

# *Des-encuentros*

Revista de la Unidad Académica de Filosofía



Vol. 2 Núm. 2 (2025): Vol. 2, No. 2, Enero-Julio



Unidad Académica de  
**FILOSOFÍA**

# Directorio

## **Rector**

Dr. Juan Armando Flores De la Torre

## **Encargada del despacho de Secretaría General**

Dra. Lorena Jiménez Sandoval

## **Secretario Académico**

Dr. Carlos Francisco Bautista

## **Director de Investigación y Posgrado**

Dr. Carlos Francisco Bautista

## **Director de la Unidad Académica de Filosofía**

Dr. Guillermo Nelson Guzmán Robles

## **Director de la MPCH**

Dr. Luis Miranda Rudecino

## **Directora general Des-encuentros**

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

## **Consejo Editorial**

Dr. Luis Miranda Rudecino

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Dra. Cintia Candelaria Robles Luján

Dra. Ixchel Itza Patiño González

Mtra. Arantza Monserrat García Durán

Mtro. César Jazzamoart Gutiérrez Filorio

## **Coordinación editorial**

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

## **Gestión de la información**

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

Dr. Luis Miranda Rudecino

## **Diseño y Edición**

Dr. Luis Miranda Rudecino

## **Edición y corrección de estilo**

Lic. Beatriz Elisa Acuña Díaz

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez

## **Diseño WEB – Contacto soporte**

Dra. Montserrat García Guerrero

Dra. Elizabeth Gómez Rodríguez

Dra. Ana Eleonora Noboa Rivera

## **Contacto**

Dra. Rocío Alejandra Ortega Ordóñez  
al\_ortega@uap.uaz.edu.mx

## **Contacto soporte**

revista.mpch@uaz.edu.mx

## **Portada**

Ismael Guardado

“Levitación”, 1989

Des-encuentros año 2, número 2, enero-julio 2025 es una publicación semestral de la Unidad Académica de Filosofía, coordinada por la Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica, de la Universidad Autónoma de Zacatecas «Francisco García Salinas». Domicilio: Jardín Juárez 147, Centro. C. P. 98000. Zacatecas, Zacatecas, México. Teléfono: (492) 924 19 16. Correo electrónico: <revista.mpch@uaz.edu.mx>. Editor responsable: Rocío Alejandra Ortega Ordóñez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: En trámite. ISSN (electrónico): en trámite, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Avenida Preparatoria s/n, Fraccionamiento Progreso. C. P. 98060, Zacatecas, Zacatecas, México. Teléfono: (492) 924 19 16. Fecha de última modificación: 02 de junio de 2025. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre que sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alterar el contenido y dando los créditos a los autores

# Contenido

<b>La voluntad de disolución y los límites del orden: una lectura filosófica del control en tiempos de criminalidad compleja</b>	<b>6</b>
The will to dissolve and the limits of order: a philosophical reading of control in times of complex criminality Roberto de Jesús Juárez López	
<hr/>	
<b>El encuentro con el otro: una historia de violencia y destrucción</b>	<b>13</b>
The encounter with the other: a history of violence and destruction Eduardo Solano Vázquez	
<hr/>	
<b>Literatura y Evolución: perspectivas de Darwin y Wells sobre el progreso humano</b>	<b>32</b>
Literature and Evolution: perspectives of Darwin and Wells on Human Progress Roberto Padilla Ramos Dr. Jesús Eduardo Oliva Abarca Dr. Luis Roberto Reveles Torres	
<hr/>	
<b>Rastros de la muerte: el último vestigio de la existencia</b>	<b>38</b>
Traces of death: the last vestige of existence Yael Alexei Paredes Boleaga	
<hr/>	
<b>Mente conectada: explorando la intersección del eliminativismo, psicología popular y redes sociales</b>	<b>49</b>
Connected Mind: exploring the Intersection of eliminativism, folk psychology, and social media Sarahí Jiménez Zamora	
<hr/>	
<b>El abismo como sendero del habitar poético</b>	<b>55</b>
The Abyss as a Path to Poetic Dwelling Karla Helena Rodríguez Ramírez Aníbal Rosales Nanni	
<hr/>	
<b>Los barrios bajos de la atención: El giro vital de la hermenéutica</b>	<b>65</b>
The Slums of Attention: The Vital Turn of Hermeneutics School time, space where the school is immersed Omar Espinosa Cisneros	
<hr/>	
<b>Crítica al arte represivo</b>	<b>77</b>
Criticism of repressive art Raffles Ignacio López Gandarela	
<hr/>	

**Las revelaciones filosóficas del perro a través de la otredad: Empirismo, racionalismo y trascendencia canina**

85

The philosophical revelations of the dog through otherness: Empiricism, rationalism, and canine transcendence

Marco Antonio Alanis Ruiz

---

**El muralismo mexicano, su devenir histórico y su función pragmática en el entendimiento de conceptos.**

93

Mexican Muralism, its Historical Development, and its Pragmatic Function in the Understanding of Concepts.

Patricia Zoe Izquierdo Peralta

---

## Comentario editorial

Es muy grato presentar el segundo número de nuestra revista digital *Des-encuentros*, perteneciente a la Unidad Académica de Filosofía, coordinada por la Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica. Tenemos la oportunidad de ofrecer un espacio en el que nuestra comunidad filosófica pueda compartir sus ideas y abrir el diálogo a quienes se interesen por el mundo en que vivimos y todo lo que éste conlleva. La filosofía siempre será el punto de partida de esa charla interminable en la que expresamos nuestras ideas. En este segundo número se exploran diversos temas como:

- Una lectura filosófica del control ante los tiempos de criminalidad compleja que vivimos y cómo ésta forma parte de un nuevo ecosistema donde lo anómico se vuelve funcional. Una realidad que debe ser ampliada hacia una dimensión tecnológica y epistémica.
- El análisis de cómo el otro ha sido nulificado por el poder en un paradigma del Nuevo Mundo, reflexionando sobre su importancia, sus distintos rostros y la manera en que dejen de ser infravalorados y violentados.
- Las perspectivas de la evolución y el progreso humano en las obras de Charles Darwin y Herbert George Wells, donde se argumenta que la evolución no tiene un propósito ni una dirección, sino que es un proceso contingente y azaroso.
- La descripción del significado tanto de la vida como de la muerte con un enfoque que detalla el valor y significado que tienen estos universos, ya sea desde su análisis biológico como representación de lo humano o su crítica ontológica como parte del ser.
- Una exploración sobre el eliminativismo como una teoría filosófica de la mente que cuestiona la validez de los conceptos tradicionales de la psicología popular, tales como “voluntad” y “emociones”.
- La relación entre poesía y filosofía y cómo la obra de Hölderlin hace un eco profundo en el pensamiento de Heidegger, influyendo en sus reflexiones filosóficas acerca del acto de existir.
- El papel de la hermenéutica y su cambio entre finales del siglo XIX y principios del XX con el arraigo de lo concreto, afectivo y cotidiano que nos permite concebirnos como existencias del mundo exterior y de su interacción con el tiempo y la vida misma. De tal forma que, gracias al giro hermenéutico se comprenda la existencia.
- Dilucidar sobre si el arte puede ser represivo, al tiempo que se recorre la idea moderna de la libertad y la represión en el sujeto, identificando el vínculo que existe entre la libertad y el arte junto con el problema que surge a partir de la estandarización del mismo. Se desarrolla la cuestión del fetiche y el cliché y la contemplación libre, es decir, apreciar al arte desde la voluntad.
- Una reflexión sobre la forma en que la existencia de los animales y, particularmente, los perros - bajo la concepción de la otredad-, nos puede permitir nuevos horizontes en torno a algunas interrogantes filosóficas, que anteriormente eran construidas desde una concepción teológica o antropocentrista.
- El muralismo en México (tres momentos específicos) como uno de los movimientos artísticos más destacados en nuestro país, un instrumento de presentación, así como de análisis de ideas y temas tan complejos como el nacionalismo, la conquista religiosa, la revolución, la justicia, la ciencia y su relación con el arte.

Agradecemos a cada uno de los autores y esperamos que estas letras sean de su agrado.



## **La voluntad de disolución y los límites del orden: una lectura filosófica del control en tiempos de criminalidad compleja**

The will to dissolve and the limits of order: a philosophical reading of control in times of complex criminality

Roberto de Jesús Juárez López

Maestría en Pensamiento Crítico y hermenéutica  
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

\*Autor para correspondencia: [sarcraff720@gmail.com](mailto:sarcraff720@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8162-1088>

---

## **La voluntad de disolución y los límites del orden: una lectura filosófica del control en tiempos de criminalidad compleja.**

### **Resumen**

La comprensión del poder y del control social en el siglo XXI exige el abandono de esquemas jurídicos rígidos y explicaciones causales lineales. En un entorno marcado por la volatilidad, la interdependencia global, la expansión del crimen organizado y la erosión de los referentes normativos clásicos, las herramientas tradicionales del derecho resultan insuficientes. Los sistemas sociales ya no operan como estructuras estables, sino como redes dinámicas que mutan, se adaptan y en ocasiones, simulan legalidad para operar desde la sombra. En este contexto, la criminalidad deja de ser una anomalía periférica y pasa a formar parte de un nuevo ecosistema complejo donde lo anómico es funcional.

Frente a esta realidad, el análisis del poder y el control requiere ser ampliado hacia una dimensión tecnológica y epistémica. Desde las redes sociales hasta instrumentos como IBM i2 Analyst's Notebook o la IA representan un giro significativo en la forma en que los Estados y las instituciones intentan comprender y gestionar la complejidad. Estas tecnologías no sólo permiten visualizar datos e información también permiten construir mapas de relaciones, flujos, nodos y comportamientos que permanecen ocultos para la percepción ordinaria. En este sentido, la tecnología no es neutra: es un dispositivo de poder, una forma de intervenir en sistemas caóticos desde una racionalidad analítica que transforma el saber en vigilancia.

