

ESBOZOS PARA LA CREACIÓN DE UN CONCEPTO DE “PRÁCTICA FILOSÓFICA”¹

*Pedro E. Moscoso-Flores*²

[...] en la afirmación de lo múltiple hay la alegría práctica de lo diverso. La alegría surge como si fuera el único móvil para filosofar [...] (Ya Lucrecio y Spinoza escribieron páginas definitivas a este respecto. Antes que Nietzsche, conciben la filosofía como la potencia de afirmar, como la lucha práctica contra las mistificaciones, como la expulsión de lo negativo). (DELEUZE, *Nietzsche*).

Resumen: El presente texto busca introducir una interrogante referida al lugar que ocupa la filosofía dentro de la escena contemporánea, abriendo así una problematización respecto a si esta es capaz de responder a las demandas y exigencias que le impone el presente. En esta medida proponemos repensar la noción de filosofía desde un encuadre que rescata sus dimensiones prácticas, materiales y afectivas, visibilizando el impulso transformador que esta puede tener respecto de los sentidos habituales asociados a la producción disciplinar, vinculada a la división tradicional entre teoría y práctica, abriéndola así hacia una dimensión que reconozca el rol implicante – creativo e interventivo – que la filosofía posee en la producción de la realidad.

Palabras clave: Práctica filosófica. Materialismos. Metodología. Afectos. Creación.

¹ El presente trabajo forma parte de los proyectos Fondecyt Regular n° 1210004 y n° 1220806.

² PhD en Filosofía, Académico Departamento de Filosofía e Investigador asociado al Grupo de Investigación en Lenguajes y Materialidades da Universidad Adolfo Ibáñez (UAI), Santiago – Chile.
 <https://orcid.org/0000-0002-3766-7656>. E-mail: pedro.moscoso@uai.cl.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2023.v46n1.p213>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUCCIÓN

Hace ya treinta años, Francis Fukuyama (2006) presentaba frente al mundo su polémica interpretación de la tesis hegeliana respecto al “fin de la historia”, que en ese momento se corporeizaba en torno al triunfo económico y político del liberalismo en Occidente. A pesar de los reparos y las críticas que recibió el politólogo en su momento, lo cierto es que sus dichos instauraron la atmósfera de los tiempos venideros al consignar la inevitabilidad de que el triunfo liberal en el ámbito de la conciencia trajera aparejada consigo su concreción material. Más allá de disponernos a verificar o refutar esta tesis, podría decirse que este anuncio porta una relevancia retrospectiva a la luz de la serie de eventos que, treinta años después, parecen haber marcado una contemporaneidad signada por un sinnúmero de crisis y catástrofes en todos los ámbitos de la vida: desde la diversidad de guerras, luchas socio-políticas y económicas alrededor del globo, pasando por los desafíos migratorios y multiculturales, llegando a una crisis ambiental de dimensiones nunca antes vistas provocada por la humanidad. Proponemos que la celeridad consustancial a estos fenómenos que componen el mundo de la vida global en sus diversas variantes, y la aceleración en los procesos asociados a la primacía de la racionalidad técnica, han impulsado mutaciones sobre los modos de existencia, principalmente en relación con sus ritmos, velocidades, intensidades y modos de circulación, provocando a su vez un impacto en las formas en que se entreteje el pensamiento y los modos de producción de saberes asociados a este.

En otras palabras, asistimos a una transformación histórica que parece obligar al pensamiento a desplazarse desde el límite del paradigma de la “crisis”³, aproximándose vertiginosamente hacia el de la “devastación” (HARAWAY, 2016) o el de la “catástrofe” (STENGERS, 2017), atestiguando

³ Consignamos, por una parte, el hecho que la noción de “crítica” –separación, distinción, ordenamiento, discernimiento – y la de “crisis” –la disección de sus elementos en sus partes constituyentes – comparten, etimológicamente, la misma raíz [*krinein*] (FROSH, 2019). Por otra parte, pensamos este nodo *crítica-crisis* a razón de los principios de la modernidad fundados por Immanuel Kant, y retomados más tarde por Michel Foucault a la luz de la analítica de la finitud, es decir, a partir de la problemática del límite, al emerger una “[...] tensión del pensamiento sobre sus propias condiciones de existencia”; límite que deviene crisis, *actitud límite* (MOSCOSO-FLORES; FUSTER, 2018): “La crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre estos.” (FOUCAULT, 2007, p. 90). De modo que sería pertinente comenzar por abrir una interrogante respecto de la actualidad de la crítica y sus potenciales *actualizaciones*, es decir, una pregunta por las posibilidades que esta tiene de hacer frente al contexto de devastación contemporáneo. Sin dar una respuesta definitiva a esta cuestión nos parece sugerente el análisis que plantea Diego Sztulwark (2019) quien, refiriéndose a la crisis argentina del 2001, propone una tensión al interior de dicha noción al visibilizarla cooptada por las discursividades estatales, ajustándola a estrategias de normalización que operarían a la base del enclave binomial crisis-orden/norma-excepción.

una urgencia referida ya no solo a la serie de acontecimientos particulares que ponen en vilo la continuidad de la vida humana como la conocemos, sino -y sobre todo- constituyendo la manifestación material de una disyunción entre el tiempo hegemónico de la historia y las múltiples temporalidades que subsumen lo humano en una situación de indistinción con lo no humano. Ello, en la línea de lo que plantean Danowsky y Viveiros de Castro (2019, p. 21) al retomar la idea de “ruina” vinculada a la de “fin del mundo”, en relación con una “[...] desarticulación de los marcos espaciotemporales de la historia” y en virtud de una “[...] intensificación de los cambios en el macroambiente terrestre.” (DANOWSKY; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 23).

Es frente a este diagnóstico situacional que el presente trabajo se propone interrogar la posición que ocupa la filosofía dentro de la escena contemporánea. En otras palabras, busca abrir una problematización respecto a si la filosofía, entendida como un conjunto de saberes y reflexiones vinculados a cuestiones que afectan la vida humana en sus diversas expresiones, es capaz – o debería serlo – de responder a las demandas y exigencias que le impone este presente.

