en el intento de evitar mayor tiempo de lectura. El segundo paso fue discernir la traducción más aceptada de estos fragmentos, algo que no ha sido sencillo porque hay

variedad de traducciones y de interpretaciones de los mismos. De todo esto, se desprende que la metodología que hemos seguido es fundamentalmente bibliográfica, analítica y de exégesis. Por lo anterior, hemos llegado a la constatación de que sus textos mantienen vigencia en nuestro mundo tan distante del suyo; ya en su tiempo sostenía, por ejemplo, que el lenguaje todo lo moldea y cambia las visiones de la realidad según interés. Esta afirmación sirve de fundamento a una conceptualización no estática y no única del conocimiento; además, es sostén de la pluralidad que da forma y organiza las actividades biocognitivas no sólo lingüísticas, sino también las no lingüísticas. Lo anterior resulta importante porque conecta de manera sensata y en unidad los enunciados que se dan en la producción mimética de imágenes no verbales, como las que se dan en la pintura y en la escultura, en la imitación mediante gestos y en otros casos. Aunado a esto, Aristóteles igualmente ofrece una explicación de la fantasía, misma que es de primordial importancia en los estudios literarios al tenderles una sólida base explicativa. También concibe la memoria como el acto de representarse mentalmente objetos o sensaciones no presentes. De esta manera, en la consideración de los problemas que tenemos en nuestro tiempo, principalmente en los de carácter social, podemos tomar en cuenta que el estagirita ya nos ha dicho que la imposición de un solo punto de vista carece de justificación; si el vivir quiere decir sentir y conocer, el convivir, entonces, equivale a cosentir y a coconocer.

Por lo anterior, fundamenta este filósofo la pluralidad de visiones, de culturas, de apreciaciones conformadas a su vez de una pluralidad de individualidades. Su concepción del lenguaje es primordialmente una explicación de la relación entre nuestros conceptos y el mundo; expone su visión de la relación entre nuestros conceptos y el mundo o los hechos; además, es una epistemología que de manera disociada y multiforme se encuentra en varios textos a los que hay que interpretar y ligar

¹ El concepto de alma en Aristóteles es diferente al que conocemos en el cristianismo.

para obtener su contenido. Uno de sus multicitados pasajes es precisamente el *De interpretatione* 16^a 3-8. Este fragmento de enorme relevancia epistemológica es uno de los más estudiados, comentados y discutidos; trata precisamente del lenguaje y de su relación con el sentido, en otras palabras, da una explicación de nuestra relación con el mundo de las cosas y de nuestra experiencia. En el rastreo que hemos hecho de sus obras, consideramos que este es el pasaje que hay que estudiar como piedra angular de la pluralidad en el pensamiento aristotélico, dado que es una explicación de cómo los objetos materiales que percibimos en nuestro entorno pasan a procesos mentales y expone que lo resultante de todo ello es la base de la pluralidad. Esto se debe a que la percepción de los objetos es común a todos; es una, no así el resultado del conocer que es plural. Lo anterior resulta ser una afirmación medular en la teoría del conocimiento que requiere de amplia explicación, no sólo en el caso de este autor, sino en los estudios que ha propiciado desde entonces hasta nuestros días (como en los actuales estudios de fenomenología de Maldiney, entre otros). Este es un punto que sigue abierto a la investigación.

En esta cuestión hay claros antecedentes, Platón ofrece la explicación que conocemos como idealista y, como tal, alejada de los hechos; de manera que su discípulo, como reacción a esa explicación, elabora su contrapropuesta basada en la experiencia, visión que conocemos como realista. Sin entrar en pormenores de la primera propuesta, nuestra atención se ha concentrado en la segunda de ellas, en la que se afirma el mundo de objetos, de los que, de manera más o menos refleja, se plasman sus copias o imágenes en el alma, impresionándola y modificándola. En este proceso, el lenguaje tiene la función de señalar al exterior las modificaciones que el alma padece cuando es impresionada por los objetos. Entonces, el resultado del proceso no es ya la materialidad del objeto, sino la impresión que causa en el alma, que es precisamente lo que

comunica el lenguaje. Esto último es el paso de la objetividad a la subjetividad y a otras consideraciones a las que el pasaje concita. En cuanto a la escritura, según Aristóteles, esta transporta mediante específico sistema de señalización las expresiones verbales orales de lo fónico a lo gráfico. El pasaje que de manera particular aquí interesa es el siguiente:

Las articulaciones de la voz humana y las operaciones lógico-cognitivas del alma humana son diferentes entre sí y complementarias como lo son también las articulaciones escritas y las de la voz.

Como las unidades mínimas con las que y en las que la escritura se articula no son las mismas para todos los hombres, tampoco lo son las unidades mínimas con las que y en las que se articula la voz lingüística. En cambio, son las mismas para todos los hombres las operaciones lógico-cognitivas de las que las unidades vocales y gráficas son los naturales signos fisionómicos y son también los mismos para todos los hombres los hechos con los que las operaciones lógico-cognitivas del alma humana están en relación de semejanza².

El fragmento nos dice del lenguaje en el mundo o, si se quiere en términos menos metafísicos y más epistemológicos, se refiere al universo de pensamientos y de hechos. Este fragmento es base de la reflexión teórica sobre el lenguaje, principalmente desde los primeros años del cristianismo hasta nuestros días; es matriz de conceptos y de problemas con los que teorizamos el lenguaje y su relación con lo otro, con lo que aparece como lo otro del lenguaje: el mundo de las cosas o de la experiencia (o bien ambas).

Aristóteles dice, en otras partes de sus escritos que se complementan con este pasaje, que las cosas en la voz son símbolos de los afectos del alma, y que las cosas escritas son símbolos de las

² La traducción es nuestra, no del texto griego, sino de su traducción italiana de Giorgio Colli, que es ampliamente aceptada

cosas que están en la voz. Desde el inicio de este fragmento podemos notar que queda claro el horizonte lingüístico-cognitivo de la indagación, que no puede ser tal -lo advierte el mismo Aristóteles- si no se toma en cuenta su contexto. Si esto es aceptado, con seguridad se puede ver también que, de esta manera, ofrece la base para invalidar la interpretación que siglos después formularía Ammonio³, según la cual las expresiones no son símbolos de los afectos del alma, sino que son conceptos de las cosas impresas en el alma a manera de reflejo. Aristóteles, en cambio, habla de articulaciones o modalidades en que una sustancia puede transformarse y manifestarse, porque los afectos del alma no son sino sus operaciones lógico-cognitivas específicas. En este punto, es imprescindible considerar el tipo de relación de las articulaciones que Aristóteles llama símbolos; ya que, dada la formación neoplatónica de los primeros comentaristas del pasaje, no se excluye que las expresiones de Plotino hayan funcionado como filtro interpretativo.

La vocalidad es decisiva en la explicación del estagirita; no se trata de algo simplemente agregado, pues es constitutiva del nombre, del verbo y del discurso. Estas partes son tales si y sólo si son también voz; aunque Aristóteles no menciona nombres, verbos o discursos puramente mentales. Su propuesta es claramente incompatible con la versión explícitamente espiritualista y dualista (cartesiana *ante litteram*) de los lenguajes interno y externo que exponía Ammonio. Si el lenguaje es voz significativa, si es articulación vocal inseparable, contemporánea y actividad cognitiva, entonces hay que estudiar la conjunción “y” que une vocalidad y cognitividad. A esta conjunción se refiere Aristóteles con el término “símbolo”, palabra que Ammonio, Boecio y después de ellos otros muchos, no lo distinguen de “signo”. Lo entienden como “algo que remite a otra cosa”, de manera que considerándolo así no dan espacio a la intencionalidad. Es terminante aquí tomar en cuenta

que los símbolos en Aristóteles no son correspondencias estáticas de planos preexistentes sino resultados; nunca definitivos de campos de fuerzas contrarias e interdependientes. Por lo anterior, con Ammonio y Boecio, la tesis convencionalista de Aristóteles fue reemplazada por *Thezei* (por oposición) y así ha continuado hasta ahora en algunos modos de pensar ocupados en separar y distinguir. Ammonio, en su comentario a *De interpretatione* explicita que “*Katà sinteken*” y “*Thezei*” tienen el mismo significado.