**Palabras clave: poder, control social, criminalidad, tecnologías, vigilancia.**

### **Abstract**

---

Understanding power and social control in the 21st century requires abandoning rigid legal frameworks and linear causal explanations. In a context marked by volatility, global interdependence, the expansion of organized crime, and the erosion of classical normative references, traditional legal tools prove insufficient. Social systems no longer operate as stable structures but as dynamic networks that mutate, adapt, and, at times, simulate legality in order to function from the shadows. In this scenario, criminality ceases to be a peripheral anomaly and becomes part of a new complex ecosystem where anomie is functional. In light of this reality, the analysis of power and control must be expanded into a technological and epistemic dimension. From social media to tools like IBM i2 Analyst's Notebook and artificial intelligence, a significant shift has occurred in the way states and institutions attempt to understand and manage complexity. These technologies not only allow for the visualization of data and information but also enable the construction of maps of relationships, flows, nodes, and behaviors that remain hidden to ordinary perception. In this sense, technology is not neutral: it is a device of power, a means of intervening in chaotic systems through an analytical rationality that transforms knowledge into surveillance.

**Key Words: power, social control, criminality, technologies, surveillance**

### **Comprensión del poder y control social**

El control social y el ejercicio del poder requieren de una comprensión profunda por dentro de los sistemas complejos adaptables, donde múltiples actores y variables interactúan de manera dinámica e impredecible. Wilhelm Dilthey, en su enfoque hermenéutico enfatiza la importancia de comprender la vida en su totalidad<sup>1</sup>, considerando las interacciones entre el individuo y su entorno social, ya que la vida es el último fundamento sobre el cual se apoya el conocimiento y toda manifestación solo muestra parcialidades de esta. Todo fenómeno debe ser apuntado hacia una realidad más amplia e insondable. El conocimiento humano de los hechos no puede limitarse a meras explicaciones causales sino que requiere que se conecten las vivencias individuales de cada individuo con el sistema social.

El control social no se impone de manera unilateral, sino que emerge de una red mayor de significados compartidos, de la fusión de horizontes,<sup>2</sup> que muestran una red de significados, resistencias y negociaciones. De esta manera es como el control se convierte en una construcción histórica y cultural que sólo puede interpretarse desde su contingencia.

Es así como al estudiar al Estado con una visión más fatalista<sup>3</sup>, no puede surgir del ideal de justicia sino desde el deseo, tal vez egoísta; de protegerse de los demás. ¿Qué

---

<sup>1</sup> "Toda ciencia es ciencia de la experiencia" Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica / Posgrado en Filosofía, UNAM, 2002), 5

<sup>2</sup> "Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, trad. María Luisa Rodríguez de Zárate (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997), 376

<sup>3</sup> "El Estado no está dirigido contra el egoísmo en general y en cuanto tal; muy al contrario, ha nacido del egoísmo de todos que se comprende a sí mismo, procede de manera metódica y pasa del punto de vista unilateral al general haciéndose así común por acumulación; solo para servir a este existe el Estado, erigido bajo la

---

mecanismos surgen para enfrentar esta realidad? La ley y la organización social, que no precisamente nacen de la virtud, sino como mecanismos (mínimos) para frenar el caos social.

## **Tecnología y poder**

El uso de tecnologías recientes como la inteligencia artificial, permiten materializar lo que sería inabordable desde la intuición analítica. Herramientas como IBM i2 Analyst's Notebook<sup>4</sup> o las Inteligencias Artificiales insertas dentro de la investigación, brinda la posibilidad de identificar nodos, rutas, cúmulos de relaciones aunque estén ocultas, y permiten intervenir sobre estructuras anómicas sin destruirlas, dando además la posibilidad de alcanzar objetivos estratégicos o regular comportamiento en la sombra. Sin embargo todo "poder produce saber"<sup>5</sup> lo cual puede derivar en control y disciplinamiento.

Lo anómico, en tanto alteración de la norma o ausencia, es en este contexto el blanco preferido de los mecanismos tecnológicos del poder. Las tecnologías de análisis permiten capturar esos fenómenos para devolverlos al marco normativo, por sanción, control o reinscripción. Así, el ejercicio del poder en las sociedades modernas se ejerce cada vez más desde lo invisible, lo micro, lo técnico y lo epistémico.

## **Complejidad de los sistemas adaptativos y anomia funcional**

Los sistemas complejos adaptables son un grupo de agentes que interactúan entre sí de forma no lineal, pero que al estudiarse exhiben comportamientos emergentes caracterizados por la autoorganización, la adaptabilidad, emergencia, no linealidad y la retroalimentación. Dichos sistemas se distinguen por su capacidad de autoorganización, ya que no dependen de un centro de control, sino que sus reglas emergen de las interacciones entre sus agentes, permitiendo que se reestructuren ante cambios del entorno. Esta adaptabilidad les permite ajustar su comportamiento y estructura para sobrevivir en condiciones inciertas. Su dinámica se manifiesta a través de la emergencia, donde el todo adquiere propiedades que no pueden explicarse desde sus partes. Además, presentan no linealidad, lo que implica que pequeñas

---

correcta hipótesis de que no se puede esperar una moralidad pura, es decir, un obrar justo por razones morales; en otro caso, él mismo sería superfluo" Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Editorial Trotta / Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2005), 609

<sup>4</sup> IBM i2 Analyst's Notebook es una herramienta tecnológica que proporciona "capacidades de análisis visual que convierten rápidamente conjuntos complejos de información dispar en inteligencia procesable de alta calidad para ayudarles, y a quienes participan en el análisis de inteligencia, a identificar, predecir y contrarrestar actividades delictivas, terroristas y fraudulentas. Diseñado para ayudar a organismos gubernamentales y empresas del sector privado en su lucha contra organizaciones delictivas y terroristas cada vez más sofisticadas, Analyst's Notebook ha sido utilizado por más de 30 años por más de 2000 organizaciones en todo el mundo". i2 Group, *i2 Analyst's Notebook* (Reino Unido: i2 Group, última versión consultada en 2024).

<sup>5</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino (México: Siglo XXI Editores, 1975), 31.



---

acciones pueden generar efectos desproporcionados y operan mediante retroalimentación, que regula o intensifica comportamientos clave para su evolución.

Estos agentes interactúan entre sí de manera no lineal y a diferencia de los sistemas mecánicos, en estos no existe un centro de control sino que las propiedades globales emergen de las interacciones locales. Desde los entes del Estado como el ejército hasta aquellas que lo combaten como las mafias o el crimen organizado, se comportan como sistemas complejos adaptables, en el caso de los segundos, mutan sus nodos y simulan legalidad.

“La entropía, en un sentido, contribuye a la organización que tiende a arruinar y como veremos, el orden auto organizado no puede complejizarse más que a partir del desorden.”<sup>6</sup> En este marco, lo anómico no es una falla del sistema, sino una forma de reorganización funcional. Lo anterior nos obliga a abandonar la idea de que el delito es producto de las desviaciones individuales. Más bien, se trata de fenómenos estructurales que expresan nuevas formas de organización.

### **El orden como tránsito hacia el caos**

La tensión entre la norma y la anomia, entre la estructura y ruptura, no puede entenderse con la orientación de la realidad hacia la expansión de la vida, sino a su aniquilación, “lo que llamamos vida está estructurada como un proceso hacia la disolución”,<sup>7</sup> El orden no es más que una fase transitoria y superficial, dentro de un proceso irreversible de descomposición. En este sentido el caos no es lo opuesto al orden, sino su núcleo originario y su destino final. Es así como el equilibrio normativo que sostiene los sistemas sociales encubre un impulso más profundo hacia el colapso: una voluntad de disolución que se anida incluso en las estructuras más organizadas.

Esta apuesta filosófica hacia una lectura radical de los sistemas y la individualidad nos permite comprender que más que reorganización o adaptabilidad dentro de las estructuras muestran únicamente una etapa más de la decadencia universal del ser. Incluso los sistemas ilegales o criminales que mutan y se adaptan, no son formas de vitalidad caótica sino expresiones de una voluntad de descomposición más profunda. En este sentido, la criminalidad, la corrupción o la violencia estructural no serían simples desviaciones más bien síntomas de la verdad ontológica del sistema: su deseo de extinguirse.

Frente a esta visión, el control social y el poder normativo no podrían aspirar a la redención de la sociedad, al contrario sólo retrasarían el inevitable declive a contener momentáneamente la voluntad de morir que impulsa al sistema desde dentro. El uso de tecnologías como las Inteligencias Artificiales o IBM i2 Analyst’s Notebook, no revela simplemente relaciones entre actores, sino el mapa del proceso de disolución en marcha.

Esta visión también nos permite mirar a los sistemas normativos, la religión, el Estado y el derecho como máscaras del caos estructural que predomina detrás de la naturaleza de los

---

<sup>6</sup> Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (España: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe – IESALC, 2001), 32.

<sup>7</sup> “Se cumple en una única forma: el Estado, que asume configuraciones diferentes, y según una ley única: la ley del dolor, cuya consecuencia es el debilitamiento de la voluntad y el crecimiento del espíritu”. Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención* (Madrid: Alianza Editorial, 2020), 257.

---

fenómenos. La criminalidad por lo tanto, es la manifestación explícita de la voluntad de disolución de cualquier sistema. Lo anómico es el fondo metafísico de los fenómenos que nos acontecen. La norma puede servir de medio de domesticación pero retrasa lo inevitable de la descomposición. En un sistema complejo adaptable, las reconfiguraciones son aparentes respuestas a las fracturas que en realidad no se pueden resolver, ya que su último fin es disolverse.

Si los sistemas complejos adaptables pueden ser estudiados como entes vivos con una lógica que responde al hecho de “sobrevivir”, también podemos pensarlos como formas de decadencia que no buscan la adaptación, sino la resistencia ante la entropía social. Es así, como la corrupción no sólo puede comprenderse como patología del sistema político, también como el proceso mismo que prevalece en todo desgaste institucional. Incluso la violencia tendría su arista no sólo como exceso, sino como muestra del colapso del sistema legal. La criminalidad surge pues como vía alterna del deseo de disolución de toda sociedad que se disfraza de manera más eficaz, pues esto no es tan evidente en una sociedad que ve la descomposición como fin y no como un proceso vigente.

“Lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los poderes de disolución”,<sup>8</sup> vivimos en una época donde los marcos sólidos como la familia o la comunidad, se han diluido generando una realidad volátil. Las instituciones ya no contienen el comportamiento más bien se limitan a observarlo como sucede con las Inteligencias Artificiales, todo ente se adapta pero no sostiene el peso de la realidad social. El control social ya no opera solamente con una escala jerárquica clara, sino que responde a una multiplicidad de flujos informales: las interacciones digitales, los dispositivos electrónicos, los mecanismos diversos, son la modernidad líquida.<sup>9</sup>

Es por eso que en nuestro mundo la ley es insuficiente, porque fue diseñada para operar en un mundo estable, jerárquico y cuadrado. Frente a la rapidez con las que mutan las relaciones sociales y criminales en un sistema complejo, el marco legal siempre es rezagado, lo que funciona hoy es inoperante mañana, lo mismo es nada, ya que se instrumentaliza por las mismas redes del crimen y del mal. Por esta razón es que en México el crimen organizado coexiste con las instituciones legales y genera formas de orden alternativo que ya no pueden explicarse como desviaciones, sino como estructuras funcionales en un entorno fluido. En términos de sistemas complejos adaptables, la modernidad líquida implica que nodos, actores, y vínculos de un sistema no solo mutan, además lo hacen en entornos de inseguridad ontológico, donde ya no existe un referente normativo sólido, esta condición refuerza la adaptabilidad del sistema, pero también la fragilidad del derecho como contención. La red delictiva, las redes internacionales de delincuencia, el delito transnacional, son ejemplos de estructuras que se comportan con plasticidad líquida, escapando al control formal sin romper completamente con él. IBM i2 Analyst’s Notebook encara esta lógica: permite mapear una realidad que no busca ser ordenada, sino comprendida y gestionada en su fluidez. Estas tecnologías, no son simples herramientas de búsqueda en manos de la autoridad sino que contribuyen a un control epistémico.

---

<sup>8</sup>Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, trad. Tomás Fernández Aúz (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 12.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p 14.

## ¿Qué significa que el crimen se adapte mejor que la ley?

Uno de los principales obstáculos del derecho contemporáneo para enfrentar la complejidad criminal radica en su estructura conceptual cerrada. La mayoría de los conceptos jurídicos son definidos de manera inequívoca, cerrados sobre sí mismos, con pretensión de universalidad y permanencia. Esta rigidez conceptual, aunque funcional en contextos normativos estables, se vuelve problemática ante fenómenos que operan desde la fluidez y la mutación. Frente a ello, la adaptabilidad del crimen pone de manifiesto una asimetría estructural: mientras los mecanismos de control social formales como el derecho penal responden a estructuras jerárquicas y reactivas, los sistemas anómicos que operan desde la legalidad dentro de los sistemas complejos adaptativos, se comportan como redes flexibles descentralizadas y con capacidad de reconfigurarse con rapidez.

Mientras la norma jurídica está sujeta a procedimientos de operación, protocolos de actuación, consensos y burocracia institucional, el crimen organizado opera con plasticidad en su estrategia: simula legalidad, muta nodos, y coopta estructuras, su fuerza reside en su capacidad de mimetización y mutación. No sólo sobrevive a la presión normativa y legal del Estado sino que puede (en el caso mexicano) absorber y reconfigurar la legalidad a su favor. El delito ha encontrado la manera de estudiar mejor el poder y dinámicas que por dentro del Estado se viven, inclusive más que el propio Estado.<sup>10</sup>

## Conclusiones

Pese a que la filosofía vertida en el presente ensayo puede parecer pesimista y un tanto radical, aun así se puede determinar que tecnologías como las Inteligencias Artificiales o el IBM i2 Analyst's Notebook pueden ser esenciales no solamente para visualizar y comprender las nuevas formas de poder anómico, sino para recuperar un poco del control que requiere el Estado para ser operante. No concluyo que la ley deba ser eliminada pero debe reinventarse la forma de operar menos como estructura fija y más como ecosistema fluido y adaptativo para que pueda hacer frente a las problemáticas.

En este sentido, es de reflexionar como en nuestro país no existe un reglamento de la Constitución, que sin sustituir al texto, sirva para darle una precisión más exacta y operativa. En un México donde la norma llega tarde y el crimen se anticipa a la estrategia jurídica, la ausencia de un marco regulatorio constitucional impide que nuestro Estado reaccione con eficacia. Esta propuesta ya ha sido tratada por Diego Valadés en el marco de una "Ley de Desarrollo Constitucional"<sup>11</sup> que pueda desfogar de "parches" a nuestra carta magna, y de abismos legales, como necesidad mínima para preservar el orden normativo.

<sup>10</sup> "Los crímenes son producidos por la falta de cultura, por la mala educación y por la viciosa organización del Estado". Luis Rodríguez Manzanera, *Criminología* (México: Editorial Porrúa, 1981), 161.

<sup>11</sup> Diego Valadés, *Constitución Política: con las reformas y adiciones hasta el 10 de julio de 2015. Ley de Desarrollo Constitucional. Anteproyecto. Estudio académico* (México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015).

---

## Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Traducido por Tomás Fernández Aúz. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. Disponible en: <https://redmovimientos.mx/wp-content/uploads/2020/07/Modernidad-Líquida-Bauman.pdf>
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducido por Eugenio Ímaz. México: Posgrado en Filosofía, UNAM / Fondo de Cultura Económica, 2002. Disponible en: [https://posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Textos\\_2019-1/2019-1\\_Dilthey\\_IntroduccionCienciasEspiritu.pdf](https://posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Textos_2019-1/2019-1_Dilthey_IntroduccionCienciasEspiritu.pdf)
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI Editores, 1975. Disponible en: <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997. Disponible en: <https://archive.org/details/hans-georg-gadamer-verdad-y-metodo-tomo-1-octava-edicion>
- i2 Group. *i2 Analyst's Notebook*. Reino Unido: i2 Group, última versión consultada en 2024. Disponible en: [https://i2group-com.translate.goog/solutions/i2-analysts-notebook?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=es&\\_x\\_tr\\_hl=es&\\_x\\_tr\\_pto=tc](https://i2group-com.translate.goog/solutions/i2-analysts-notebook?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc)
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Madrid: Alianza Editorial, 2020.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. España: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC), 2001. Disponible en: [https://cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin\\_Introduccion\\_al\\_pensamiento\\_complejo.pdf](https://cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin_Introduccion_al_pensamiento_complejo.pdf)
- Rodríguez Manzanera, Luis. *Criminología*. México: McGraw-Hill, 2006. Disponible en: <https://yorchdocencia.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/06/criminologc3ada-rodrc3adguez-manzanera-luis.pdf>
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. España: Universidad Nacional de Educación a Distancia / Editorial Trotta, 2005. Disponible en: [http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos%3Aebooks/Schopenhauer\\_\\_El\\_mundo\\_como\\_voluntad\\_y\\_representacion\\_I\\_scissord.pdf](http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos%3Aebooks/Schopenhauer__El_mundo_como_voluntad_y_representacion_I_scissord.pdf)
- Valadés, Diego. *Constitución Política: con las reformas y adiciones hasta el 10 de julio de 2015. Ley de Desarrollo Constitucional. Anteproyecto. Estudio académico*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2015. Disponible en: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2016/000284233/000284233.pdf>



## **El encuentro con el otro: una historia de violencia y destrucción**

The encounter with the other: a history of violence and destruction

Eduardo Solano Vázquez

Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México

\*Autor para correspondencia: pumalibro@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3038-0142>

---

## **El encuentro con el otro: una historia de violencia y destrucción**

### **Resumen**

El otro ha sido nulificado por el poder y se ha recurrido por ejemplo a dogmas religioso-racionales, los cuales a su manera, justifican la nulificación del otro. En este sentido, el artículo se suma a reflexionar la cuestión a partir del caso, Nuevo Mundo, este es paradigmático en cuanto que a partir de él se funda la modernidad en tanto patrón civilizatorio dominante. Desde el comienzo, a la modernidad no le interesó comprender al otro sino dominarlo, de ahí que optó por infravalorarlo y las consecuencias políticas aún persisten ya que se continúa violentando al otro sin razón alguna. Ahora bien, para abordar el asunto del otro a partir del caso del nuevo mundo este artículo recurre a lo que se dijo del otro a partir del proceso de conquista-evangelización y también a través de la concepción ilustrada. Considerando lo anterior se construye una reflexión escrita que resalta la importancia de que el otro y sus distintos rostros dejen de ser infravalorados y violentados.

**Palabras clave: otro, conquista, evangelización, ilustración, violencia.**

### **Abstract**

The Other has been nullified by power, and recourse has been made, for example, to religious-rational dogmas, which in their own way justify the nullification of the Other. In this sense, the article reflects on the issue based on the New World case. This is paradigmatic in that it is the foundation of modernity as a dominant civilizing pattern. From the beginning, modernity was not interested in understanding the Other, but rather in dominating it, hence it chose to undervalue it. The political consequences still persist because the Other continues to be violated without sufficient reason. Now, to address the issue of the Other based on the New World case, this article has resorted to what was said about the Other from the process of conquest-evangelization and also through the Enlightenment conception. Considering what was expressed, the reflection and writing were constructed, which highlights the importance of the Other and its different faces ceasing to be undervalued and violated.

---

**Keywords: other, conquest, evangelization, enlightenment, violence**

“El fin que tienen por Dios que es el oro”  
(Bartolomé de Las Casas. 1991)

## **Introducción**

Se ha pensado la nulificación y violencia hacia el otro en cuanto diferente a partir del caso del nuevo mundo y a través de dos momentos históricos, el primero la conquista-colonización y el segundo la ilustración. Pensar la nulificación y violencia hacia el otro diferente aquí no es un acto de misericordia ni tutelaje, sino de memoria y justicia, con el propósito de saldar cuentas con el pasado y también para evitar o por lo menos, criticar en el presente la nulificación y violencia de la que son objeto los diferentes respecto al patrón civilizatorio hegemónico: la mujer, el campesino, el trabajador, el sin empleo.