Afirmamos preliminarmente que la filosofía, entendida como un conjunto de saberes y herramientas conceptuales críticas capaces de comprender, diagnosticar e interpretar la realidad, se encuentra en una situación de parálisis frente a las complejidades y desafíos que impone el paisaje contemporáneo. Frente a la constatación de que la mayoría de los espacios de producción filosófica en la actualidad se encuentran sometidos a los espacios, estándares y ritmos de producción de conocimiento eminentemente academicistas⁴, se hace evidente que este gesto de distanciamiento del mundo ha decantado en una situación de impotencia de la disciplina para hacerse cargo de las problemáticas contemporáneas derivadas de la materialización de los fenómenos socio-políticos y económicos en el contexto del Capitalismo Mundial Integrado (GUATTARI, 2004).

En contraste con este diagnóstico, nos interesa proponer una argumentación tendiente a recomprender la filosofía desde la perspectiva de

⁴ Por esto entendemos tanto los marcos impuestos por los estándares de construcción y validación del conocimiento científico, así como también las diversas tecnologías, estrategias de circulación, prácticas de reproducción, distribución y consumo concertadas alrededor de las tareas de producción y publicación de *papers* científicos en revistas indexadas y las estrategias de socialización del saber. Estos sistemas de prácticas parecen, a simple vista, ser subsidiarios a mecanismos de regulación del conocimiento por parte de grandes corporaciones educacionales sostenidas desde enclaves regulados por las lógicas del mercado. Esto, en definitiva, ha decantado en un modelo de producción de conocimientos filosóficos altamente individualizantes (THAYER, 2019).

una pragmática del pensamiento, es decir, atendiendo a las potencias prácticas que esta tiene, vinculándola con una dimensión de creación e intervención del y en el presente. Este relevo de una filosofía enfocada en sus dimensiones empírico-prácticas busca situarla desde una posición afirmativa, es decir, como una analítica que avanza a partir de un desgarrar de los enclaves discursivos tradicionales que la sostienen mediante la problematización del ordenamiento de sus disposiciones de enunciación tanto semióticas como materiales. Una analítica cuyas disposiciones, “[...] no implican componentes semiológicos significacionales [...] no tienen componentes subjetivos [...] carecen de componentes concienciales.” (GUATTARI, 2000, p. 32).

En otros términos, lo que moviliza el presente escrito es la inquietud respecto a la posibilidad de enunciar un reposicionamiento filosófico que opere como impulso transformador de los sentidos habituales asociados a la producción disciplinar; producción enfocada en la reflexión, interpretación y comunicación de una realidad preexistente (DELEUZE; GUATTARI, 1997), instituida a partir de la conocida división entre teoría y práctica⁵. Este desafío supone relevar el rol *creador e implicante* que la filosofía tiene en la producción de la realidad que intenta interrogar.

En esta medida, proponemos el concepto de *práctica filosófica*, en las inmediaciones de un pensamiento cartográfico que atiende a los entrelazamientos semiótico-materiales que forman parte de las estrategias de producción filosófica, abriéndose necesariamente hacia otras gramáticas y prácticas que exceden sus límites disciplinares.⁶ Ello, no solo en cuanto a los enclaves epistemológicos y categorías conceptuales de análisis a las que se suelen atribuir los aportes filosóficos – las llamadas “epistemologías de las ciencias”

⁵ Respecto a esta disyunción teórico-práctica, nos resuena la reflexión surgida entre Foucault y Deleuze publicada en el número 49 de la revista *L'Arc*, del año 1972. En ella, Deleuze define el tratamiento habitual de la relación entre teoría y práctica como una de totalización: “[...] como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien al contrario, como aquello en lo que la teoría tenía que inspirarse, como si fuera ella misma creadora de una forma futura de teoría.” Por el contrario, el filósofo vitalista propone un nuevo acercamiento en que “[...] teoría y práctica son mucho más parciales y fragmentarias [...] una teoría es siempre local, relativa a un dominio pequeño y puede encontrar sus aplicaciones en otro dominio más o menos lejano.” (DELEUZE, 2005, p. 267-268).

⁶ Para el estudio que proponemos, es del todo interesante la alusión que hace Foucault respecto de la situación de desagregación en que ya a fines de los años setenta se encontraba la filosofía continental – en particular las filosofías del sujeto –, en la medida que le parecía poco probable que la Filosofía – con mayúscula – pudiera asumir el desafío de dar cuenta de las grandes preguntas que han aquejado históricamente a la humanidad: “Parecería que esta especie de filosofía ya no es viable; que, si quieren, la filosofía se ha, si no volatilizado, de algún modo dispersado: de que hay un cambio teórico que se conjuga, de alguna manera, en plural [...] no digo que haya desaparecido, sino que está diseminada en una gran cantidad de tareas diversas.” (FOUCAULT *apud* CASTRO, 2004, p. 161-162).

–, sino relevando una función performativa propia de la filosofía al entenderla como un medio abierto, es decir, como una práctica fundada en trayectorias conectivas a la luz de su función epistémico-política (MOSCOSO-FLORES; AZÓCAR, 2019).

Es desde esta función que proponemos la posibilidad de esbozar una filosofía abierta y porosa hacia zonas de contacto *con* y *entre* otros espacios de saber, tanto institucionalizados como no institucionalizados, disciplinares y no disciplinares. En torno a esta indagatoria resulta sugerente la posibilidad de crear artefactos filosóficos⁷ y conceptuales (LANDAETA, 2020) que operen como engranajes catalizadores de potencias afectivas sensibles, posibles de vislumbrarse alrededor de enclaves metodológicos generadores de espacios de conjunción disyuntiva. Afirmamos, preliminarmente, que *la* “practicidad” de la práctica a la que nos referimos se vincula a los movimientos menores que la filosofía habilita; son estos movimientos los que, en simultáneo, la actualizan y transforman en razón de sus contactos con otros espacios de saber.⁸ Asumimos que el enclave para lograr pesquisar estas trayectorias *de* y *desde* la filosofía ha de ser eminentemente afectivo y atento a las multiplicidades que puedan surgir de los movimientos que la práctica habilita.