En este contexto, se puede pensar si, como se ha supuesto comúnmente, la lengua es una nomenclatura o una lista de voces de una ciencia; si es un catálogo de palabras que corresponden a las cosas. En caso afirmativo, la relación entre lenguaje y realidad sería entonces jerárquica, fundada en la anterioridad del significado respecto del significante; además, sería la convalidación de la visión generalizada del nombre. Según este modo de concebirla, las cosas producen en nuestra mente reflejos, huellas, percepciones, ideas y estos destellos son idénticos en todos los hombres; de modo que, para comunicarse entre ellos mediante estas huellas mentales, lo único necesario sería simplemente ponerse de acuerdo sobre los significantes que usarían en su comunicación.

La experiencia del lenguaje ha mostrado que, para indicar a una persona de sexo femenino en relación con otra al haber nacido de los mismos progenitores, las diferentes lenguas no han usado un mismo término: los españoles acordaron utilizar la palabra hermana, y los de lengua inglesa han utilizado el significante *sister*. Es del todo comprensible que en esta cuestión no es fácil contradecir una explicación que cuenta con el apoyo del sentido común y que es respaldada por larga tradición que viene desde la antigüedad. La dificultad es todavía mayor porque, además, se suele ilustrar y legitimar esta concepción citando al

³ Ammonio, reconocido gramático, fue prelado de un templo egipcio del dios Momo en los últimos años del tercer siglo d. C. Boecio fue cónsul y senador romano. Los comentarios de ambos son los que nos han llegado completos. Fueron dos

filósofos impregnados de cultura neoplatónica y estoico-cristiana. Ambos trazaron la vía por la que los sucesivos comentaristas se encaminaron aportando sólo superficiales y marginales modificaciones.

mismo Aristóteles y aduciendo el pasaje que hemos transcrito.

¿Cómo se puede entender este pasaje aristotélico si se acepta un tipo de traducción que es ya una propuesta de interpretación? A semejanza de lo que sucedía en la década de los años setenta del siglo pasado, cuando en diferentes ámbitos (universitario, de partidos políticos, en los medios de comunicación...) se discutía la lectura que entonces se hacía de Karl Marx, a quien relacionaban con otros autores (Aristóteles, Kant, Hegel y otros), porque en esos años de manera polémica se hacían de él múltiples interpretaciones, a veces con interesadas tergiversaciones. De manera análoga, esto ha sucedido, en especial, con el pasaje de Aristóteles que nos ocupa y que ha sido tan discutido. Lo Piparo propone un esquema de su estudio que divide en cuatro niveles o etapas de estudio, modelo que puede servir para una lectura comprensible en nuestro tiempo. Los niveles que señala son el nivel de las cosas, de las imágenes mentales de las cosas, de los signos orales y de los signos escritos. Este esquema es jerárquico en un solo sentido. En cuanto al primer nivel (las cosas) podría existir independientemente del siguiente (las imágenes que las cosas imprimen en el alma); el nivel 2 no es condicionado por el nivel 3 (los sonidos), porque si lo fuera, las imágenes de las cosas se formarían de manera idéntica en la psique de cada hombre; finalmente, el lenguaje oral puede ser transpuesto mediante diferentes tipos de escritura alfabética.

En la cultura occidental, se ha otorgado papel decisivo al referente (al objeto) en relación con el signo. Sin ahondar en esta cuestión, lo que interesa poner en relieve es que, contra esta concepción tan arraigada hasta hoy, Saussure ha querido afirmar la autonomía de los signos de la lengua respecto del referente. Esta cuestión nos lleva a la última parte de este escrito.

II

Si hemos llegado a Saussure (1916), ya nos ubicamos en el mundo moderno en el que se pueden

distinguir las continuidades, las secuelas o los ecos aristotélicos en algunos desarrollos de pensamiento. Los románticos (principalmente Humboldt), ya habían lucubrado que el mundo toma forma -al menos en nuestra mente- gracias a la acción plasmante del lenguaje. Los románticos sostenían que el lenguaje es *energheia*, no *ergon*. Saussure retoma en alguna medida esta visión del lenguaje, aunque su novedad y mérito consisten en haber relacionado el concepto de ‘articulación’ con el de ‘sistema’. Dicho lo anterior, si entiende la lengua como “el reino de las articulaciones” (Saussure, 2016), no hay que olvidar que estas articulaciones surgen de manera sistémica, es decir, cada signo encuentra su identidad en las relaciones que lo distinguen de los otros signos; de este modo, la identidad de un elemento coincide con su valor (Saussure, 1916, p.134) y viceversa, valor significa “identidad sistémica”. Sirviéndose de una metáfora de la economía, este autor nos da a entender que, en sus investigaciones, la identidad del signo es relacional; es decir, este elemento es hecho y se explica por sus relaciones. Así, según Saussure (1916) los signos forman “un sistema de valores puros” (p. 136), son definidos por relaciones recíprocas; de esta manera, la identidad de un signo es sobre todo *negativa y diferencial*; en otras palabras, un signo *es* en la medida que *no es* ninguno de los otros elementos del sistema. Esta característica de los sistemas semiológicos puede aclararse si se considera que la articulación de la escritura nos permite distinguir una perspectiva original, conceptual y filosóficamente fascinante. Si tradicionalmente la identidad era definida mediante una lista de propiedades, la formulación sistémica cambia este procedimiento. En los hábitos más consolidados de pensamiento en los que confluyen mentalidad cotidiana y estereotipos filosóficos, el atribuir identidad significa *clasificar*, encasillar, encuadrar, como sucede en la conocida definición de hombre. En esta, se inicia colocándolo en un conjunto que lo abarca, que es más amplio; consiste en ubicarlo en el género en el que se le delimita indicando una propiedad, y así se puede distinguir la especie o conjunto de seres racionales en el que el hombre figura como unidad. El resultado de todo esto es la conceptualización de

hombre como animal racional. Lo provocador es que en la semiología saussuriana se rechaza esta concepción propietaria.

Kant (1781/2013) en su *Crítica de la razón pura* dice que la contradicción es lo que circunscribe el inagotable recorrido del conocimiento: “Es tan grande la atracción que sentimos por ampliar nuestros conocimientos que sólo puede parar nuestro avance el tropiezo con una contradicción evidente”. El mundo es ancho y abierto! y en el pensamiento sólo hay como límite la contradicción; la aventura intelectual tiene sólo ese límite y en él se han dado incursiones interesantes y diferentes a la vía de la concepción propietaria y separativa. En los estudios literarios, parece que no se puede explicar la ‘literariedad’ por vía de la ‘propiedad específica’ o simplemente tratando de distinguir su ‘diferencia específica’. Esta no es la vía o la única de poder aclararla, por lo que nos lleva a consultar la teoría aristotélica de la definición que incluye otras posibilidades como las literales o formuladas en lenguaje no figural y las que se expresan en lenguaje figural. Ocupémonos en algo de estas últimas. En las definiciones figurales, particularmente en el caso de la metáfora, Aristóteles no la considera como simple ornamento; la ve como una forma de pensamiento o como un procedimiento que puede crear conocimiento, su visión de esta figura es más amplia y si ha sido reducida, tal vez esto se explique porque su filosofía ha sido filtrada mediante estereotipos. En la filosofía moderna, que es generalmente hostil a la metafísica, en este su clima, se puede entender que el estagirita sea considerado con frecuencia como esencialista. Por el contrario, en sus textos podemos leer afirmaciones como esta y otras: “el ente se dice de muchas maneras” (Aristóteles,). Sus textos nos hacen ver que ha sido un pensador muy atento a la polisemia, sin embargo, con frecuencia ha sido leído de manera parcial y sesgada. Por ejemplo, su tipología de las definiciones es casi ignorada y de entre estas, las que se llegan a mencionar usualmente, son las definiciones por género y especie. A este respecto, Max Black (1966) menciona un ejemplo ilustrativo en su artículo

“Definición, presupuesto y aserción”, se trata de un ejemplo del campo de la matemática; pero tanto fuera de este dominio como también en la misma matemática aplicada, es difícil distinguir una definición por género y especie que tenga precisión.