La violencia y nulificación del otro en cuanto diferente es una cuestión sistémica, de ahí que no será desplegada de manera burda, por lo cual se recurre a las grandes palabras e ideales para justificar la imposición y el dominio sobre el otro. Así pues, primero se hizo un llamado a salvar del pecado al idólatra (cristianizarlo) pero no era más que un pretexto para justificar la presencia y el saqueo de los emisarios de la corona española; después se habló de una razón universal en la que el ser humano se liberaría de las ataduras del clero y la corona, pero se hizo un matiz aclarando que no todos podían ser racionales, por lo tanto se dejó fuera al nativo del Nuevo Mundo por considerarlo un ser apegado a la naturaleza y con ello el europeo siguió teniendo potestad sobre los nuevos territorios y así, detonó su industria y comercio.

Un acto de comprensión y justicia sería escuchar al otro diferente, dejar que interpele a cabalidad, que no sea inventado por el *estatus quo* ni redimido por los de espíritu salvífico. Aquí ha sido puesta en cuestión la invención del otro y se ha evitado caer en una postura salvífica, no se pretende decirle al otro lo que ha de hacer para dejar de ser víctima de la violencia sin embargo omitir la problemática de la nulificación y negación del otro en cuanto diferente sería ser comparsa de la hegemonía occidental y criollo-mestiza.

## **En el nombre de la cruz o la justificación de la presencia**

Los europeos han creído ser los portadores de la verdad: religiosa, científica y cultural, no han querido comprender e interactuar con el otro, aunque a veces lo denominen prójimo. En este sentido, los reyes católicos, pero preponderantemente sus emisarios vieron al otro y *cuasi* de inmediato le dijeron bárbaro e idólatra, no quisieron comprender su forma de vida ya que su objetivo era adueñarse de sus territorios para expandir su reinado en el nuevo mundo:

Como se ha descubierto lo de hasta aquí se descubrirá lo que resta, para que el santo Evangelio sea anunciado en el universo mundo [...] Ayudar aquellas gentes para su salvación

---

y glorificar al Creador y Redentor, que los sacó de las tinieblas oscurísimas de su infidelidad y les comunicó la admirable lumbre de su evangelio (de Acosta, 2008, 90-151).

José de Acosta es consecuente con su creencia y está convencido que el contacto con otras tierras y sus respectivos habitantes tiene por objetivo: evangelizar a los bárbaros e idólatras, y así, servir y agradar al Creador del mundo en tanto que se cumple lo que su hijo Jesús anhelaba: la universalización de la fe, esta es apropiada por el catolicismo, de ahí que hasta otras formas de entender a Jesús sean menospreciadas y atacadas con virulencia. Por otro lado, el otro en tanto bárbaro e infiel puede ser destruido o convertido, en ambos casos se recurre a la violencia, sin la cual ningún poder pervive, ya sea que se afine en una iglesia, un reino, una república.

El evangelio sirve para instaurar un reino en este mundo, más allá de que la figura insigne del cristianismo haya declarado antes de ser crucificado que: “su reino no era de este mundo”. Sin embargo, los que han creído recuperar sus enseñanzas omiten esa declaración y en nombre de la cruz y con ayuda de la espada erigen imperios, someten a los bárbaros y castigan a los infieles ¿Quién es entonces el prójimo? El sometimiento y el castigo no son pruebas de amor, sino de violencia, por lo tanto, los que quieren predicar el evangelio e instaurar un reino en este mundo, se han olvidado de la reconciliación y la paz entre hombres y mujeres.<sup>12</sup>

El evangelio es la justificación por excelencia para la expansión económica y cultural de España, las atrocidades hacia el otro son realizadas en nombre de Jesús y gracias a la verdadera religión se tiene derecho a castigar y someter al otro porque es idólatra y falta a los preceptos cristianos. Sin embargo, el otro ni siquiera sabe que es un idólatra en tanto que sus deidades no le comunican que hay otro Dios que es el único capaz de encaminar hacia la verdad:

No les ha de ser muy gravoso el mudar de señores, y en vez de los que tenían, bárbaros, impíos e inhumanos, aceptar a los cristianos, cultivadores de las virtudes humanas y de la verdadera religión [...] Y sometidos así a los infieles, habrán de abstenerse de sus nefandos crímenes, y con el trato de los cristianos y con sus justas, pías y religiosas advertencias, volverán a la santidad de espíritu y a la probidad de las costumbres, y recibirán gustosos la verdadera religión con inmenso beneficio suyo, que los llevará a la salvación eterna (de Sepúlveda, 1987, 111-133).

Si la santidad de espíritu implica la violencia y cerrazón, entonces, es válido preguntar ¿Para ser virtuoso es necesario hacer la guerra a los desconocidos y quedarse con sus

---

<sup>12</sup> Felipe Pérez Valencia en su artículo intitolado: “Catolicismo y conquista del nuevo mundo. Función, apogeo y decadencia”, dice que en el siglo XV la religión católica se había convertido para España en una cuestión de unidad, de ahí que no es gratuito que en su empresa de invasión y colonización hayan usado a la religión en tanto componente ideológico, puesto que ya sabían de su efectividad para imponerse. En 1493 Fernando el católico obtiene de Rodrigo Borja los derechos para la evangelización del territorio americano, con la bendición de los representantes de Dios en la tierra los emisarios de Fernando el católico se sienten inmunes de todo mal y destruyen el mundo de los nativos para quedarse con sus territorios, al respecto Felipe Pérez comenta: “Entre los conquistadores el catolicismo solo había sido pensado como elemento de sujeción y de reducción del aborigen americano” (Pérez, 2014, p. 23). El catolicismo funge como instrumento de imposición, así que es una hipocresía decir que se trata de inculcar la fe y el amor al prójimo y hacia el verdadero Dios, en ese sentido no es un asunto de creencia el que está en juego, sino de dominación política.

---

territorios? El sacrificio es inhumano pero la guerra no es la excepción, aunque Juan Ginés de Sepúlveda se dedique a justificarla, máxime cuando se hace con el evangelio en mano, el cual propone entre otras cosas: “amarnos los unos a los otros”, pero si el amor sólo es para el que cree lo mismo que uno, entonces, la imposibilidad de vivir libremente basados en un credo se hace de suyo manifiesta.

Los emisarios de los reyes católicos omitieron o se les olvidó que Jesús dijo: “la verdad nos hará libres”, porque se dedicaban a violentar al otro *so pretexto* de no profesar culto al Dios verdadero, pero ¿Cómo tener fe en un Dios del cual no se ha oído hablar y además es invisible? ¿Imponer un Dios no es acaso un acto de cerrazón e idolatría? Es comprensible que las creencias sostengan proyectos y acciones, lo inadmisible es que se considere que unas creencias son más verdaderas que otras, además en nombre de esas creencias asumidas como verdaderas se someta y castigue al otro.<sup>13</sup>

A pesar de que Jesús fue vejado y crucificado por el poder en turno, sus creyentes católicos no reparan en actuar de forma violenta con los otros, los extraños que para ser semejantes y prójimos se les exige practicar el cristianismo bendecido en Roma; que fácil es ser un buen cristiano entre cristianos, es decir, no hay esfuerzo en amar y respetar al que se asemeja, pero el buen cristiano se desploma cuando tiene que amar al extraño, ahí muestra su intolerancia y odio hacia aquello que contraviene a sus creencias:

Entramos por la espada sin oírles ni entenderles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo [...] Ha tenido Nuestro Señor cuidado de favorecer la fe y religión cristiana defendiendo a los que la tenían, aunque ellos por ventura no mereciesen por sus obras semejantes regalos y favores del cielo (de Acosta, 2008, 203-270).

José de Acosta historiza a los indios a partir de la filosofía aristotélica, se deslinda de Platón para no incurrir en idealismo respecto a lo que se encontró en lo que para él y los suyos era el nuevo mundo. Empero, lo que vio y también lo que le contaron lo valoró y expresó a partir de sus creencias, estas las tomó como las únicas que poseían verdad. Además, suscribió la predestinación, de ahí que avaló que los emisarios de los reyes católicos sustrajeran todo el oro y la plata posible porque es un regalo que Dios le reservó a los elegidos, no quiso ser

---

<sup>13</sup> En su artículo intitulado: “Religión y violencia durante la conquista de México”, Alberto Lazcano dice que puede hallarse un paralelismo entre los mexicas y los españoles en cuanto a la religión, puesto que a ambos les sirvió para imponerse a otros. Además, mexicas y españoles son pueblos guerreros, la guerra emite violencia *por doquier*, el sacrificio humano de los mexicas y el castigo físico a los pecadores son dos formas de amedrentar a la población, si intentan desobedecer les sobrevendrá lo peor. Ahora bien, el hecho de que los mexicas también hayan usado la religión y la guerra para imponerse no es justificación para la invasión y posterior empresa de colonización española en América. Es decir, no se puede dejar de cuestionar la nulificación que el europeo hace del otro, porque es un asunto que aún no ha terminado. Lazcano hace una pregunta pertinente: “¿Por qué los españoles aceptan y entienden como algo natural la violencia ejercida en el contexto de su propia religión, pero percibían como algo negativo las prácticas de violencia religiosa ejercidas por los mexicas? (Lazcano, 2021, p. 22). Los católicos creen en la salvación, se pueden perdonar sus pecados y obtener la gracia de Dios, siempre y cuando retomen el camino del bien, además quieren el oro y la plata, por lo que van a menospreciar al otro hasta quedarse con lo suyo.



---

idealista, pero su observación de inicio aristotélica terminó siendo una apología al servicio de los reyes católicos y en perjuicio de los indios.<sup>14</sup>

La era medieval tenía a Dios como principio y fin de lo que se hacía y ocurría, es por eso que encontrarse con otro mundo y otra gente, no pudo explicarse más que a través de lo divino. Sin embargo, en vez de amar al extraño como Jesús lo hizo con samaritanos y prostitutas, lo que ocurrió fue la destrucción del extraño, incluso bajo el pretexto de la conversión, además se incurrió en la idolatría hacia el oro y la plata, entonces no es fortuita la pregunta ¿Quién es de hecho el infiel, aquel que desconoce el evangelio o el que conociéndolo es capaz de destruir, someter y castigar al otro sólo por no tener afinidad religiosa y cultural?