Este giro pragmático de la filosofía desde sus potencias sensibles se torna refractario a la racionalidad que se organiza el conocimiento en torno a

⁷ Proponemos la noción de “artefacto” – etimológicamente vinculada a la conjunción *ars* [arte] y *factus* [hecho] – más allá de su comprensión habitual centrada en el objeto, para introducir tres condiciones vinculadas a los procesos que están a la base de una práctica. En este sentido, como señalan Re y Berti (2011), un artefacto: 1) supone una producción intencional; 2) dicha creación se produce partir de una modificación material; 3) por último, presupone una intencionalidad o una finalidad específica, aun cuando dicha finalidad no pueda ser asegurada *a priori* de modo definitivo. Siguiendo esta línea, Margolis (2009) propone una aproximación estético-filosófica procesual, híbrida, que reposiciona lo humano en función de una compleja red de contactos e intercambios *entre* artefactos (simbólicos, sociales, técnicos, materiales etc.).

⁸ Se hace interesante notar que existen pocos estudios dirigidos directamente a la problematización y delimitación de la noción de práctica filosófica al interior del campo disciplinar. Lo anterior referido, tal vez, al hecho que dicha inquietud podría ser entendida como una cuestión que requiere de otras categorías extra-filosóficas para poder realizarse (SCHATZKI; SHOVE, 2016). Dentro de las escasas referencias explícitas a esta temática encontramos el trabajo de Grimes y Uliana (1998), quienes proponen la mayéutica socrática como método para desarrollar una *clinical philosophy*. En esta misma línea, Marinoff (2001) utiliza esta noción para referirse a un quehacer cercano al *counseling* o la psicoterapia, a saber, como un encuadre analítico individual centrado en las condiciones de *justificación empírica* de determinados pensamientos y acciones asociados a razonamientos adecuados/inadecuados. Aun así, comprendemos que esta falta de sistematización del concepto no implica una ausencia de trabajos e investigaciones posibles de concertar en torno a una práctica filosófica, si entendemos por ello el uso de categorías filosóficas para enfrentar y problematizar fenómenos humanos y más que humanos en contextos situados singulares.

modelos de valorización centrados en principios funcionales de utilidad y que, intuitivos, han decantado en la exclusión de otros modos de saber incapaces de adaptarse a modelos de medición y valorización de resultados centrados en esquemas de verificación predefinidos.⁹ Por ende, proponemos que esta gestualidad filosófica se encuentra vinculada inexorablemente a determinadas prácticas de resistencia, asumiendo que dicha disposición forma parte consustancial de las mismas, logrando así, como propone Nietzsche (2013), una aproximación a un saber útil para la vida.

Para dar cuenta de lo planteado, proponemos dos nodos que justifican la fundamentación de la presente propuesta. Dichos nodos se concentran alrededor de trayectorias que transitan entre prácticas, materialidades y afectos. Es en las intersecciones de estas nociones se augura la noción de práctica filosófica que pretendemos esbozar, visibilizando a partir de estos encuentros posibles enclaves metodológicos.

1 PRIMERA INTERSECCIÓN: NODO CONCEPTUAL *PRÁCTICAS-MATERIALISMOS*

No cabe duda de que, dentro del devenir histórico de la filosofía occidental, fue el materialismo histórico el sistema de pensamiento que abrió las puertas para una recomposición filosófica de la relación existente entre teoría y práctica. Gracias a la problematización crítica respecto al vínculo existente entre filosofía y realidad abierta por Hegel¹⁰, fue Marx quien advirtió sobre la necesidad de redirigir la mirada hacia la construcción de la realidad social material, asumiéndola como el resultado de un vínculo inextricable

⁹ Esta cuestión remite directamente a la pregunta por los límites de la filosofía. Siguiendo a Nancy, tal vez sería pertinente abrir una interrogante respecto a las implicancias epistémicas y políticas de que la disciplina filosófica se haya orientado hacia el ámbito del entendimiento centrado en un orden predominantemente visual: primacía de la forma, el marco, la representación, todos elementos de una dimensión sensible sensata [*logos*]. Por el contrario, el filósofo propone la “escucha” como un modo de aproximación sensible de otro tipo, a saber, que opera en torno a resonancias o, diremos, de intensificaciones. Registro sonoro que, “[...] en todo caso se propone como una estructura abierta, espaciada y espaciadora (caja de resonancia, espacio acústico, aparatamiento de una remisión), al mismo tiempo que como cruce, refriega, recubrimiento en la remisión de lo sensible a lo sensato, así como a los otros sentidos.” (2015, p. 23).

¹⁰ La *inversión* de la dialéctica hegeliana permite a Marx proponer la primacía de la materialidad -o de las prácticas materiales- por sobre el pensamiento; en otras palabras, un pensamiento que no puede -so riesgo de alienación- ser deslindado de sus propias condiciones materiales específicas de producción. Y, en esta misma línea, Marx sitúa las relaciones entre individuos y cosas, o entre individuos, como unas -entre otras- formas de materialidad, lo que posibilita augurar las bases para pensar la dimensión procesual y práctica inscrita en estas materialidades. Procesos que derivan, en definitiva, en las capacidades de transformación de la realidad.

entre hombre y naturaleza. Esto le habría servido para tomar distancia de aquellos antiguos materialismos que proponían la materia del lado de los objetos, dejándola en una posición pasiva y, al mismo tiempo, desconociendo el carácter activo del hombre respecto de la producción de sus condiciones materiales, tal y como lo consigna el pensador alemán el año 1845 en la tesis I y XI sobre Feuerbach (MARX, 2010).

Es a partir de este momento que la noción de práctica – entendida como actividad a la vez social y material – cobra un valor sin precedentes, especialmente gracias a la distinción fundamental entre “práctica” – ordinaria, orientada a la utilidad – y “*praxis*”, vinculada a la cuestión revolucionaria, es decir, a la superación de la conciencia ingenua como condición para alcanzar el sentido real, objetivo y verdadero de lo humano en función de su carácter transformador y revolucionario:

[...] la filosofía habría de ser por ello, ante todo, crítica de la realidad para asegurar esa transformación. Ahora bien, si su crítica no lograba transformar la realidad, era preciso establecer otro tipo de vinculación entre filosofía y realidad [...] para cambiar esta, la filosofía tiene que realizarse. (SÁNCHEZ-VÁSQUEZ, 2003, p. 134-135).