En el campo literario cabe preguntarse si en verdad el objetivo de los formalistas era el de definir un conjunto que incluyera sólo textos literarios. Sea como sea, el de los formalistas es un caso en el que, tal vez se trate de una búsqueda incierta y sin pretensión alguna de grandes hallazgos, pero es innegable que ha puesto en movimiento investigaciones de extraordinaria importancia. Si los juzgamos por lo que concretamente han hecho, estos investigadores, aunque hayan partido de un postulado discutible y característico de la estética romántica, no evita que hayan sido los iniciadores de una nueva ciencia del discurso, como bien lo señala Todorov (1991) en su *Crítica de la crítica*. En la crítica literaria, todavía algunas posturas dan por descontado que la ‘literariedad’ debe coincidir con una diferencia específica que separa sin ambigüedad lo que es literatura de lo que no lo es; pero demostrarlo se presenta como muy difícil, porque ¿quién no se ha encontrado con casos mixtos o que no son ni blanco ni negro? En la estela del pensamiento occidental podemos considerar algunos diálogos de Platón (*Simposio, Fedro*) u otros escritos; también algunos ensayos de Montaigne, los *Pensamientos* de Pascal o *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, y otros, son ejemplos bien conocidos de hibridación y, como tales, rebasan cualquier hipótesis de rígida demarcación filosófica o literaria. Además, en este mismo orden de ideas, también hay cantidad de textos que en determinada época son recibidos como literarios, pero sucede que tiempo después pierden esa apreciación; sucede también al revés, que, no siendo literarios en su origen, después adquieren esa valoración.

Se ha señalado que la mira y el supuesto implícito en la indagada definición de la literariedad ha sido en el fondo el anhelo de la autonomía del arte. Este intento no es nuevo, pues viene persiguiéndose desde hace tiempo y, en alguna

medida, se ha retomado en las últimas décadas del siglo XX cuando se buscó distinguir con otros medios la ‘especificidad’ de la literatura. Ahora parece incuestionable que este anhelo de autonomía se pueda comprender y hasta se podría decir que es imprescindible en el estudio del fenómeno literario; pero sólo visto como parte de la investigación y como punto de partida que permite dar la debida importancia a la textualidad. Esta resulta imprescindible debido a que encierra en su materialidad lo que en ella leemos en un primer paso, para después continuar con otros como la intertextualidad, la contextualidad con todo lo que esta implica, hasta el considerar que la obra literaria puede bien indicar una nueva visión de las cosas, es decir propiciar una nueva visión o teoría. La creación artística no está sujeta a una visión previa; puede manifestar estrecha relación de múltiples maneras, pero no copiarla o simplemente reflejarla, como se pretendía en tiempos de J. Stalin. En efecto, los formalistas consideraban la fase del estudio centrada en la inmanencia simplemente como una necesidad metodológica, fase libre de toda relación con el resto de los componentes de la cultura y de la sociedad, separada completamente de principios externos y ocupándose exclusivamente de su delimitación textual. En el proyecto formalista, esta fase seguía todavía largo camino para lograr una lectura atendible de un texto.

Cabe preguntarse, entonces, si en la primera etapa de consideración interna del texto, se puede distinguir una diferencia específica, porque hablar de la especificidad del arte como de una ‘propiedad’ no nos permite salir del problema; pues propiedad entendida como atributo o cualidad esencial de alguien o algo o, en lenguaje filosófico, vista como accidente necesario e inseparable es la cualidad que caracteriza a un objeto, a un individuo o a una clase de entes. Esto bien se puede explicar tomando como ejemplo la figura del triángulo en la que su característica es tener tres lados y tres ángulos, si no

los tiene no es triángulo. ¿Podríamos de manera semejante hacer referencia a las características de un texto literario? Parece que no.

Una precisión: para entender el significado de un concepto es necesario comprender su valor heurístico; en otras palabras, ocurre distinguir la función que ese concepto tiene en esa explicación. El término ‘literariedad’ no ha tenido una acepción estática, ni en los formalistas rusos ni en cualquiera que se haya dedicado a distinguir una línea divisoria metahistórica que impide a textos no literarios la entrada al circuito de la literatura. La literariedad no es un elemento en el mundo de las esencias. No hay esencia de la literatura si por esta se entiende un núcleo estático e invariable porque sus cualidades están fuera de las transformaciones históricas. La literariedad es, en todo caso, lo propio de la literatura si retomamos un concepto aristotélico compatible con el pluralismo.

Veamos un caso: hombre, en su definición frecuente tiene sólo una esencia, ‘animal’; su diferencia específica es ‘racional’, pero también, tiene más de un “propio” (*idion*): sabe reír, es capaz de aprender la gramática, inventa metáforas, es irónico. Entonces, podemos ver que, de manera semejante, la literariedad no es una propiedad, no es una cualidad, es un principio de organización⁴ que implica mucho más. En verdad, la definición como procedimiento que circunscribe el objeto de una ciencia ofrece la base de un discurso riguroso; pero esto se puede entender en varios niveles y en la diversidad de casos. Cuando en los estudios literarios, se le sigue *ad litteram* emulando el proceder de las ciencias llamadas “duras” simplemente porque están de moda, el resultado frecuente es la aporía: el defecto frecuente o la limitación de la crítica literaria, tanto la biográfica como la psicológica, la sociológica y otras, consiste en que no distinguen cuáles son los aspectos importantes del texto de los que se puede considerar que depende su valor artístico, su logro estético.

⁴ En caso de usar el término “cualidad”, sería necesario tomarla como “cualidad estratégica que da forma y permea a toda la obra, que es el principio de integración dinámica”.

O también se puede decir que es el principio de una cualidad gestáltica, como lo advierte Erlich (1966/1954, p. 214).

Ante los tantos interrogantes que nos presenta un texto ¿qué conceptualización de literatura permite intentar alguna respuesta? Sklovski decía que la literatura es una construcción verbal artificial, advirtiéndolo que su respuesta tiene una función heurística y que está formulada en forma de metáfora; en consecuencia, habría que tomarla como estímulo para continuar la investigación, para estudiar en la obra literaria y en el arte en general los “procedimientos” de su construcción. R. Jakobson (1933) ofrece una estimulante metáfora explicativa de esta cuestión de la literariedad como principio de organización:

En general lo poético es sólo un componente de una compleja estructura, pero componente que transforma los otros elementos y determina con ellos el carácter del conjunto. Del mismo modo el aceite no constituye un plato por sí solo, no es un agregado accidental o un elemento mecánico: cambia el gusto del alimento, y a veces su función es tan importante que el pescadito pierde su inicial denominación genética y es rebautizado como *olejarka* (sardina en aceite). Cuando en una obra literaria lo poético, la función poética, adquieren importancia decisiva, entonces hablamos de poesía. (Jacobson, 1933, pp. 43-44)

Este pasaje distingue poesía de poeticidad, hace ver que el contenido del concepto poesía es mudable y condicionado, la función poética o la poeticidad (facultad de sugerir o evocar un sentido de poesía) es un elemento *sui generis* que no se puede reducir mecánicamente a otros elementos, porque funciona como principio organizador. En el pasaje de Jakobson, el aceite determina el gusto de todo el platillo, transforma por entero su sabor. Con la literariedad, sucede algo semejante.