La religión relacionada con el poder, ya sea de cariz monárquico o republicano pierde en cuanto a la fe pero gana en violencia e injusticia. Así pues, Dios y sus mandamientos sirven para consolidar y ejercer el poder del soberano, sea este rey o presidente. Es decir, se recurrirá al evangelio para justificar el mal que se le ocasiona al otro, así se mantiene la conciencia limpia y la esperanza de que al final de los tiempos se entrará al reino de los cielos, aunque se haya sometido y hasta matado al otro:

Por muchas causas pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles conforme a ley de naturaleza, y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y la plata. Y si rehúsan nuestro imperio, podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley de naturaleza (de Sepúlveda, 1987, 135).

Si la religión católica con sus virtudes y humanidad tuvieran más valor que el oro y la plata como quiere hacer creer Juan Ginés de Sepúlveda ¿Por qué se le declara la guerra a quienes no han ofendido ni incurrido en delitos? ¿Es *a fortiori* ser católico para poseer virtudes y humanidad? La religión es el primer aparato ideológico que se despliega entre el fin de la era medieval y el comienzo de la moderna porque funge como justificación respecto a las atrocidades que se hacen en la piel y los símbolos del otro, aunado a que se quiere instaurar un poder. Es decir, *so pretexto* de que el otro es idólatra e infiel respecto al Dios verdadero se ocupa su territorio y el oro junto con la plata pasan a ser propiedad de los creyentes del Dios verdadero.

---

<sup>14</sup> En la introducción de su artículo intitulado: “Conquista espiritual y des-civilización americana: memorias de la conquista para la nueva sociedad indígena cristianizada”, Miguel Ángel Segundo hace un apunte que vale la pena mencionar: la expansión europea provoca la muerte de la diferencia, ésta está avalada por el cristianismo, de ahí que la evangelización esté repleta de violencia, no busca amar al otro y ayudarlo a no ser pecaminoso, lo que busca es su nulificación para que el español pueda tomar posesión y disfrutar de lo que hay en territorio americano. Es prioritario que el nativo del nuevo mundo pierda sus referencias culturales y religiosas, nulificando su ser se puede hacer con él lo que sea, desde incorporarlo hasta excluirlo del nuevo orden social e institucional; Segundo sugiere que la evangelización nulifica la diferencia a la vez que se le enseña otro modo de ser al nativo, en especial a los niños otrora pertenecientes a la casta privilegiada: “Estos niños arrancados del mundo de la nobleza mexicana se estaban formando para ser el clero indio, cabeza de la cristiandad indiana, el gran proyecto de los frailes para que así, transformados y espiritualizados, ayudasen a la magna obra de la evangelización” (Segundo, 2016, 162).

---

El propósito de los reyes católicos y sus emisarios no fue esparcir el evangelio y hacer de *facto* universal el catolicismo, al ver que en esas tierras extrañas había oro, plata, frutas, plantas y demás cosas que en su tierra de origen eran de suyo valoradas las quisieron para ellos, pero como no era tierra despoblada tuvieron que justificar el apañe que estaban a punto de cometer y recurrieron al prejuicio y la descalificación, el otro fue inferiorizado y desde el principio se le dijo: bárbaro, idólatra, falto de razón, sólo porque no creía en el Dios de los reyes católicos.<sup>15</sup>

### **Cristianizar al otro o la sutileza de la imposición**

El habitante hallado en el nuevo mundo debe cristianizarse, su positividad radica en la posibilidad que tiene de hacer suyo el evangelio. No hay comprensión ni respeto por el otro en cuanto diferente, sólo si se hace adepto al cristianismo con sede en Roma su alma puede ser sacada de la penumbra e idolatría. Asimismo, al indio se le concede alma, pero no libre arbitrio por tanto es necesario que sea conducido hacia la verdadera religión para poder salvarlo del mal, aunque lo que le pertenece se le quite en nombre de la cruz:

En todas las partes de las yndias, donde han ydo y passado christianos, siempre hizieron en los yndios todas las crueldades [...] Así mataron mucha cantidad de yndios e yndias y les quemaron sus casas y les robaron sus haciendas, esto duro muchos días (de Las Casas, 1991, p. 16-84-85).

Fray Bartolomé de Las Casas no se *obnubila* por sus creencias y da cuenta de las crueldades que realizan los emisarios de los reyes católicos en nombre de la cruz; los cristianos que predicán los diez mandamientos, matan y roban *por doquier*, ellos que creen en el amor al prójimo e imploran piedad son tiranos, no quieren a los habitantes del nuevo mundo en cuanto a prójimos porque su objetivo es robarles sus territorios, además de desplazar sus símbolos religiosos y culturales e imponer la cruz en tanto símbolo de la verdadera religión, porque no son piratas en busca de aventura, vienen en representación de un reino y quieren esparcirlo por todo el orbe.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Alicia Barabas en su artículo intitulado: “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo” refiere que el bárbaro es una construcción posibilada por la fantasía (2000, p. 10), esto es, el bárbaro no puede ser corroborado, ya que se le produce y únicamente forma parte del imaginario colectivo, con el objetivo de imponerse sobre alguien. El otro en un primer momento es desconocido, pero se le barbariza cuando se le quiere lejos, aunque también cuando se quiere hacer uso de lo que le pertenece, lo último sucedió en el nuevo mundo, se barbarizó al otro y con el pretexto de introducirlo a la comunidad cristiana se le arrebató el territorio con el oro y la plata que tenía.

<sup>16</sup> Carolina Sancholuz en su artículo intitulado: “La brevísima relación de la destrucción de las indias de Fray Bartolomé de las Casas”, comenta que el pensamiento lascasiano fue recuperado por los movimientos emancipatorios del siglo XIX en América Latina (2013, p.192). Ahora bien, cabe destacar que los movimientos independentistas no les importa la exactitud del relato, sino la denuncia de la violencia por parte del peninsular. En este sentido, actualmente se retoma del pensamiento lascasiano, no sólo la denuncia respecto al dominio de la corona sobre el criollo, sino también la nulificación del otro-diferente, más allá de que Las Casas sí haya optado por incorporar al indio a la comunidad cristiana y no lo haya comprendido desde la diferencia.

---

¿Qué hacer cuando llegan a tu casa y dicen esto que hay aquí ya no te pertenece? La conversación en determinados momentos es innecesaria, sobre todo cuando hay objetivos políticos y no se habla el mismo idioma ni hay creencias y aspiraciones en común, la resistencia y la huida son dos maneras de afrontar la invasión y el hurto, aunque para el que se quiere adueñar de lo que te pertenece esos actos sean propios de un bárbaro incapaz de adoptar buenas costumbres y ser razonable. Además, para hombres formados en el catolicismo uno debe aceptar el dolor, aunque sea mediante el sometimiento y el castigo, porque eso aminora los pecados, con lo cual la entrada al reino de los cielos es más probable.

Con la invasión el otro ha quedado a merced de los que quieren su oro y plata, no sólo lo quieren convertir a la verdadera religión sino que lo introducen a un orden legal en el cual no es escuchado, porque los bárbaros no razonan y deben dejarse conducir para que no se rompa el orden natural y civil, tal orden agrada al creador de las cosas habidas y por haber:

Los españoles, cuando por primera vez llegaron navegando a las tierras de los bárbaros, no llevaban consigo ningún derecho para ocupar sus territorios [...] Ni pueden ni están obligados a adivinar qué religión es más verdadera (de Vitoria, 2007, p. 105-114).

Los españoles siguiendo a Francisco de Vitoria salieron a navegar sin ningún derecho respecto a ocupar algún territorio, sin embargo se inventaron la idea cuando vieron el oro y la plata que encontraron en el nuevo mundo, aunque primero se valieron de sus creencias religiosas para justificar las crueldades que cometían, el otro no es cristiano y sólo está prohibido mancillar al semejante, así que con el otro en tanto extraño se puede ser tirano y violento, porque el Dios del pontífice romano y de los reyes católicos mandan amar al miembro de la comunidad, pero no al que está fuera de ella, sólo hay hermandad entre los bautizados.

El conocimiento de otra latitud no implicó en todos los casos que los navegantes y emisarios de los reyes católicos se cuestionaran sus creencias, ellos que se jactaban de ser gentes de razón que incurrieran en dogmatismos, no observaron la naturaleza tal y como es sino que lo hicieron a través de su sistema religioso, por eso aquello que el cristiano no podía explicar era degradado: en el nuevo mundo las gentes no razonan y transgreden al Dios verdadero con sus ritos. Sin embargo, la falta de razón y fe no era el problema, sino sólo el pretexto, ya que los emisarios de los reyes católicos querían el oro y la plata para beneplácito propio y de sus soberanos.<sup>17</sup>

Los reyes católicos decidían en este mundo, su alma podría buscar congraciarse con el cielo, pero su reino dependía de lo concreto: decisiones y recursos que lo hacían *cuasi* indestructible frente a otros monarcas a los cuales no se les compartieron las riquezas de manera que se arrogaron una *cuasi* predestinación y un espíritu salvífico que atacó el mal en

---

<sup>17</sup> Por los sucesos previos al descubrimiento del nuevo mundo los españoles asumieron que Dios los recompensaba al encontrarse con tierras para ellos desconocidas, aunque contrario a lo que sugiere el derecho de gentes, el nuevo mundo no era un desierto, pues tenía habitantes que sufrieron violencia por la codicia del oro y la plata. En este sentido, José Santos en su artículo intitulado: “Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el nuevo mundo”, apunta: “La nueva tierra adquiere caracteres de tierra prometida, tierra santa, paraíso perdido para los clérigos. Para los conquistadores, sin embargo, es un espacio plagado de oro y plata, de riquezas sin límite que explotar y saquear, de hombres que esclavizar” (Santos, 2011, p. 167). La religión fue un instrumento para la conquista y colonización, pero al final se impusieron los de la espada sobre los de la cruz.