Aún cuando es indudable que los aportes del marxismo han constituido un avance histórico respecto al lugar que ocupa la materialidad como nodo que pone la teoría al servicio de esta *praxis* filosófica, dicha recomposición parece haberse mantenido anclada a un principio de verdad metafísico que presupone la potencia en torno a la correspondencia de dicha unidad. Y, en tal sentido, este sistema se nos presenta como problemático considerando el rol que cumple el trabajo como engranaje articulador de la mediación presente en la dialéctica hombre-naturaleza¹¹, haciendo de la práctica el predicado de un sujeto de la historia – el proletariado – que, sabemos, es quien se encuentra llamado a tomar conciencia de sí mismo. En esta medida, nos queda abierta la interrogante respecto a cómo se configura y cuáles son las especificidades de este sujeto de la historia; sujeto cuya materialidad práctica se sustenta teóricamente en una posición de exterioridad respecto del

¹¹ Con esto nos referimos a una suerte de “doble faz” que emerge a lo largo de la obra de Marx, lo que a su vez le permite pensar el problema de dicha relación desde un esquema dialéctico. Por un lado, aquella concepción gnoseológica de la materia del joven Marx que identifica la “naturaleza” como “exterioridad” (SCHMIDT, 1977), es decir, como guiada por sus propias leyes independientes de cualquier tipo de conciencia y/o intervención humana. Por otro lado la naturaleza vinculada a la fuerza de trabajo, como elemento clave del proceso dialéctico que sirve para justificar la inseparabilidad entre naturaleza e historia (SMITH; O’KEEFE, 1980).

capital. Esto podría comprenderse a la luz del ideal de cientificidad totalizador presente en el materialismo dialéctico marxista. Adicionalmente, habría en este posicionamiento dialéctico una consideración del capital como “sujeto automático”, que deja sin atender el lugar que ocupan las resistencias sensibles de los cuerpos y sus especificidades como parte integrante de los procesos de lucha política al interior del capitalismo.

A raíz de lo anterior, desplazar la discusión conceptual sobre las materialidades hacia los aportes de algunas corrientes de estudio recientemente desarrolladas y reconocidas cercanas a los neomaterialismos¹² puede resultar de especial utilidad para nuestro propósito (MOSCOSO-FLORES; VIU, 2020). La apuesta fundamental de estos desarrollos conceptuales diversos reside en interrogar lo humano considerando la cuestión del antropoceno, desde una perspectiva que se abre a las posibles imbricaciones con elementos que han quedado tradicionalmente marginados del campo de estudios de la filosofía por considerarse secundarios o subsidiarios a la experiencia humana. Esta serie de investigaciones interdisciplinarias se han ocupado de desarrollar aparatos conceptuales orientados a reformular las bases epistemológicas de los modelos tradicionales de construcción de saberes, abriendo así la escena a una ontología crítica que permita recomprender los componentes éticos, estéticos y políticos propios de la diversidad de fenómenos que componen la vida social contemporánea en virtud de sus singularidades y multiplicidades.

En esencia, estas propuestas apuestan por transformarse en una alternativa a las insuficiencias mostradas por las disciplinas humanistas para responder a las profundas crisis que afectan el presente. Y, aún cuando se torna difícil situar un campo de estudios homogéneo en torno a estas preocupaciones por reproblematicar lo material, dejamos consignadas algunas características básicas que emergen en ellas como fondo común. En primer lugar, resaltamos la fuerza que han cobrado las aproximaciones interdisciplinarias referidas a la revalorización y reconceptualización de lo material. Para estas, la concepción de la materia —o materialización— se encuentra vinculada a una condición

¹² Tal y como nos señalan Coole y Frost (2010), los Nuevos Materialismos suponen un *ethos* sustentado en una concepción de la materia como aquello que posee capacidades agenciantes, subvirtiéndose de este modo el esquema hombre-mundo instaurado por el modelo de pensamiento newtoniano-cartesiano. En este sentido, podrían clasificarse dentro de las corrientes centradas en torno a lo posthumano, rescatando la complejidad de los procesos de *inter* e *intra* acción presentes en el estudio de los fenómenos mundanos, entendiendo la materialidad como más que meros objetos (BARAD, 2007; FROST, 2016). En forma análoga, Rosi Braidotti (2012), siguiendo el pensamiento de algunos autores como Foucault y Deleuze, señala que esta corriente puede ser pensada a la luz de una epistemología situada de carácter pragmático-creativo.

posthumana que, si bien no elimina la pregunta por el lugar que ocupa la agencia humana en los fenómenos, sí la resitúa dentro de una perspectiva que reconoce la agencialidad de las cosas en términos de sus condiciones procedimentales, complejas y plurales. Lo anterior implica aproximarse críticamente a los principios ontológicos que han sostenido por siglos la distinción y jerarquización entre lo humano y lo no humano (MIDGLEY 2000). Desde esta perspectiva se reconoce una condición activa, vibrátil y fluida de la materia (BENNETT, 2010), cuya particularidad reside en las capacidades que esta tiene de ensamblarse dentro de determinados escenarios situados considerando sus cruces contingentes.