A la pregunta ¿qué es literatura?, no hay respuesta esencialista, pero se puede responder con una definición figural que parece eludir la manera ontológica de responder. En la tipología aristotélica de la definición, encontramos otras formas para el estudio de los fenómenos que hacen innecesaria la

definición *a priori* de esencias. Como principio organizador, la literariedad queda libre de la función de trazar de manera rígida la distinción literatura/no literatura. La movilidad y la subjetividad de esta frontera no representa objeción alguna al concepto de literariedad. El arte moderno nos indica que, sobre todo después de Flaubert, no existen “materiales” que, en línea de principio, queden excluidos de la elaboración literaria. Quien quiera puede probar el uso del aceite de la literariedad en cualquier material. De esta manera, tenemos el derecho de coincidir o no en la percepción *poetizante* que Novalis y Mallarmé tenían del alfabeto, o de aceptar o rechazar también la percepción que Pasternak tenía del horario de trenes.

Como en el caso de la definición de literatura, también en otros casos más podemos recurrir buscando apoyo en el *corpus* aristotélico que aún nos puede sacar de atolladeros. Por lo pronto, hemos visto que la riqueza del pensamiento aristotélico ha sido manejado y cercenado por determinados intereses, pero que, aún hoy, vale la pena revisitarlo ante las asechanzas de la imposición de una visión única y excluyente.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo Martínez). Gredos
- Black, M. (1966). *Modelos y Metáforas*. Editorial Tecnos.
- Erich, V. (1966/1954). *El formalismo ruso*. Bonpiani.
- De Saussure, F. (1916). *Curso di lingüística generale*. Laterza.
- Jakobson R. (1933), *Che cos'è la poesia. Poetica e poesia*, 43-44.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Todorov, T (1991) *Crítica de la Crítica*. Paidós

Sentido común en la era digital: beneficios y riesgos

Eduardo Manuel González de Luna
Universidad Autónoma de Querétaro
eduardo.manuel.gonzalez@uaq.mx

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar el papel del sentido común en la era digital, considerando tanto sus beneficios como los riesgos que conlleva su aplicación en un entorno digital. Desde la perspectiva de la filosofía de la tecnología, exploraremos la interacción del sentido común con las tecnologías digitales y cómo estas pueden influir en él. Se establece un marco teórico que nos permita comprender el concepto de sentido común en el contexto de una filosofía de la tecnología y, a continuación, abordaremos los beneficios y riesgos asociados con la aplicación de un sentido común crítico en la era digital. En la exploración de los beneficios, veremos cómo éste puede mejorar nuestra experiencia con la tecnología digital, con la que se facilitaría la toma de decisiones y la adaptación a los cambios tecnológicos constantes. También consideraremos cómo puede ayudarnos a discernir la información válida de la desinformación en línea. Sin embargo, también es importante reconocer los riesgos de depender demasiado del sentido común en un mundo digital complejo. La confianza excesiva en esta habilidad puede llevarnos a cometer errores de juicio y caer en trampas de desinformación y sesgos en línea. Finalmente, reflexionaremos sobre la importancia de equilibrar el sentido común con el pensamiento crítico en nuestra interacción con la tecnología digital. La combinación de ambas habilidades nos permitirá tomar decisiones informadas y éticas en este entorno digital en constante evolución.

Palabras clave: Sentido común, Filosofía de la tecnología digital, Pensamiento crítico.

Abstract

The objective of this article is to analyze the role of common sense in the digital era, considering both its benefits and the risks associated with its application in a digital environment. From the perspective of the philosophy of technology, we will explore the interaction of common sense with digital technologies and how these can influence it. We will establish a theoretical framework that allows us to understand the concept of common sense in the context of a philosophy of technology, and then we will address the benefits and risks associated with the application of a critical common sense in the digital era. In exploring the benefits, we will see how common sense can enhance our experience with digital technology, facilitating decision-making and adaptation to constant technological changes. We will also consider how it can help us discern valid information from online misinformation. However, it is also important to recognize the risks of relying too much on common sense in a complex digital world. Excessive confidence in this ability can lead us to make errors in judgment and fall into traps of misinformation and online biases. Ultimately, we will reflect on the importance of balancing common sense with critical thinking in our interaction with digital technology. The combination of both skills will enable us to make informed and ethical decisions in this ever-evolving digital environment.

Key words: Common Sense, Philosophy of Digital Technology, Critical Thinking.

1. INTRODUCCIÓN

El sentido común en la era digital

La era digital ha transformado de manera significativa la forma en que vivimos, trabajamos y nos relacionamos con el mundo. En esta corriente de rápidos cambios, el sentido común, ordinariamente considerado como nuestro juicio natural o innato sobre las cosas, se ha vuelto un concepto crucial a explorar.

El sentido común ha sido tema de discusión desde la antigüedad griega. Tradicionalmente entendido como el conjunto de creencias o proposiciones que la mayoría de las personas consideran prudentes y razonables, además de ser la base de nuestras decisiones diarias, nos guía en situaciones donde los hechos pueden ser inciertos o donde la información completa puede no estar disponible. Sin embargo, en la era digital, donde la información abunda y a menudo se difunde sin el debido rigor, el papel del sentido común se ha vuelto más ambiguo.

Por otra parte, puede actuar como un faro, ayudándonos a navegar a través del mar de información y a discernir la veracidad y relevancia de dicha información. No obstante, el sentido común también puede ser influenciado y distorsionado por las abundantes corrientes de desinformación y manipulación que son comunes en la esfera digital.

La relevancia del tema en el contexto actual

Vivimos en una era de sobrecarga de información. Según estimaciones de la ONU de 2020, el 90 % de los datos en el mundo se había creado en los últimos dos años y se predecía un crecimiento de un 40 % anual¹. A medida que crece la cantidad de información, también crece la dificultad de discernir la relevante de la irrelevante, la verdadera de la falsa. Aquí es donde el sentido común juega

un papel crítico, permitiéndonos hacer juicios rápidos y razonables en medio de la confusión.

Por otra parte, la digitalización está cambiando rápidamente nuestras vidas cotidianas y a la sociedad en general (Carr, 2010). Los avances en la tecnología, especialmente a través de la inteligencia artificial (IA) y las redes sociales, han cambiado radicalmente la forma en que trabajamos, aprendemos y socializamos. A medida que nos adentramos más en el entorno digital, el sentido común se vuelve esencial para navegar por estas nuevas realidades. Además, es crucial para la toma de decisiones éticas en la era digital (Borgmann 2006, Verbeek 2011, Puech 2028, Rueda 2022).

Con la creciente dependencia de la tecnología, surgen nuevos dilemas éticos. Por ejemplo, ¿hasta dónde deberíamos permitir que la IA tome decisiones por nosotros? ¿Cómo equilibramos la privacidad con la conveniencia en el uso de aplicaciones digitales? Nuestro sentido común, junto con una comprensión sólida de la ética, puede ayudarnos a tomar decisiones informadas en estos contextos.

La relevancia del tema radica en su omnipresencia. Cada individuo que interactúa con la tecnología digital se encuentra en situaciones donde el sentido común es necesario. Ya sea al discernir la veracidad de una noticia en línea, al decidir qué información personal compartir, o al elegir la mejor forma de interactuar con los demás en las redes sociales, el sentido común es una parte integral de nuestras vidas digitales.

2. MARCO TEÓRICO

Filosofía de la tecnología digital y sentido común

La filosofía de la tecnología es un campo de estudio que explora la naturaleza de la tecnología y su interacción con la sociedad, la cultura y el individuo. Esta disciplina considera preguntas

¹ Macrodatos para el desarrollo sostenible de la ONU, en línea <https://www.un.org/es/global-issues/big-data-for-sustainable-development>

fundamentales como ¿qué es la tecnología?, ¿cómo influye en nuestras vidas?, ¿cómo afecta nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos?, y ¿cuál es su papel en la determinación de nuestros valores y comportamientos?

En el contexto de nuestro estudio sobre el sentido común en la era digital, los filósofos de la tecnología ofrecen marcos conceptuales útiles para explorar y entender las maneras en que la tecnología digital puede estar transformando la forma en que aplicamos el sentido común. Don Ihde (2010), uno de estos filósofos, sostiene que la tecnología media nuestras relaciones con el mundo. Esto sugiere que la tecnología digital también media con el sentido común. A través de las tecnologías digitales, nos enfrentamos a una cantidad masiva de información que debemos evaluar y filtrar, lo que requiere el uso de nuestro sentido común.