---

el nuevo mundo y le entregó nuevos adeptos al catolicismo, hicieron un camuflaje a sus propósitos terrenales de expansión y saqueo.

Los evangelizadores no buscaban propagar el mensaje de amor, paz y reconciliación, ellos querían la abundancia y asumían que el nuevo mundo era el premio por ser creyentes del Dios verdadero ¿Cuáles eran las pruebas que tenían para hacer constar que su Dios era el verdadero? Para el otro era el sometimiento y castigo por injuriar al Dios verdadero, recordar que no hay hermandad para el que no ha sido bautizado, así que se puede hacer con él lo peor, el mal tiene que ser extirpado para que el bien dimanado del Dios verdadero y ejecutado por sus creyentes triunfe y se esparza por todo el orbe:

Han assolado, destruydo y despoblado estos demonios encarnados, más de quatrocientas leguas de tierras felicísimas y en ella grandes y admirables provincias, valles de quarenta leguas, regiones amenísimas, poblaciones muy grandes riquísimas de gente y oro [...] Y sólo los atormentaban porque les diessen más oro e piedras de lo que les davan. Y assi quemaron y despedacaron todos los señores de aquella tierra (de Las Casas, 1991, p. 59-73).

Los evangelizadores traicionaban las enseñanzas de Jesús, ya que destruían y saqueaban el nuevo mundo, ese es el reclamo o la crítica interna que de Las Casas hizo al proyecto evangelizador, mediante este se desplegó la violencia más cruenta, el otro no fue visto como prójimo sino como un enemigo al que hay que atacar y destruir porque atenta contra la verdadera religión y sus creyentes. Los cristianos que andan con la bondad y la verdad en la boca no son capaces de cuestionar e indagar si lo que hacen y lo que creen realmente es lo único verdadero y agradable al género humano. El dogmatismo y la fascinación por el oro y la plata impiden proceder razonablemente, no se dirime para esclarecer las cosas sino para justificar el proyecto de apropiación y saqueo, además de proseguir sin remordimiento ni culpa ante las atrocidades que se realizan al otro, creen a ultranza en el bien y el mal que no soportarían que sus acciones fueran motivo para que al final de sus días y en el juicio final se encuentren de lado de los idólatras e infieles.<sup>18</sup>

Las justificaciones tienen la característica de ser endebles porque su soporte antes que ser racional parte de la suposición y la creencia, eso lo detecta Francisco de Vitoria, así que opta por el derecho de gentes, el cual implica la defensa del libre movimiento y la ocupación de territorios desérticos, sin embargo, el nuevo mundo no era desértico del todo, además los indios fueron aniquilados o tuvieron que huir para no sufrir la violencia dada a partir de la evangelización:

Es pura fantasía el decir que por donación de Cristo hay en el mundo un solo Emperador y señor del mundo [...] Por la guerra los bárbaros no pueden ser movidos a creer, sino fingir

---

<sup>18</sup> En la introducción al libro intitulado: “Iglesia y conquista. Los procesos fundacionales”, María del Pilar Martínez y Francisco Javier Cervantes aducen que el catolicismo fungía en tanto justificación última respecto al dominio político, económico y cultural (2022, p. 6). Además, al entender de los autores el catolicismo hizo las veces de policía, lo cual permitió instaurar el poder hispano en el nuevo mundo. En este sentido, se puede decir que lo menos importante era enseñar la palabra de Jesús y amarse los unos a los otros, lo crucial era montar el poder hispano en tierras americanas, porque sólo así era posible que Castilla dijera frente a otros reinos: eso que está ahí me pertenece, no sólo lo he descubierto, sino que he vencido a sus habitantes e impuesto mi modo de vida.

---

que creen y aceptan la fe cristiana, lo cual es un abominable sacrilegio (de Vitoria, 2007, p. 94-118).

La fe y la creencia genuina requieren convencimiento a partir de una reflexión dada en el fuero interno, Francisco de Vitoria tiene conciencia de eso porque él no sólo cree en el evangelio, sino que lo estudia, pero los emisarios de los reyes católicos ignoraban cómo se llega a la creencia y la fe, sólo asumían que efectivamente sus creencias eran las únicas e inmediatamente cancelaban otras formas de relacionarse con lo sobrenatural y divino, lo cual no es pernicioso *per se*. Ahora bien, el problema se presenta cuando se quiere imponer y someter al otro únicamente porque no práctica los mandamientos ni santifica las fiestas ¿Quién decide lo *sacro* y lo profano de las creencias y los rituales?

La tiranía sobre el otro no obedece al orden natural y tampoco al racional, es por eso que se buscan maneras de justificar la transgresión y violencia, puesto que de no hacerlo se da cabida a que cualquiera ose en devolver la tiranía, y muchos celebran matar con el hierro, pero no aceptan ser atravesados por él. La tiranía en tanto imposición de una forma de vida y saqueo del oro y la plata pertenece al rubro político. Es decir, a los objetivos y expectativas de aquellos que creen son los dueños absolutos del poder; no hay un Dios que por las noches le revele al rey y sus emisarios que son ellos los encargados de llevar la buena nueva y de tomar lo que hay allí como premio a su credulidad, tampoco la razón le dice al soberano y los suyos ‘sólo ustedes son capaces de usarme correctamente’ es la fascinación por el poder y el dinero lo que hace detonar la tiranía hacia el otro.<sup>19</sup>

### **La cerrazón ilustrada o la negación del otro**

La ilustración busca entre otras cosas que el poder eclesial fenezca, pero no abdica de Dios, sino de las autoridades que en nombre de él gobiernan en la tierra. Por otro lado, la ruptura entre religión e ilustración no trae consigo una mejor situación para el otro, éste se le asocia con la naturaleza o en el mejor de los casos, se le sitúa en aras de convertirse en un ser de razón. Sin embargo, la razón ilustrada no podrá ser realizada por el otro y no por su incapacidad para pensar, sino porque lo que ocupa su pensamiento no tiene que ver, por ejemplo, con la ruptura respecto al poder eclesial y monárquico, ni mucho menos con el surgimiento de la burguesía:

---

<sup>19</sup> El poder espiritual y el temporal se vuelven indisolubles, se requieren para persistir, por lo menos eso es así en el caso del catolicismo y las monarquías europeas. Ahora bien, el poder espiritual se ejerce sobre alguien, se quiere dirigir una vida en concreto, de ahí que invocar a Dios sólo es un pretexto para emprender el mandato sobre la conciencia y las acciones de alguien; el poder espiritual del catolicismo por sí mismo no habría perdurado, necesitaba que el poder temporal lo tomara de estandarte, no sólo para unificar la población, sino para mandar sobre ella, aunque también el poder temporal sin el espiritual no hubiera llegado lejos. En este sentido, las Bulas papales sirven al poder espiritual y temporal en su dominio y expansión, lo antes dicho lo analiza brevemente, pero con atinencia María de Lourdes Bejarano en su artículo intitulado: “Las Bulas Alejandrinas: detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo”, las Bulas no sólo dan legalidad para tomar territorios, sino también para comerciar, es oportuno recordar que el europeo no sólo nulifica al nativo del nuevo mundo, también lo hace con los negros y moros, con los últimos requiere comerciar, pero al ser catalogados como infieles, se pide permiso para hacer transacciones con ellos.

Pensad en América: no había allí más que dos reinos cuando fue descubierta y aún, en esos dos reinos, no se había inventado todavía el arte de la escritura. Todo el resto de ese vasto continente estaba dividido, y aún lo está, en pequeñas sociedades que desconocen las artes [...] La naturaleza, por fin, ha dado a los americanos mucha menos industriosisidad que a los hombres del viejo mundo. Todas estas causas reunidas han podido afectar mucho a la población (Voltaire, 2001,12-42).

La cuestión del otro en Voltaire no es un asunto menor, basta evocar las opiniones que vierte acerca del pueblo judío. Ahora bien, para lo que aquí atañe se resaltan dos de sus opiniones respecto al nacido en América: la falta de escritura y la poca industriosisidad, ambas asociadas al estado de naturaleza que según Voltaire es propio de los americanos; escritura e industria es lo que hace de un individuo y pueblo entes civilizados y racionales, de ahí que el nacido en América no es civilizado ni racional, por tanto, para él no habrá integración en la humanidad.<sup>20</sup>

La ruptura con las verdades establecidas no propicia el cuestionamiento de los prejuicios, estos están camuflados en el uso de la razón y la búsqueda de la verdad. Es decir, a pesar de protestar contra la *potestad* eclesial, se quiere gobernar sobre los otros: los que están en estado de naturaleza, los incapaces de dominar sus pasiones, los faltos de arte, escritura e instituciones. Los ilustrados enarbolan a la razón siempre y cuando no contravenga a su proyecto e ideal de humanidad, no hay cabida para un pensar y existir diferente.

La ilustración es ruptura y apertura al unísono, se culmina con un orden del mundo y adviene uno distinto, ya no será la revelación ni la herencia lo que predomine, puesto que a partir de ahí se ha suscitado la corrupción y el sinsentido de la humanidad. Los ilustrados no quieren recuperar lo perdido, sino crear un propósito para la humanidad, otorgarle algo al porvenir y no caer en el olvido de la historia. En este sentido, la educación es preponderante porque permite formar de acuerdo al proyecto e ideal:

Es menester que trabaje como campesino y que piense como filósofo para no ser tan holgazán como un salvaje. El gran secreto de la educación es hacer que los ejercicios del cuerpo y los del espíritu se sirvan siempre mutuamente del descanso [...] Hay mucha diferencia entre el hombre natural que vive en el estado de naturaleza, y el hombre natural que vive en el estado de sociedad. Emilio no es un salvaje que haya que relegar a los desiertos; es un salvaje hecho para vivir en ciudades (Rousseau, 1990, 271-274).