En segundo lugar, parece relevante destacar dentro de este ámbito de estudios sobre las materialidades la inserción de un fuerte cuestionamiento a los modos de teorización y tratamiento de conceptos monumentales, tales como los de “Naturaleza”, “Cultura” y “Sociedad”. Frente a la tradición científico-social de corte positivista, las perspectivas neomateriales han promovido una serie de engranajes conceptuales orientados a estudiar las formas en que confluyen y se generan interacciones entre agentes sociales en contextos históricos situados. En esta línea encontramos, por ejemplo, los trabajos de teóricos como Latour (2005), quien a partir de la construcción de su teoría del actor-red (TAR) acuña la noción de *ensamblaje* para dar cuenta de cómo las acciones que refieren a lo social nunca son simples ni lineales sino que implican la influencia de múltiples agentes activos y factores, produciendo de este modo localizaciones, dislocaciones y posibilidades múltiples de asociatividad. En una línea similar encontramos el trabajo de DeLanda (2016), quien ha sistematizado una ontología de las formas sociales que prescinde o, más bien, tensiona las concepciones que tenemos de ellas, mostrando cómo los estudios científico-sociales se han erigido sobre una concepción *organísmica* que agrupa lo social a través de la metáfora funcionalista de un cuerpo unido constituido por partes organizadas por elementos que explican lo social desde un ideario integrado, excluyendo de estas formas de organización la dimensión conflictiva inherente a sus modos de composición.

Otra noción clave asociada a este nodo crítico es la de “entrelazamientos” [*entanglements*], vinculada a una metodología que analiza los lazos entre lo social y lo natural desde la perspectiva de su inseparabilidad y afección mutua, es decir, desde una “exterioridad del interior.” (BARAD, 2007, p. 71). Esta visión nos parece del todo pertinente, puesto que posibilita articular una analítica de los vasos comunicantes entre sistemas de saberes que tienden

tradicionalmente a situarse como excluyentes, ya no desde un esquema analógico-semiológico sino en términos de sus diferenciales. Sería un método difractivo centrado en patrones de diferencia, asunto que la pone en las cercanías del modo en que Haraway (1997) comprende el término, así como también en las inmediateces de la noción de performatividad que propone Butler (2017).

2 SEGUNDA INTERSECCIÓN: NODO METODOLÓGICO *MATERIALISMOS-AFECTOS*

La posibilidad de esbozar una práctica filosófica como la que proponemos parece requerir de un enclave metodológico que habilite una aproximación a fenómenos situados, por medio de un trabajo de activación de las potencias sensibles que emerjan en los límites que la filosofía posibilita y proyectándola hacia un registro conectivo como condición de posibilidad para una labor de sistematización que permita posicionarse activamente frente a los desafíos que impone nuestro presente. Desafíos que, como ya hemos dicho, no serían ni exteriores ni ajenos a la disciplina filosófica sino inherentes a ella, en especial si consideramos los propios procesos históricos de transformación a los que esta se ha visto afecta. Esto supone visibilizar las dificultades asociadas los encuadres epistémicos contemporáneos centrados en la primacía de la agencia humana, particularmente aquellos concentrados en torno a un marco conceptual, metodológico y ético-político que dispone y define la materia en una relación de subordinación frente a las capacidades simbólico-lingüísticas.

Entendemos que la crítica de la cosmovisión dualista a la base de la historia de la filosofía no es nueva, encontrándose ya presente en pensadores reconocidos bajo la corriente de pensamiento posestructuralista. Pensadores tales como Judith Butler, Michel Foucault, Jacques Derrida, Félix Guattari y Gilles Deleuze, entre otros, han surgido como intercesores que han permitido reactualizar el debate respecto del lugar que la dimensión material ocupa para la comprensión del mundo, aun cuando ellos estén habitualmente vinculados al “giro lingüístico”. En otras palabras, planteamos que los aportes de estos pensadores mantienen vigente la necesaria discusión alrededor del binomio material-inmaterial, abriendo así un campo de análisis a otras formas de materialidad que no remiten exclusivamente a una condición “sólida” o “dada” (BEETZ, 2016); o, como plantea Grosz (2017), permiten interrogar a las corrientes materialistas sobre las dificultades inherentes que supone

articular un materialismo con conceptos, procesos y marcos referenciales cuya proveniencia es otra que la materialidad.

Dicho desafío supone abrir el diálogo con otros campos, permitiendo reposicionar metodológicamente el lugar que cobran las condiciones materiales alrededor de los procesos de construcción de subjetividad. Esto implica centrarse no solo en la materialidad de los objetos, sino en las condiciones de materialización que se producen *entre* las materialidades y los procesos de significación. Ello, en consonancia con la definición de sujeto que propone Balibar (2007), quien lo define como un efecto de condiciones materiales, relaciones, procesos y prácticas. Este gesto es especialmente claro en el caso de pensadoras como Coole y Frost (2010) y Braidotti (2013), quienes han retomado el trazado legado por la matriz deleuziana¹³ para poner en funcionamiento analíticas que comprenden los cuerpos como superficies de inscripción de múltiples intensidades afectivas y temporalidades en constante tensión e interacción, asunto que les permite aproximarse a una visión no esencialista ni dualista de las materialidades y, al mismo tiempo, eludir los problemas asociados a concepciones reduccionistas propias de determinadas ontologías materialistas¹⁴, a saber, aquellas que han dejado sin atender los movimientos y trayectorias que se encuentran a la base de los procesos compositivos de las cosas. Esta condición senso-afectiva, consustancial a la experiencia o, dicho de otro modo, a la condición de afectación que habilita una relectura del lugar que ocupan los cuerpos, se encuentra anclada

¹³ Esta alusión refiere específicamente al pensamiento y a las derivas que Deleuze ha abierto por medio de la actualización del pensamiento de otros tantos filósofos y pensadores. En este punto nos interesa consignar la afinidad entre el pensamiento deleuziano y el vitalismo bergsonianiano, en la medida que la idea de “vida” de este último permite augurar un acercamiento al mundo que reposa metodológicamente en la capacidad intuitiva que ella trae consigo: “Conocimiento de la inmersión, del roce, de la inmanencia, del arrojío [...] Conoce porque crea, y porque puede interrogar la propia experiencia del fluir de la conciencia [...] Entre conciencia y materia [...] no hay diferencia de naturaleza, sino de grado e intensidad.” (LÓPEZ *apud* BERGSON, 2017, p. 14), siendo la Naturaleza [como totalidad] la expresión de diferencias de naturalezas y de grados. Siguiendo esta línea, Bergson propone lo vital como un movimiento, a saber, como una “[...] virtualidad que se está actualizando, de una simplicidad que se está diferenciando, de una totalidad que se está dividiendo.” (DELEUZE, 2017, p. 90-91).