Albert Borgmann (2006) argumenta que las tecnologías crean un patrón de control en nuestras vidas que moldea nuestra percepción de la realidad. En el contexto digital, esto podría implicar la forma en que las redes sociales, los buscadores y otras plataformas digitales enmarcan la información que nos presentan, lo que a su vez puede influir en cómo aplicamos nuestro sentido común. Este patrón tiene efectos globales al dividir drásticamente la vida en trabajo y ocio y fomentar la idea de que la Tierra misma es un dispositivo tecnológico. La tecnología nos ha servido razonablemente bien para conquistar el hambre y la enfermedad, pero puede llevarnos también a una vida dominada por un consumo sin esfuerzo y sin pensamiento crítico.

Michel Puech (2018) sostiene que la tecnología es incluso más que nuestro mundo, forma de vida o civilización. La tecnología interactúa con el mundo para transformarlo. Los filósofos deben abordar la fluidez de una interfaz de teléfono inteligente. Más allá de su descripción fenomenológica, la experiencia emocional adquiere significado moral y, en algunos casos, incluso proporciona recursos éticos para el individuo. Si dejamos sin abordar esta dimensión de la experiencia moderna, podríamos perder algo de valor en la vida contemporánea. Puech aboga

por un "giro ético" en la forma en que comprendemos y abordamos los problemas tecnológicos en la sociedad moderna: el sentido común, en tanto juicio prudencial, supone este tipo de comprensión.

La filosofía de la tecnología nos permite explorar cómo las tecnologías digitales pueden estar reconfigurando lo que consideramos "sentido común". En consecuencia, proporciona un marco sólido para explorar el dinamismo y las interacciones entre este sentido y la tecnología digital, lo que nos ayuda a entender cómo podemos navegar de manera efectiva y ética en la era digital.

3. EL SENTIDO COMÚN EN LA ERA DIGITAL: BENEFICIOS

El sentido común, desde una perspectiva filosófica, ha sido objeto de debate y reflexión a lo largo de la historia (Rescher 2005, Floridi 2011, Van Dijk 2013). En términos generales, se refiere a la capacidad humana de tomar decisiones prácticas y razonables basadas en la experiencia y el conocimiento cotidiano, sin depender necesariamente de teorías complejas o sistemas formales de pensamiento. A partir de la filosofía de Aristóteles, el sentido común está estrechamente vinculado a la sabiduría práctica, al juicio prudencial y a la comprensión intuitiva de la realidad. Sin embargo, en el contexto de la era digital, la noción tradicional de sentido común puede enfrentar desafíos debido a la rápida evolución de la tecnología y la sobreabundancia de información. Es necesario desarrollar un pensamiento crítico hacia la tecnología digital.

Cómo el sentido común puede mejorar nuestra interacción con la tecnología

Por consiguiente, desarrollar un sentido común informado, crítico y reflexivo en el contexto digital es esencial para navegar de manera ética y consciente en este mundo en constante cambio (Vaidhyanathan 2011, Rheingold 2012, Floridi 2014). Algunos beneficios de aplicar el sentido común de manera crítica en la era digital son:

Navegación efectiva de la información: el mundo digital de hoy está lleno de una cantidad enorme de información. Aquí, el sentido común puede funcionar como una brújula, ayudándonos a evaluar, filtrar y navegar a través de esta sobrecarga de información. Por ejemplo, al enfrentarnos a noticias o datos en línea, el sentido común nos ayuda a cuestionar la veracidad y relevancia de la información, con lo que se busca corroboración en fuentes confiables antes de aceptarla como verdadera.

Pensamiento crítico digital: el sentido común en la era digital implica una comprensión reflexiva y crítica de cómo la tecnología afecta nuestras vidas y decisiones. Los individuos deben ser capaces de cuestionar la veracidad de la información en línea, evaluar fuentes y estar alerta ante posibles sesgos y desinformación.

Ética digital: el sentido común en el contexto digital también se relaciona con la ética en línea. Implica la conciencia de cómo nuestras acciones y decisiones digitales pueden afectar a otros, así como el respeto a la privacidad y la seguridad en línea.

Gestión de la información: en la era digital, la habilidad para administrar y filtrar la gran cantidad de información disponible se convierte en una parte esencial del sentido común. Esto implica saber dónde buscar información confiable y cómo discernir entre los datos útiles y los irrelevantes

Uso seguro de la tecnología: el sentido común es esencial para mantener la seguridad en línea. Esto incluye prácticas básicas como no compartir contraseñas, no abrir archivos adjuntos de correos electrónicos desconocidos, y ser conscientes de lo que compartimos en las redes sociales.

Uso equilibrado de la tecnología: con la tecnología involucrada en cada aspecto de nuestras vidas, el sentido común puede ayudarnos a establecer límites saludables para el uso de la tecnología; a entender cuándo desconectar, cuándo

priorizar las interacciones en el mundo real, y cómo equilibrar nuestro tiempo y atención en un mundo cada vez más digital.

Interacción social en línea: el sentido común también guía nuestra interacción social en línea. Nos ayuda a entender las normas sociales de la comunicación digital, a reconocer y evitar el “ciberacoso”, y a tratar a los demás con respeto y empatía en los espacios en línea.

Adopción y adaptación a nuevas tecnologías: el sentido común es un factor crucial a la hora de decidir adoptar nuevas tecnologías. Nos ayuda a considerar ventajas y desventajas, a entender el valor y los posibles riesgos de una nueva tecnología, y a adaptarnos a la constante evolución del entorno digital.

Cómo el sentido común puede ayudar a discernir la información válida de la desinformación

En la era digital actual, estamos expuestos a un flujo constante de información proveniente de múltiples fuentes. Aunque esta amplia disponibilidad de información tiene sus ventajas, también nos enfrenta al problema de discernir la información válida de la desinformación. Aquí es donde el sentido común juega un papel fundamental:

Evaluación crítica de las fuentes: una aplicación importante del sentido común es la evaluación crítica de las fuentes de información. No todas las fuentes de información son igualmente confiables. En el mismo tenor, nos ayuda a comprender que algunas fuentes son más propensas a la desinformación que otras y nos guía para buscar fuentes confiables y verificadas (Nichols 2017, Rosling, 2018).

Corroboración de la información: el sentido común también nos indica que deberíamos buscar la corroboración de la información antes de aceptarla como cierta. Por ejemplo, en la época de la “posverdad”, si un titular de noticia parece

demasiado sensacionalista o improbable, es prudente verificar la información en otras fuentes antes de creerla o compartirla (McIntyre, 2018; Bergstrom y West, 2020).

Consideración del “sesgo de confirmación”: otra área en la que el sentido común es útil es en la consideración del llamado “sesgo de confirmación”, que es la tendencia a buscar, interpretar y recordar información de una manera que confirma nuestras creencias previas. Todos tenemos sesgos que pueden influir en cómo interpretamos la información. El sentido común nos ayuda a reconocer nuestros propios sesgos y a entender que pueden afectar nuestra interpretación de la información (Pariser, 2011).

Reconocimiento de las limitaciones de la inteligencia artificial: finalmente, el sentido común puede ayudarnos a entender que, aunque la inteligencia artificial y los algoritmos son increíblemente útiles, también tienen limitaciones. Los algoritmos de las redes sociales, por ejemplo, a menudo amplifican la desinformación porque se diseñan para priorizar el contenido que genera reacciones fuertes. Reconocer esta limitación nos ayuda a ser más críticos con la información que encontramos en estos espacios (Bergstrom y West, 2020).

4. EL SENTIDO COMÚN EN LA ERA DIGITAL: RIESGOS

Si bien el sentido común es una herramienta valiosa para navegar por la cultura digital, también puede tener sus limitaciones y puede llevar a errores de juicio cuando se confía en él de manera excesiva.