---

<sup>20</sup> Miguel Ángel Vega Cernuda al comienzo de su texto intitulado: “La razón de la sinrazón ilustrada: textos antisemitas de Voltaire (selección)”, comenta que aunque los franceses lo nieguen han tenido una aversión por el pueblo judío. Ahora bien, el caso Voltaire por decirlo así, es digno de sorpresa partiendo del supuesto de que un ilustrado tendría que estar libre de dogmas y prejuicios: “A veces, tras las ilustraciones, se esconden odios, antipatías, falta de honradez, contumacia... todos ellos vicios nada ilustrados” (Vega, 2013, p. 133). Retomando una expresión de Vega, “el fanatismo disfrazado de libre pensamiento”, más bien, y para lo que aquí compete, la nulificación del judío en tanto otro, no sólo es una cuestión de fanatismo, sino preponderantemente de política, es decir, de dominación y expansión europea, ya que no sólo Francia o Voltaire desprecian al judío *per se*, también lo hace Alemania, España e Inglaterra como atinadamente señala Vega al contextualizar el problema.

---

Jean Jacques Rousseau piensa la naturaleza, pero para que a partir de estar inmiscuido en ella se pueda mejorar la sociedad, no tiene consideración por el otro, sino por el semejante con el cual se puede forjar la humanidad ilustrada, esto es, donde cada uno de los hombres hagan uso de la razón y puedan vivir por sí mismos, sin necesidad de acudir al poder eclesial ni al monárquico. El filósofo ginebrino hace un festín con la naturaleza, siempre y cuando, no se aluda con ella al salvaje, este es para él un holgazán incapaz de ejercitarse y adaptarse a las ciudades, por tanto, es ineducable y se le niega *a priori* la posibilidad de conformar la humanidad.<sup>21</sup>

La razón ilustrada que pretende ser antidogmática y propiciar la tolerancia se parece al pensamiento cristiano en cuanto que no cesa de excluir y socavar al otro sólo porque sí, ya no son las creencias, sino la razón lo que dejan al otro indefenso y a merced de lo peor. Las luces iluminan al ser, pero dejan en la penumbra al no ser, de ahí que no sólo los americanos, sino también los asiáticos y africanos no sean dignos de conformar la humanidad y así, con ellos se puede ser intolerante o peor aún destructivo y violento, no hay consideración por el otro en cuanto es reducido a la nada: no razona y es incapaz de forjarse a sí mismo.

El otro es anulado por el pensamiento europeo, primero cristiano y después ilustrado, pasó de ser idólatra a convertirse en irracional, dos maneras de ningunear e imponerse sobre el otro; lo que conmociona del caso es que la ilustración quiso culminar con los dogmas y prejuicios, ser libre en pensamiento y acción. Sin embargo, no fue capaz de mirar en el otro la diferencia y se encerró en sí misma, se colocó en tanto ejemplo y portavoz de lo que ha de ser la humanidad:

Los pueblos errantes deben de ser los últimos en haber escrito, porque tienen menos medios que los otros para tener archivos y conservarlos; porque tienen pocas necesidades, pocas leyes, pocos acontecimientos: no se ocupan sino de una subsistencia precaria, y una tradición oral los alcanza. Una aldea nunca tuvo historia; un pueblo errante, menos aún, y una simple ciudad, muy pocas veces (Voltaire, 2001, 261).

Para Voltaire la historia en tanto costumbres tiene que ser escrita, registrada para dar cuenta de lo que ha sido un pueblo a partir de lo que es posible constatar y de esta manera prescindir de las fábulas. Ahora bien, hay pueblos que han expresado sus pensamientos y costumbres a partir de las pinturas, la palabra ¿Únicamente por no recurrir a la escritura se les va a considerar pueblos sin historia? En donde no hay historia escrita, el tiempo y el espacio está vacío, desde este punto de vista es que puede ser ocupado por el colonizador, poblarlo e imponer su Dios, su Razón, en suma, sus costumbres.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> En su artículo intitulado: “El buen salvaje de Rousseau, inflexión de la antropología y de la estética”, José Antonio González Alcántud sugiere que Rousseau tiene una individualidad romántica (1987, p. 3), ese rasgo psicosocial y ético, por decirlo así, va a influir en su imaginación y construcción del hombre por venir. En este sentido, su Emilio será educado en la naturaleza para que sepa soportar las calamidades y disfrutar de lo obtenido por su esfuerzo, sin embargo, acudir a la naturaleza no es para hacer del hombre un salvaje, sino para que se forje y sea capaz de retornar a la ciudad y transformarla. Rousseau considera que el salvaje no puede escapar del estado de naturaleza, por tanto, no puede establecer un contrato social, contrario a lo que sí puede hacer el hombre que se aleja de la ciudad, para después regresar a ella y vivir en ella de mejor manera.

<sup>22</sup> Ángel Álvarez en su artículo intitulado: “Voltaire: los caminos de la razón”, dice que Voltaire es un enemigo de los sinrazón (1990, p. 26), en ese sentido es entendible el combate que Voltaire realiza en contra de los que se oponen al uso de la razón (la iglesia, la monarquía). Sin embargo, su animadversión hacia lo que el considera

El pensar por sí mismo y la escritura de las costumbres o la historia. En otras palabras, hacer uso de la razón no propició que los ilustrados fueran razonables respecto al otro, esto es, no lo entendieron en su singularidad y dijeron de estas aberraciones, por ejemplo, ser sin razón e historia. Ahora bien, no comprender al otro en un principio es entendible porque de *facto* no se le conoce, pero si esa incomprensión persiste y además está repleta de prejuicios y difamaciones respecto al otro entonces lo que sucede es la negación sistemática del otro, por lo tanto, es importante realizar un cuestionamiento ¿Por qué y para qué se niega al otro? La razón ilustrada no es desinteresada, tiene un proyecto que busca cumplir: virar el régimen social, político y económico para beneplácito del burgués y en detrimento de la iglesia y la monarquía, pero el otro es para ambos insignificante.

La insignificancia del otro no quiere decir que no pueda ser utilizado no sólo como contraejemplo de lo civilizado, sino en cuanto a instrumento para engrosar las arcas del Estado y de la burguesía, es por eso que es necesario seguir manteniéndolo aunque sea fuera de la humanidad y que no reclame libertad e igualdad, ellas sólo son para los que razonan, instauran costumbres y se forjan a sí mismos independientemente de la fe y los títulos nobiliarios:

Al pretender formar al hombre de la naturaleza, no se trata por ello de hacerle un salvaje y relegarlo al fondo de los bosques, sino que, encerrado en el torbellino social basta con que no dejemos que lo arrastren ni las pasiones ni las opiniones de los hombres; basta con que vea por sus ojos, con que sienta por su corazón, con que ninguna autoridad lo gobierne, salvo la de su propia razón (Rousseau, 1990, 342-343).

Los ilustrados añoran una autoridad dimanada de sí mismos, no detestan las leyes y el orden social únicamente quieren que el poder resida en ellos y no en entes despóticos: el papa y el rey; pero no van a apostar por un poder plebeyo en donde hasta el pensamiento y la voz de los iletrados sea preponderante sólo tienen que hablar los letrados y cultivados porque han sido capaces de superar el estado de naturaleza a través de la educación y el control de las pasiones, pero los otros seguirán en la insignificancia social y borrados de la historia.<sup>23</sup>

---

pueblos sin historia anal y costumbres que les permitan asentar ciudades, no puede analizarse a partir de la defensa permanente de la razón y el afán porque ella ilumine la totalidad de la tierra, puesto que corresponde a un prejuicio posibilitado por el imaginario colectivo europeo que ve en los otros: el judío, el moro, el negro y el indio a seres inferiores en razón, costumbres y creencias. El pensamiento europeo se jacta de ser universal, pero le aterran las diferencias y cuando no las puede controlar las destruye.

<sup>23</sup> La soberanía deja de residir en el rey para incrustarse en la colectividad, ésta la conforman los seres de razón y con capacidad de ser industriales, no se trata de una soberanía que vaya de abajo hacia arriba, por decirlo así. La disputa por la soberanía entre el rey y el pueblo puede considerarse como una lucha en la que el estamento es derrotado por la clase burguesa, ésta pasa a denominarse pueblo, pero deja fuera a los que no considera industriales y racionales, en suma, los plebeyos. En el capítulo intitulado: “El concepto de soberanía en los textos revolucionarios franceses y norteamericanos”, Alberto Dalla expone la cuestión previamente señalada. Ahora bien, la despersonalización de la soberanía fue necesaria, pero no suficiente en tanto que ese pueblo se arrogó el derecho de representar a los demás *so pretexto* de afianzar y defender los intereses de la nación: “La “soberanía del pueblo” se convierte en postulado, no ya de las inaplicables instituciones de la democracia pura o directa sino también de la democracia impura, indirecta o representativa. Por eso no debe llamar la atención que haya quienes identifican “soberanía nacional” y “soberanía popular” (Dalla, 2015, p. 504)



La ilustración sacó de la penumbra a los racionales e industriosos, les permitió desplegar su libertad e igualdad en aras de ejercer su proyecto en la historia pero no quisieron escuchar, comprender y convivir con el otro, replicó lo que provocó la ruptura con la iglesia y la monarquía: la cerrazón y el despotismo. Ahora bien ¿El poder implica *a fortiori* la cerrazón y el despotismo?, ¿La exclusión es inherente a cualquier orden social? El otro puede ser permanentemente negado, excluido y violentado por el poder dominante, ya sea que aquél dimane de Dios, la razón o la técnica. Sin embargo, la presencia del otro persiste y además se rebela y desestabiliza al *establishment*, con lo cual hace constar que no sólo siente, sino que también piensa y actúa; es negado pero también se niega a ser instrumento y estar subordinado a cualquier tipo de poder.

### **La convivencia del yo-tú. Más allá de la cruz y la cerrazón ilustrada**

La fe cristiana se jacta de amar al prójimo, pero no reparó para imponerse y violentar al otro; la ilustración y su propuesta en torno a los derechos naturales tampoco se detuvo ante los prejuicios e injusticias hacia el otro porque no era considerado hombre, sino un salvaje. Ahora bien, Denis Diderot sí cuestiona lo que se hace con el otro, pero sin superar el ámbito de la semejanza, esto es, el otro no es considerado a partir de su diferencia:

La aversión del hombre salvaje por nuestras ciudades se debe a la torpeza con que nos hemos adentrado en sus bosques [...] Sois un pueblo injusto al atribuirnos el derecho exclusivo a prosperar. Sois un pueblo mal calculador al pretender enriqueceros reduciendo a los demás a la indigencia (Diderot, 2011, 131-136).