¹⁴ Parece pertinente diferenciar entre aquellas perspectivas que ponen énfasis en la dimensión ontológica de los objetos como entidades materiales que poseen una fuerza autónoma respecto de sus posibilidades de autoorganización, como el caso de la *Object Oriented Ontology* [OOO] (HARMAN, 2018) y el *Realismo Especulativo* (BRYANT; SRNICEK; HARMAN, 2011). Y, por otro, aquellos neomaterialismos que se concertan alrededor de una *ontología procesual*, es decir, a las potencias relacionales singulares producto de encuentros disyuntivos contingentes entre objetos – humanos y no humanos (BARAD, 2007; BENNETT, 2010; BRAIDOTTI, 2013; DELANDA, 2016).

en la lectura que realiza Deleuze de Spinoza¹⁵. Desde ahí se desprende que la capacidad de afectar y ser afectado tiene que ver con la posibilidad de aproximarse al pensamiento de una forma alternativa, intensiva, desplazando así el énfasis hacia dimensiones relacionales, abiertas, procesuales en lo que refiere a la construcción de la experiencia.

En otros términos, desde este enclave los afectos han de ser sopesados en términos de intensidades que atraviesan la materialidad, tanto de los cuerpos humanos como no humanos (GRUSIN, 2015). Esto, a su vez, supone reconsiderar las formas en que los cuerpos se afectan, ya no solo en términos de fuerzas direccionales o causales entendidas desde una analítica del poder tradicional sino en torno a fuerzas pluridimensionales que atraviesan los cuerpos, articulándose alrededor de formas de “contagio afectivo” (HARAWAY, 2016; VIU, 2016), contaminación e inspiración (BENNETT; CONNOLLY, 2002; IVAKHIV, 2013).

Este anudamiento entre materialidades y afectos posibilita un replanteamiento sobre el asunto de un pensamiento proyectado hacia sus disposiciones prácticas. Un pensamiento *en el medio – par le milieu* – como señala Stengers (2005) leyendo a Deleuze, asumiendo la doble acepción del término: por una parte, atendiendo a sus desplazamientos y movimientos en torno a un límite; límite que no se piensa, como sugiere Lapoujade (2016, p. 307), sino que se enfrenta o, más bien, “[...] solo se piensa si se lo enfrenta.” En este sentido, el problema del límite para el pensar nos retrotrae una vez más al problema epistémico y político al que hemos referido, toda vez que lo que parece estar en juego es la puesta en obra de una práctica de resistencia del pensamiento frente al Todo totalizador que imponen las dimensiones

¹⁵ Como nos enseña Deleuze, subsiste en Spinoza una teoría de las afecciones referida a los grados de potencia que componen la esencia singular de los individuos. *Potencia* desde la que no parece pertinente darle preeminencia al pensar sobre el existir y el actuar: “Así la distinción de la potencia y acto, al nivel del modo, desaparece en provecho de una correlación entre dos potencias igualmente actuales, potencia de actuar y potencia de padecer [...] la potencia de actuar (o fuerza de existir) ‘aumenta’ o ‘disminuye’ según la proporción de afecciones activas que contribuyen a cumplir ese poder a cada instante.” (1999, p. 87). En otras palabras, la potencia remite a la medida de todo ser finito formando parte de un todo, razón por la que está siempre en una relación de poder afectar y ser afectada (SPINOZA, 1986, 1999). Dentro de este planteamiento emerge la noción de *cuerpo* como una materialidad compuesta por partes, cuya característica fundamental es la dimensión relacional que posee dentro de una multiplicidad de otros cuerpos que se afectan mutuamente (DELEUZE, 2004). Para explicar esta aclaración, Deleuze remite a la distinción entre *afectio* y *affectus*, utilizando la primera, “afección” para designar “[...] el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí” (DELEUZE, 2008, p. 226), mientras que la segunda, el “afecto”, refiere a “[...] lo que toda afección envuelve y que es sin embargo de otra naturaleza, es el pasaje, es la tradición vivida del estado precedente al estado actual, o del estado actual al estado siguiente.” (DELEUZE, 2008, p. 228).

jurídico-normativas – *quid juris* – de los dispositivos o máquinas de captura discursivas. Y, en esta medida, el límite al que se enfrenta el pensamiento como resistencia no ha de proponerse como franqueándose absolutamente, “[...] no es abolido puesto que es por la distancia misma de su no-relación que los dispares comunican de ahora en más” (2016, p. 311), sino más bien en relación con sus mutaciones, cambiando de naturaleza a la luz de un ejercicio de movimientos disyuntivos. Por otra parte, atendemos a la cuestión del medio como “hábitat”, asunto que supone un pensamiento *etho-ecológico* o *ecosófico* (GUATTARI, 2017) posible de inscribirse alrededor de *en-tornos* singulares, contingentes y múltiples que componen los paisajes planetarios que emergen como resultado del conjunto de relaciones que ahí acontecen.

De este modo, la cuestión de estos modos *otros* de pensar suponen repositionar la filosofía en correspondencia con un sistema de prácticas materiales y que permiten eludir las totalizaciones que no hacen más que reducir sus potencias sensibles. Retomando la inquietud planteada en el apartado introductorio a la luz de esto último, proponemos entonces comprender la práctica filosófica desde la perspectiva de una tecnología de la co-pertenencia (STENGERS, 2005). Ello implica, metodológicamente, reemplazar la relación de correspondencias casuales en sus diversas variantes (teórico-prácticas, o bien inter-disciplinares), por una fundada en el reconocimiento de modos heterogéneos, es decir, de divergencias compuestas por aquellos fragmentos que emergen como resultado de actos de “derrape” del pensamiento¹⁶, habilitando de este modo una analítica de los encuentros disyuntivos que abra nuevas derivas comunicativas. Comunicación entendida ya no desde una perspectiva puramente lingüística, sino como espacios singulares de contacto expresados en las materialidades que constituyen estos rituales, haciendo que el lenguaje representativo se estremezca frente a su propio extrañamiento.