Cómo la confianza excesiva en el sentido común puede llevar a errores de juicio en un mundo digital complejo

Para el desarrollo de un sentido común crítico, se necesita combinarlo con conocimientos técnicos actualizados y un pensamiento crítico continuo (Kahneman, 2011; Pariser, 2011; Smith, 2017;

Newport, 2019). Aquí hay algunos de los riesgos asociados con una confianza excesiva en el sentido común en un mundo digital complejo:

Falta de conocimientos técnicos: el sentido común se basa en la experiencia cotidiana y la intuición general, pero puede fallar cuando se trata de fenómenos complejos o especializados. Por ejemplo, en el caso de la seguridad en línea, el sentido común puede llevar a las personas a creer que están seguras simplemente porque no han tenido problemas antes. Sin embargo, las amenazas en línea a menudo son invisibles y requieren un entendimiento técnico más profundo.

Sesgo de confirmación: el sentido común a veces puede llevarnos a caer en el ya mencionado sesgo de confirmación. En la era digital, donde la información es abundante y fácilmente accesible, este sesgo puede ser amplificado, ya que es más fácil que nunca encontrar "evidencia" que apoye nuestras creencias existentes.

Falta de actualización: el sentido común puede estar basado en experiencias o conocimientos desactualizados, que pueden no ser relevantes o incluso engañosos en la era digital. Por ejemplo, las normas de privacidad y las mejores prácticas en línea cambian constantemente, y confiar solo en el sentido común puede llevar a comportamientos inseguros o no éticos.

Simplificación excesiva: el sentido común tiende a buscar atajos que simplifiquen las cosas, lo que puede ser útil en muchas situaciones. Sin embargo, en un mundo digital complejo, esta simplificación puede ocultar importantes matices y detalles, lo que lleva a malentendidos y errores de juicio.

Desinformación y fake news: la era digital ha facilitado la rápida propagación de desinformación y noticias falsas. Cuando estas noticias se presentan de manera persuasiva y atractiva, nuestro sentido común puede verse comprometido, al llevarnos a aceptar afirmaciones falsas como verdaderas. A veces, este tipo de noticias puede ser

especialmente convincente porque apela a nuestras emociones o prejuicios existentes.

Publicidad y manipulación persuasiva: las técnicas de publicidad y *marketing* en línea a menudo se diseñan para influir en nuestro comportamiento, a veces sin que nos demos cuenta. Usan una variedad de tácticas psicológicas, como la prueba social, el principio de escasez por el que valoramos más los bienes que se nos presentan como escasos, y los llamados a la acción urgente, que pueden manipular nuestro sentido común y llevamos a tomar decisiones que de otra manera no tomaríamos.

5. CÓMO DESARROLLAR EL SENTIDO COMÚN CRÍTICO PARA OBTENER BENEFICIOS EN LA ERA DIGITAL

Desarrollar un sentido común crítico en la era digital es fundamental para aprovechar al máximo las oportunidades y beneficios que ofrece la tecnología, y minimizar sus riesgos. Para su desarrollo pueden sugerirse lineamientos como los siguientes:

1. Fomentar la educación en alfabetización digital: es importante buscar oportunidades de aprendizaje para mejorar las habilidades digitales. Tomar cursos en línea o programas de capacitación que den conocimientos y herramientas para navegar de manera segura y eficiente en el medio digital.
2. Ser consciente de las propias limitaciones y sesgos en nuestra forma de pensar y procesar la información: mantener una actitud abierta y dispuesta a cuestionar las propias creencias y suposiciones.
3. Verificar y validar la información: en un entorno donde la desinformación y las noticias falsas son comunes, es crucial desarrollar habilidades para confirmar la veracidad de la información. Consultar múltiples fuentes confiables y verificar en lo posible los hechos antes de aceptar cualquier información como verdadera.

4. Practicar el pensamiento crítico: el pensamiento crítico implica analizar y evaluar la información de manera objetiva y racional. Cuestionar la veracidad de las afirmaciones, buscar evidencia y considerar diferentes perspectivas antes de llegar a conclusiones o tomar decisiones.
5. Cuidar la imagen digital: ser consciente de la propia presencia en línea y de cómo nos perciben los demás. Considerar las implicaciones a largo plazo de nuestras acciones en línea, como las publicaciones en redes sociales, y evaluar cómo pueden afectar nuestra reputación y privacidad.
6. Gestionar adecuadamente el tiempo y la atención: la era digital puede ser abrumadora y generar distracciones constantes. Es preciso aprender a establecer límites y prioridades para mantener el enfoque en tareas importantes y evitar la sobreexposición y la dependencia excesiva de la tecnología.
7. Ser consciente de la seguridad en línea: mantener dispositivos y cuentas seguras utilizando contraseñas fuertes, actualizando los programas de seguridad y evitando compartir información personal sensible en línea.
8. Mantener una mentalidad de aprendizaje continuo: la tecnología y el entorno digital evolucionan rápidamente. Es preciso mantenerse actualizado con los avances tecnológicos y digitales, para seguir aprendiendo y adaptarse a medida que cambian las circunstancias.

6. CONCLUSIÓN

La digitalización y la información en línea están redefiniendo el sentido común: la cultura digital ha modificado profundamente nuestra comprensión y aplicación del sentido común. Ya no se basa únicamente en las experiencias y conocimientos adquiridos en la interacción directa con nuestro entorno físico, sino también en la información obtenida a través de canales digitales. El sentido común ahora necesita adaptarse y evolucionar para navegar eficazmente en la era digital. Esta es una tarea continua y evolutiva.

Los beneficios del sentido común en la era digital son notables: sigue desempeñando un papel fundamental en nuestra interacción con la tecnología digital. Puede ayudarnos a discernir la información válida de la desinformación, evaluar la relevancia y confiabilidad de las fuentes de información, y tomar decisiones informadas sobre cómo interactuar y compartir información en línea. El sentido común es un poderoso aliado contra la sobrecarga de información y un facilitador para una interacción más segura y responsable con la tecnología.

Sin embargo, la confianza excesiva en el sentido común en la era digital puede llevar a errores de juicio: el entorno digital es complejo y cambia rápidamente, y la manipulación de la información en línea puede sesgar nuestra percepción de la realidad. Por lo tanto, debemos ser conscientes de los límites del sentido común en la era digital y complementarlo con un pensamiento crítico riguroso y habilidades de alfabetización digital.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bergstrom, C. y West, J. (2020). *Calling Bullshit: The Art of Skepticism in a Data-Driven World*. Penguin Random House.

Borgmann, A. (2006). *Real American Ethics: Taking Responsibility for Our Country*. University of Chicago Press.

Carr, N. (2010). *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains* New York: W. W. Norton & Company.

Van Dijck, J. (2013). *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford University Press.

Floridi, L. (2011). *The Philosophy of Information*. Oxford University Press.

----- (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press.

Idhe, J. (2010). *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*. Firhan University Press.

Kahneman, K. (2011). *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate

McIntyre, L. (2018). *Post-Truth*. The MIT Press.

Newport, C. (2019). *Digital Minimalism: Choosing a Focused Life in a Noisy World*. Portfolio/Penguin.

Nichols, T. (2017). *The Death of Expertise: The Campaign against Established Knowledge and Why it Matters*. Oxford University Press.

Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*. Penguin Press.

Puech, M. (2018). *The Ethics of Ordinary Technology*. Routledge.

Rescher, N. (2005). *Common-Sense: A New Look at an Old Philosophical Tradition*. Marquette University Press.

Rheingold, H. (2012). *Net Smart: How to Thrive Online*. The MIT Press.

Rosling Rönnlund, A., Rosling, H. y Rosling, O. (2018). *Factfulness: Ten Reasons We're Wrong About the World and Why Things Are Better Than You Think*. Flatiron Books.

Rueda, C. y Landaverde J. (2022). El uso ético de la inteligencia artificial de código abierto en educación universitaria. *Revista Nthe*, (40), pp. 85-96.

Smith, S. (2017). *The Internet of Risky Things: Trusting the Devices That Surround Us*. O'Reilly Media.

Vaidhyanathan, S. (2011). *The Googlization of Everything: (And Why We Should Worry)*. University of California Press.

Verbeek, P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. University of Chicago Press.

Tecnología y periodismo: La cuestión ética en el panorama contemporáneo

LCP. José María Urrutia Reyes
Universidad Autónoma de Querétaro
urrutiachema@gmail.com

Resumen

El periodismo del siglo XXI, como actividad profesional, es moldeado por una multiplicidad de factores siendo la tecnología uno de los más relevantes, debido a que está modificando la forma en la que nuestros sistemas de comunicación funcionan. La práctica profesional está viéndose modificada por los nuevos formatos, la instantaneidad, la velocidad y los factores sociales que rodean la vida de los periodistas. Es bajo este contexto que podemos preguntar ¿cuáles son los retos que se posan frente al periodismo contemporáneo con la incrustación del mundo digital en las formas de comunicación y las modificaciones que esto conlleva?

Palabras Clave: Periodismo, Ética, Tecnología

Abstract

Journalism in the 21st century, as a professional activity, is shaped by a multiplicity of factors, technology being one of the most relevant, since it is changing the way in which our communication systems work. The professional practice is being modified by the new formats, the instantaneity, the speed and the social factors that surround the life of the journalists. It is in this context that we can ask: What are the challenges facing contemporary journalism with the embedding of the digital world in the forms of communication and the changes that this entails?

Key Words: Journalism, Ethics, Technology

Introducción

El presente artículo busca explorar esta cuestión haciendo un breve recorrido histórico de la conformación del periodismo en el siglo XXI y el impacto de la tecnología en esta práctica profesional, con el objetivo de hacer una demarcación del panorama contemporáneo. Finalmente, se hará un planteamiento sobre los retos que se presentan en este contexto: ¿es necesario pensar al periodismo con una fundamentación diferente que atienda a las necesidades de un mundo en transformación? Esta interrogante busca a hacer una corta problematización que comience a preguntar sobre la ética del periodista en un mundo tan cambiante como en el que vivimos.

Comprender la conformación del periodismo contemporáneo nos lleva a retroceder al siglo XX. Fue a partir de 1900 que la empresa periodística afianzó su modelo empresarial y también reafirmó su papel en la sociedad. Las grandes guerras como hitos del desarrollo del siglo XX dieron cuenta de las fatalidades que pueden continuar ocurriendo en el mundo; en esta época, se reafirmó la importancia de tener un periodismo que persiguiera la defensa de la democracia y la libertad. Sin embargo, solo de buenas intenciones no viven los medios, el modelo de negocio que las manos del continuo desarrollo del sistema capitalista vio en la empresa mediática un producto redituable y cuanto menos necesitado. Este hecho llegó a la mano de algunos agentes que sobrados de osadía comenzaron a monopolizar los medios, lo cual ocasionó que la información saliera solo de algunas voces; esto fue una situación poco conveniente para establecer líneas editoriales que tuvieran un especial acercamiento con las instituciones de poder. El retrato retomado aquí es el de Robert Murdoch, empresario australiano dueño de 27 periódicos en su país y diversos medios en Estados Unidos e Inglaterra, dentro de los cuales podemos reconocer a FOX, *Daily Herald* y *The Times*. La concentración de medios periodísticos ha hecho que Murdoch no solo acumule capital monetario, ya que su influencia en esferas de poder es notable, sino

también asistir la promoción de diversas campañas políticas como la de Margaret Thatcher en Reino Unido (Langa-Nuño, 2010, p. 38); en otras palabras: la información, una moneda de cambio con intereses políticos.

Complejizando más el contexto, en un mundo capitalista la búsqueda implacable de la venta se convirtió en un impulsor para las notas sensacionalistas. La producción periodística se dividió en dos grandes bloques: el periodismo de “calidad” (con un público limitado) y el de masas (Langa-Nuño, 2010, p. 36). Intereses políticos, venta a toda costa, sensacionalismo y una clara división en la prensa es el contexto en el que llega la revolución tecnológica al mundo mediático. La radio, la televisión y la reciente llegada del internet suponen una configuración distinta del ambiente en el que el periodismo se realiza. La prensa se vio en un escenario en el que la adaptación era algo necesario, su lugar intocable de medio único se veía amenazado por nuevos formatos, Langa-Nuño (2010) lo explica de la siguiente manera: “La competencia entre medios ha hecho que el periodismo de finales del siglo XX haya tenido que buscar nuevas salidas, pues la caída de tiradas era imparable en todo el mundo” (p. 38). En el espíritu del modelo empresarial aglutinante, diversas empresas comenzaron a adaptar formatos varios bajo la producción de un solo medio, tal como es el caso del Televisa en México; sin embargo, el desarrollo tecnológico no dejó -y no deja- de avanzar, con lo cual se tiene otro gran hito en 1982 con la llegada de internet. La comunicación instantánea sin barreras ni fronteras que se logra mediante la red colocó a la labor periodística en otra etapa de cambio. La llegada de nuevas tecnologías “han obligado a la prensa a evolucionar” (Langa-Nuño, 2010, p. 39), son las causantes de sus crisis, pero también las que abren la puerta a nuevas oportunidades de renovarse.

La transformación de los medios

Es un reto presente en la actualidad, al igual que la adaptación del modelo periodístico a estos nuevos ambientes, formatos y ecosistemas, que configuran la experiencia del mundo de una manera

diferente. ¿Cuáles son las respuestas que se han suscitado en el periodismo derivadas de la revolución tecnológica? Grandes bases de datos, estrategias transmedia, inteligencia artificial, todas herramientas que han innovado la forma de hacer periodismo, borrando las fronteras de lo que era considerado un medio tradicional. En palabras de Renó y Renó (2017), “los estudios de comunicación y especialmente el periodismo se ha convertido, más que necesarios, en un desafío. Esto se justifica por el ecosistema mediático contemporáneo” (p. 1469). Tecnologías nuevas y formas distintas de modelos comunicativos, la recursividad del mensaje hacen de los medios un espacio de diálogo inmediato con la sociedad. Un ecosistema mediático saturado, simultáneo y recursivo que transforma la práctica del periodista. Tomemos como ejemplo el periodismo transmedia, una nueva forma de contar historias y hacer contenido periodístico; para definirlo vamos a tomar en cuenta las narrativas transmedia como las define Carlos Scolari (2013) “una particular forma narrativa que se expande a través de diferentes sistemas de significación (verbal, icónico, audiovisual, interactivo, etcétera) y medios (cine, cómic, televisión, videojuegos, teatro, etcétera) (p. 24), concepto que es recuperado en estrategias de producción informática, Renó y Renó apuntan que esta forma de hacer periodismo:

consiste en una buena estructura narrativa con procesos conectivistas¹, lo que significa que la construcción de las noticias proporcionadas por los medios sociales se hace constante. Con cada comentario que se inserta recibirá nuevas noticias. Cada lector que añade una nueva consideración al contenido publicado por el periodista puede ser considerado coautor del proceso de construcción de la opinión pública. (2017, p. 1471)

Nuevas estructuras narrativas que se comunican a través de múltiples plataformas son

una de las maneras en las que el periodismo ha evolucionado con la tecnología, la forma de presentar y contar historias es diferente. Otra adaptación llega con el acceso a las grandes bases de datos que permiten hacer análisis más profundos de una inmensa cantidad de temas relevantes para las sociedades, de ahí que otra adaptación contemporánea la encontremos en el periodismo de datos (PdN), retomando la definición que da la periodista Sandra Crucianelli (2013). Ella menciona que este tipo de periodismo se caracteriza por trabajar “con grandes volúmenes de datos, se aprovecha al máximo la visualización interactiva y se incorpora al programador al equipo periodístico” (p. 106). El acceso a la gran cantidad de información que se puede encontrar en internet lleva a procesos diferentes de recolección e interpretación de datos, el periodismo es asistido ahora por la computación y sus alcances. Estructuras tecnológicas que combinan periodismo, ciencias de datos, estadística, desarrollo de *software* e incluso hoy podemos decir que Inteligencia Artificial. La forma de hacer periodismo está cambiando y seguirá haciéndolo, las posibilidades que brinda el ecosistema mediático moldean el quehacer del periodista. Así lo recuperamos del pensamiento de Nilson Lage citado en Renó y Renó (2017) quien establece que “este cambio [computación y periodismo] es más profundo de lo que parece a primera vista y que el proceso de cambio está lejos de terminar; de hecho, promete convertirse en permanente” (p. 1473). Modificaciones de raíz suponen retos importantes; el periodismo es una actividad que tiene una función y una relevancia en nuestras sociedades, la modificación de sus procesos e incluso de la forma en la que se conceptualiza a través de las nuevas tecnologías. Lo anterior upone una reflexión que vaya hacia las posibilidades y los riesgos de esta nueva práctica en permanente cambio.