De esta manera, la práctica filosófica que anunciamos no podría concebirse como un posicionamiento con propiedades mediadoras; sí, en cambio, se la puede concebir como operando una función de intermediación, es decir, como fuerza de transformación sin significado, un potencial sin posibilidades de cuantificación. Potencial que, “[...] insiste en una

¹⁶ Utilizamos este concepto atendiendo a su acepción original en francés [*déraper*], entendiendo por esto un deslizamiento que acontece en una dirección oblicua; asunto que, a su vez, nos lleva a un segundo sentido del término según el que algo emerge fuera de lo esperado o de lo posible de controlar. Esto, a nuestro modo de ver, obliga al pensamiento -en tanto simulacro imaginario- a enfrentarse a su propia extrañeza, al ser confrontado con aquellos elementos fragmentarios que lo componen pero que se hacen imposibles de integrar.

relacionalidad ecológica que, siguiendo los postulados del materialismo vitalista y del realismo inmanentista, aspira, entre otras cosas, a hacernos más sensibles a la presencia de afectos impersonales circulando entre seres.” (BORDELEAU, 2019, p. 162. Nuestra traducción.). Esta noción de intermediación compone, a su vez, un triedro en torno al pensamiento, las prácticas y las formas de construcción de experiencia. Se trata entonces de una experiencia que se construye a partir de la serie de entidades que interactúan cualitativamente a través de una fuerza implicativa que aun no distingue entre humano y no humano, entre sujeto y objeto, “[...] componiendo un campo único de acción mutua, de co-fusión y cambios contrastantes: una *co[n]moción*.” (MASSUMI; MANNING, 2014, p. 4. Nuestra traducción.). Lo dicho encuentra afinidad con la propuesta de Lazzarato (2018) quien, leyendo a Gabriel Tarde, acuña la noción de “acoplamientos fecundos” como asociaciones en que lo universal queda supeditado a “[...] la producción de singularidades individuales y colectivas.” (LAZZARATO, 2018, p. 203).

CONCLUSIONES

La *práctica filosófica*, tal y como la hemos esbozado hasta aquí, constituye una propuesta que se erige como una alternativa frente a los modos en que la filosofía ha ido estableciéndose históricamente como espacio discursivo disciplinar eminentemente orientado a la reflexión, interpretación y comunicación. En esta medida, y asumiendo la urgencia que propone nuestro presente histórico en relación con la serie de crisis y catástrofes que nos aquejan, parece viable asumir un desafío epistémico y político vinculado a la necesidad de visibilizar las potencias prácticas de una filosofía inexorablemente conectada a las condiciones de enunciación propias de su época.

Siguiendo la matriz de pensamiento neomaterialista y las influencias provenientes de la filosofía procesual y vitalista, sostenemos la posibilidad de esbozar una filosofía bajo un esquema metodológico de experimentación íntimamente ligado a elementos que releven el carácter eminentemente pragmático, relacional y conectivo, es decir, una(s) filosofía(s) abierta(s) a otros ámbitos disciplinares y no disciplinares, institucionales y no institucionales, mostrando así su potencia de creación y de intervención frente a fenómenos propios del mundo de la vida.

Esta propuesta implica, por una parte, repensar críticamente los modelos de pensamiento lineal centrados en disposiciones exclusivamente

humanas, haciendo hincapié en las dimensiones conectivas que visibilizan los modos y las intensidades en juego en las formas de experiencia sensible y afectiva que se producen entre elementos múltiples – siempre singulares – y que se encuentran en constante devenir y en permanente transformación. Por otra parte, retornando a Nietzsche, supone reconocer que existe una relación estrecha entre pensamiento y vida que se ha perdido en el tránsito histórico de la filosofía occidental y que es preciso recuperar, asunto que requiere cuestionar críticamente los modelos hegemónicos bajo los que se enmarca la relación entre teoría y práctica. Lo anterior puede situarse en las cercanías de lo que Deleuze y Guattari anunciaron como método cartográfico, entendiendo por ello la “[...] invención de estrategias para la constitución de nuevos territorios, nuevos espacios de vida y de afecto, una búsqueda de salidas hacia afuera de los territorios sin salida.” (ROLNIK, 2006, p. 24).

MOSCOSO-FLORES, P. E. Sketches for the creation of a notion of “philosophical practice”. *Transformação*, Marília, v. 46, n. 1, p. 213-230, Jan./Mar., 2023.

Abstract. This text seeks to introduce a question related to the place that philosophy occupies within the contemporary scene, thus opening a problematization regarding whether it can respond to the demands imposed on it by the present. In this regard, we seek to rethink the notion of philosophy from a standpoint that rescues its practical, material, and affective dimensions, making visible the transformative impulse that it can have with respect to the usual meanings associated with disciplinary production linked to the traditional division between theory and practice, thus opening it to a dimension that recognizes the implicating (creative, interventional) role that philosophy has in the production of reality.

Keywords. Philosophical practice. Materialisms. Methodology. Affects. Creation.

REFERENCIAS

BALIBAR, Étienne. **The Philosophy of Marx**. London: Verso Books, 2007.

BARAD, Karen. **Meeting the Universe Halfway**. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning. Durham and London: Duke University Press, 2007.

BEETZ, Johannes. **Materiality and Subject in Marxism, (Post-) Structuralism and Material Semiotics**. UK: Palgrave Macmillan, 2016.

BENNETT, Jane. **Vibrant Matter**. A political ecology of things. Durham and London: Duke University Press, 2010.

BENNETT, Jane; CONNOLLY, William. Contesting Nature/Culture: The Creative Character of Thinking. **The Journal of Nietzsche Studies**, v. 24, n. 1, p.148-163, 2001. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/20717795>. Visitado el: 21 sept. 2021.

BERGSON, Henri. **Materia y memoria**. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu. Buenos Aires: Cactus, 2017.

BORDELEAU, Erik. Immediation, Bergson and the Problem of Personality. *In*: MANNING, Erin *et al.* **Immediation I**. London: Open Humanities, 2019. p. 161-181.

BRAIDOTTI, Rosi. **The Posthuman**. UK: Polity, 2013.

BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (ed.) **The Speculative Turn**. Continental Materialism and Realism. Melbourne: re.press, 2011.