El periodismo transmedia y de datos muestran algunas de las nuevas contorsiones que se

¹ Renó y Renó (2017) definen el conectivismo como “el proceso contemporáneo de la construcción colectiva del conocimiento” (p. 1471)

derivan de una revolución tecnológica que está conformando una nueva etapa en la práctica periodística, donde las nuevas tecnologías se encuentran en el centro del quehacer diario, herramientas que moldean el periodismo hacia uno que pueda atender las demandas de una sociedad digitalizada. Sin embargo, como todo cambio, éste debe de ir necesariamente acompañado de un proceso de reflexión que ponga el acento en el impacto de este nuevo periodismo y los nuevos alcances y posibilidades que éste tiene gracias al uso de la tecnología. Por ello buscamos plantear tres factores que se deben tomar en cuenta para repensar la práctica periodística en su contexto contemporáneo:

En primer lugar, es necesario indagar en los cambios que supone una modificación profunda de las estructuras sociales y de comunicación. Los nuevos medios tienen alcances y posibilidades diferentes a los tradicionales, de entrada, podemos señalar la velocidad, la inmediatez y la saturación como características de este nuevo ecosistema. ¿Cómo funciona este nuevo ambiente mediático? ¿Qué efectos tiene en las personas? ¿Cómo apuntar a un periodismo que conozca cada vez mejor el ambiente digital y sus alcances? Los medios están cambiando a un ritmo sin precedentes, y con ellos tiene que avanzar también el quehacer de los informadores sin perder nunca de vista la dimensión reflexiva de su trabajo. Un periodismo digital que pierda del foco su función social puede caer en prácticas y discursos cuestionables. Entender y experimentar el mundo digital necesita de mentes frescas que estén más inmersas en su funcionamiento, los nuevos espacios digitales conllevan límites y posibilidades que moldean, en este caso, al periodismo, por lo que es preciso preguntar ¿son las rutinas de producción informativa ya conocidas adecuadas para estos nuevos espacios? ¿en qué consistiría una práctica periodística que atienda a las necesidades de una sociedad digital echando mano de las nuevas tecnologías?

En segundo lugar, el periodismo no es una actividad aislada, está incrustada en la complejidad

de una sociedad siempre cambiante, y es moldeada por los componentes que la conforma; de esa manera, el periodismo contemporáneo se encuentra en un contexto complejo socialmente, comercialmente competitivo y en transformación constante. Sobre estos puntos reside la importancia de plantear preguntas fundamentales sobre el periodismo actual: ¿cuál es la función de aquel agente que comunica e interpreta la realidad social que lo rodea?, ¿cuál es el papel del periodista y los rasgos de la responsabilidad social de su labor? Espacialidades y temporalidades nuevas exigen un periodismo distinto.

Finalmente, y como tercer punto, es necesario traer a la discusión el reto ético del periodista del siglo XXI. Este ambiente hipermediatizado y saturado trae consigo sus desafíos, el periodista, con su pericia y astucia, debe de ser más creativo y sensible ante las necesidades de la sociedad. Llevar información relevante y útil es también ofrecer ayuda en la interpretación de nuestras realidades individuales. El periodista es, como lo dice Emilio Lledó (2016), “interprete del instante, lector de lo que pasa en el desvanecerse de los *seres de un día*” (p. 111); en este sentido, es una práctica hermenéutica y existencial, que además es atravesada por el contexto que la rodea, siendo siempre cambiante, contingente. En este punto el periodista se enfrenta al reto de cuestionarse sobre su dimensión ética; desde ahí buscar nuevas formas de transitar las posibilidades del mundo contemporáneo. Hacer un proyecto de ética aplicada para el periodista supone un trabajo mayor que lo que se esboza en este breve escrito, sin embargo, no deja de ser apremiante y necesario plantear la cuestión.

Un periodismo cambiante y contingente puede beneficiarse de una ética situada y móvil, que plantee puntos de reflexión constantes, que vayan en continua transformación, siempre tomando en cuenta el entorno en el que se desarrolla la práctica. Apuntemos a narraciones distintas, porque no solo es publicar una nota, una entrevista, es colaborar con el proceso de construcción de la realidad social, como lo apunta Joan Carles-Mélich (2012): “la

construcción social de la realidad es, sin duda, una construcción simbólica de la realidad y, más concretamente, una construcción narrativa de la realidad” (p. 38). Es así, como el periodista, este interprete, tiene una inmensa tarea sobre sus hombros, que debe de ser acompañada de una ética a todo momento, como lo señaló Gabriel García Márquez (1996): “*la ética no es una condición, sino que debe acompañar siempre al periodismo como el zumbido al moscardón*” una relación absolutamente necesaria.

Conclusión

El periodismo es una actividad que siempre padece de un cambio perpetuo, lo que lo lleva a un constante estado de evolución y adaptación. Hoy día, la llegada de las nuevas tecnologías ha puesto a la práctica periodística tradicional en crisis, y a la vez, abre un mundo de posibilidades para la actualización de su quehacer a través de los espacios digitales y el entramado tecnológico que hoy está modificando en profundidad las estructuras de nuestras sociedades y las propias. Es por ello que comenzar a preguntarse por los retos y desafíos que enfrenta el periodismo hoy es una necesidad imperante. Apuntar a una práctica más responsable y adecuada al contexto contemporáneo es una tarea compleja pero apremiante. Es preciso entonces, indagar en el funcionamiento de los nuevos espacios digitales, así como sus alcances, limitantes y posibilidades dentro y fuera de la práctica periodística, pero siempre acompañando esta investigación de un proceso reflexivo sobre la responsabilidad social y la dimensión ética del quehacer periodístico. Esa es la tarea que tenemos hoy en día, y que nunca debemos de perder de vista.

Referencias bibliográficas

- Crucianelli, S. (2013). ¿Qué es el periodismo de datos? *Cuadernos de periodistas*, 26, 106-124.
- Langa-Nuño, C. (2010). Claves de la historia del periodismo. En R. Reig García (Ed.), *La dinámica periodística: perspectiva, contexto, métodos y técnicas* (pp. 10-40). Asociación Universitaria Comunicación y Cultura

- Renó, D. y Renó L. (2017). Algoritmo noticia de datos como el futuro del periodismo transmedia imagético. *Revista Latina de Comunicación Social*, 72, 1468 - 1.482. <http://www.revistalatinacs.org/072paper/1229/79es.html> DOI: 10.4185/RLCS-2017-1229
- Mèlich, J. C. (2012). *Filosofía de la finitud*. Herder.
- Lledó, E. (2016). *Fidelidad a Grecia*. Taurus.
- Scolari, C. (2013). *Narrativas Transmedia. Cuando todos los medios cuentan*. DEUSTO.
- García Márquez, G. (9 de octubre de 1996). *El mejor oficio del mundo: discurso de Gabriel García Márquez ante la SIP*. Fundación Gabo. [fecha de consulta 3 de junio de 2022]. Disponible en: <https://fundaciongabo.org/es/recursos/discursos/el-mejor-oficio-del-mundo-discurso-de-gabriel-garcia-marquez-ante-la-sip>