BUTLER, Judith; ATHANASIOU, Athena. **Desposesión**: lo performativo en lo político. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.

CASTRO, Edgardo. **Diccionario Foucault**. Temas, conceptos y autores. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

COOLE, Diane; FROST, Samantha (ed.). **New Materialisms**. Ontology, Agency, and Politics. Durham and London: Duke University Press, 2010.

DANOWSKY, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Hay un mundo por venir**. Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza y el problema de la expresión**. Barcelona: Mucknik, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza: Filosofía Práctica**. Buenos Aires: Tusquets, 2004.

DELEUZE, Gilles. **La isla desierta y otros textos**. Textos y entrevistas (1953-1974). Valencia: Pre-Textos, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche y la filosofía**. Barcelona: Anagrama, 2006.

DELEUZE, Gilles. **En medio de Spinoza**. Buenos Aires: Cactus, 2008

DELEUZE, Gilles. **El bergsonismo**. Buenos Aires: Cactus, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **¿Qué es la Filosofía?** Barcelona: Anagrama, 1997.

DELANDA, Manuel. **Assemblage Theory**. UK: Edinburgh University Press, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Sobre la Ilustración**. Madrid: Tecnos, 2007.

FROSH, Paul. **The Poetics of Digital Media**. UK: Polity, 2019.

FROST, Samantha. **Biocultural Creatures**. Toward a New Theory of the Human. Durham and London: Duke University Press, 2016.

FUKUYAMA, Francis. **The End of History and the Last Man**. New York: Free, 2006.

GRIMES, Pierre; ULIANA, Regina. **Philosophical Midwifery: A New Paradigm for Understanding Human Problems**. Richmond: Hyparxis, 1998.

GROSZ, Elizabeth. **The Incorporeal**. Ontology, Ethics and the Limits of Materialism. New York: Columbia University Press, 2017.

GRUSIN, Richard (ed.). **The Nonhuman Turn**. Wisconsin: University of Minnesota Press, 2015.

GUATTARI, Félix. **Cartografías Esquizoanalíticas**. Buenos Aires: Manantial, 2000.

GUATTARI, Félix. **Plan sobre el planeta**. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

GUATTARI, Félix. **Las tres ecologías**. Valencia: Pre-Textos, 2017.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografías del deseo. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.

HARAWAY, Donna. **Modest_Witness@Second_Millennium**. FemaleMan© Meets OncoMouse™: Feminism and Technoscience. New York: Routledge, 1997.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**. Making Kin in the Chthulucene. North Carolina: Duke University Press, Durham, 2016.

HARMAN, Graham. **Object-Oriented-Ontology**. A New Theory of Everything. UK: Pelican Books, 2018.

LANDAETA, Patricio. Artefactos conceptuales: el concepto de agenciamiento y la noción de dispositivo. *In*: LANDAETA, Patricio; EZCURDIA, José. **Gilles Deleuze y Félix Guattari**. Perspectivas actuales de una filosofía vitalista. Santiago: Metales Pesados, 2020.

LAPOUJADE, David. **Deleuze y los movimientos aberrantes**. Buenos Aires: Cactus, 2016.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social**. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires: Manantial, 2005.

MARINOFF, Lou. **Philosophical Practice**. San Diego: Academic, 2001.

MARX, Karl. **La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos**. Buenos Aires: Losada, 2010.

MASSUMI, Brian; MANNING, Erin. **Thought in the Act**. Passage in the Ecology of Experience. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

MIDGLEY, Gerald. **Systemic Intervention**. Philosophy, Methodology and Practice. New York: Springer, 2000.

MOSCOSO-FLORES, Pedro; AZÓCAR, Patricio. El “miedo” de las Ciencias Sociales. Hacia una propuesta epistemo-política de intensificación afectiva. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, v. 64, n. 236, p. 383-403, 2019. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/65839/61341>. Visitado el: 13 nov. 2021.

MOSCOSO-FLORES, Pedro; FUSTER, Nicolás. **Fragmentos del sujeto moderno.** Crítica, poder, identidad. Santiago: Cuarto Propio, 2018.

MOSCOSO-FLORES, Pedro; VIU, Antonia. **Lenguajes y Materialidades.** Trayectorias cruzadas. Santiago: RIL, 2020.

NANCY, Jean-Luc. **A la escucha.** Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre la Utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva].** Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.

RE, Anahí; BERTI, Agustín. Artefactos, objetos técnicos y objetos estéticos. Por una adecuación de conceptos. *In*: COLOQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA, II. Buenos Aires: Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, 2011.

SÁNCHEZ-VÁSQUEZ, Adolfo. **Filosofía de la praxis.** Barcelona: Siglo XXI, 2003.

SCHATZKI, Theodore; SHOVE, Elizabeth (ed.). **The Nexus of Practices: Connections, Constellations, Practices.** London: Routledge, 2016.

SCHMIDT, Alfred. **El concepto de naturaleza en Marx.** Madrid: Siglo XXI, 1977.

SMITH, Niel; O'KEEFE, Phil. Geography, Marx and the Concept of Nature. *Antipode. A Radical Journal of Geography*, v. 12, n. 12. p. 30-39, 1980. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1467-8330.1980.tb00647.x>. Visitado el: 24 ago. 2021.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Político.** Madrid: Alianza, 1996.

SPINOZA, Baruch. **Tratado Teológico-Político.** Barcelona: Altaya, 1999.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I.** Minneapolis: University of Minnesota, 2005.

STENGERS, Isabelle. **En tiempos de catástrofe.** Cómo resistir a la barbarie que viene. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2017.

SZTULWARK, Diego. **La ofensiva sensible.** Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.

THAYER, Willy. **La crisis no moderna de la universidad moderna.** Santiago de Chile: Mimesis, 2019.

VIU, Antonia. Disciplinamientos y contagios textuales: la narrativa temprana de Manuel Rojas y La Hoja Sanitaria. *Revista de Humanidades*, n. 33, p. 247-256, 2016. Disponible en: <https://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/7478>. Visitado el: 14 dic. 2021.

Recibido: 08/4/2022

Aceptado: 13/6/2022