El pensamiento de Diderot gira en torno a liberar al hombre, la sociedad y el mercado, ya que está en ciernes el mundo de las mercancías. En este sentido, si apela por modificar el modo de tratar al otro no es para que se conviva con él a partir de su diferencia, sino para que contribuya a hacer prosperar la sociedad a través del trabajo y del flujo de las mercancías del nuevo mundo hacia Europa y viceversa. El otro tiene que dejar de ser él, para incorporarse a la sociedad que prospera a partir del trabajo y el intercambio de mercancías.

El europeo cristiano e ilustrado consideran que el otro sin ellos no existiría, pero el otro siempre ha estado ahí con sus costumbres, creencias y pensamientos; de *facto* es el europeo el que gracias al otro ha engrosado sus arcas y modificado su estilo de vida, porque sin el oro americano y la esclavitud africana, Europa no hubiera logrado consolidar su modernidad: ciencia, capitalismo, democracia, de ahí que no es casual que el otro sea constantemente nulificado pues no se le considera hijo de Dios ni tampoco un ser apto para la razón, se le coloca fuera de la historia en tanto que al entender del europeo, el otro no existe por sí mismo; el ego es el que *obnubila* al europeo al grado de considerarse principio y fin del universo y la historia; en ello ha sido determinante su creencia en el Dios judeocristiano.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> La negación del otro es preponderantemente una cuestión europea que logró globalizarse. Es decir, el europeo no sólo niega al otro que reside en su territorio ni al que lo visita, sino también al que se encuentra en otra latitud como en el caso del indígena. Ahora bien, la negación del otro trae consigo la exclusión social como apunta

---

La llegada de los emisarios de los reyes católicos hacia el nuevo mundo es medular para la historia de Occidente, porque no sólo expande el conocimiento del europeo, sino también la potestad de territorios y la obtención de riqueza a través del oro y la plata. Así pues, con el conocimiento y poder obtenido se da un viraje histórico respecto a la conciencia y acción del europeo:

Se puede decir, simplificando hasta la caricatura, que los conquistadores españoles pertenecen, históricamente, al periodo de transición entre una Edad Media dominada por la religión y la época moderna que coloca los bienes materiales en la cumbre de su escala de valores (Todorov, 2007, 50).

Con la ilustración, el europeo hace de Dios un asunto propio del fuero interno ya no quiere que los sacerdotes orienten la vida, no deja de creer en Dios sólo que no van a requerir de intermediarios para suplicar y hacer descargo de conciencia, con la razón es posible bastarse a sí mismo. Ahora bien, no es que el europeo anterior a la modernidad haya sido un asceta que vivía en la justa medida, pero con el descubrimiento del nuevo mundo su conciencia lo lleva a pensar en el derroche en tanto que considera a la naturaleza como fuente inagotable de riqueza y si eso no es suficiente se explota al salvaje, mientras el ilustrado se entrega por completo a conocer y disfrutar el mundo.

Los derechos naturales del hombre no van a impedir la destrucción y violencia hacia el otro, tampoco lo hizo la doctrina que predica el amor al prójimo. El europeo descubre un mundo más allá de sí mismo, pero no le importa interrelacionarse con los habitantes que allí residen. En este sentido, lo expresado por Tzvetan Todorov respecto a Colón se puede aplicar a todos los europeos: conocieron a América pero no a los americanos (2007,57), además hubo casos que sin conocer a América se dedicaron a enjuiciarla a través de las historias que de ella se escribían, así, en la ilustración donde se le dio prioridad a la humanidad, el otro no consiguió el estatus de humano y siguió siendo catalogado como un salvaje incapaz de escribir, ser industrioso, libre e igual, al no formar parte de la humanidad se le puede violentar y destruir.<sup>25</sup>

En nombre del evangelio y de la razón se ha nulificado al otro, a pesar de que Diderot no ve al otro a partir de su diferencia y lo quiere subsumir al incipiente mundo de las mercancías; pero sí es capaz de realizar una pregunta crítica: “¿Por qué siempre se invocan

---

Cristián Orfellana en su artículo intitulado: “Concepciones eurocéntricas: negación del otro y exclusión social como imposibilidad de desarrollo”, al negar y excluir al otro de la sociedad se reducen las posibilidades para que viva dignamente (2005, p. 88). Si bien es cierto que la negación del otro toma tintes globales con el descubrimiento y la invasión hacia el nuevo mundo, ese procedimiento es de larga data en tanto que el europeo ha negado al africano, al moro y al judío, su sueño imperial no aparece a partir de 1492.

<sup>25</sup> En su artículo intitulado: “Vigencia del mito del buen salvaje”, Iván Alexander Muñoz dice que en torno a la naturaleza hay dos mitos, uno optimista y otro pesimista, en ambos casos se debe ser dubitativo, porque no abonan a la comprensión de lo que es la naturaleza. Ahora bien, lo que importa del artículo de Muñoz es lo siguiente: “El mito del buen salvaje pretende mostrarnos que un hombre apegado a la naturaleza, el primer producto de esta naturaleza, el “hombre primitivo”, es bueno física y moralmente, aunque está condenado a caer debido a la superioridad militar de la civilización que quiere eliminarlo a asimilarlo a sus inmorales costumbres” (Muñoz, 2018, p. 90). No se trata sólo de la superioridad militar, sino de la civilizatoria en su conjunto, es decir, el otro que es valorado como un ser que no ha abandonado la naturaleza será nulificado, sólo porque no practica los valores religiosos, culturales y científicos del invasor, éste procederá a eliminarlo o asimilarlo según le convenga.

---

nombres sagrados para encubrir la ambición y el interés?” (Diderot, 2011,117). El europeo se presenta como el bondadoso y razonador, quiere enseñarle al otro cómo vivir, asume el papel de educador y transformador del mundo ya sea porque cree que Dios le ha asignado esa tarea o porque ha sido capaz de forjarse a sí mismo, lo cual suscita que su ego le haga creer que los demás deben emular su modo de vida. Ahora bien, el otro ha sido violentado y destruido en nombre de la cruz y la razón, sólo porque sus creencias y pensamientos no eran similares a los del europeo en ese sentido, si la bondad y la razón producen horrores ¿Cómo realizar la vida en sociedad?

La negación permanente del otro no significa que sea sumiso en algún momento irrumpe y la posibilidad de que actúe violentamente está latente, no por instinto, sino porque así ha sido tratado por los detentadores del amor al prójimo y la razón, no sería su salvajismo aflorando sino los efectos de la civilización que lo ha nulificado; al respecto Diderot emite otra pregunta: “¿Qué diríais si un salvaje entrara en vuestro país y razonando como vosotros, dijera: «Esta tierra no está habitada por los nuestros, así que nos pertenece»?” (2011, 93). Si el otro hubiera intentado tomar Europa habría sido aniquilado, basta recordar que aunque el otro ha estado y está presente en Europa no se le permite tener voz ni voto, su presencia es tolerada, siempre y cuando no quiera hacer una transvaloración de los valores en el seno de Occidente.

La historia en su versión oral y escrita tiene un signo predominante: la imposición de un modo de vida sobre otros. No obstante, creer que siempre habrá alguien que mande y otro que obedezca, no es más que la incapacidad del pensamiento para cuestionar el estado de cosas, no se trata de liquidar al verdugo para tomar su lugar, no es cuestión de venganza, sino de justicia. En este sentido, el otro tendría que irrumpir para modificar el presente y el porvenir; hacer de un modo distinto la historia: ya no la imposición, sino la convivencia.<sup>26</sup>

La ingenuidad y el oportunismo están latentes en las apariciones disruptivas en la historia. La convivencia del yo-tú, por decirlo así, debe evitar caer en proyectos de la semejanza y mismidad, esto es, no instaurar una vez más sociedades excluyentes basadas en un nosotros impoluto: comunidad cristiana, humanidad, clase social, raza. Es posible y deseable convivir en la diferencia, porque no se trata de vivir en un mundo feliz pero tampoco excluyente y violento sino en uno comprensivo:

El descubrimiento del otro tiene varios grados, desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto, igual al yo, pero diferente de él [...] Hay cierta ligereza en conformarse con condenar a los conquistadores malos y añorar a los indios buenos, como si bastara con identificar al mal para combatirlo. Reconocer la superioridad de los conquistadores en tal o cual punto no significa que se les elogie; es

---

<sup>26</sup> En su artículo intitulado: “La cuestión de la alteridad y la virtud de la justicia”, Agustina Borella acierta en reflexionar la cuestión de la justicia para que la situación del otro mejore, sin embargo, el otro no tiene que ser prójimo para que se sea justo con él, incluso en su diferencia tiene que prevalecer la justicia: “La virtud de la justicia es aquella que pone de relieve la existencia del otro. Ella nos recuerda que hay otro a quien algo le es debido [...] Cuando hay justicia no somos nosotros el único referente para actuar, sino fundamentalmente es el otro quien mueve a la acción” (Borella, 2008, p. 1). El orden legal o el sostén del *status quo*, no siempre es justo, sobre todo cuando avala la negación y exclusión social del otro, por ejemplo, viéndolo como un ciudadano de segundo rango o estipulando que se le puede hacer la guerra, y así, tomar sus territorios. Además, debe recordarse el carácter ególatra del invasor, cree que sólo su religión y su razón pueden guiar al mundo, no se detiene a ver al otro cara a cara, por tanto, se hace imposible la convivencia.

---

necesario analizar las armas de la conquista si queremos poder detenerla algún día. Porque las conquistas no pertenecen sólo al pasado (Todorov, 2007, 257-264)

Tzvetan Todorov apuesta por un mestizaje, pero él no ha experimentado, por ejemplo, la segregación de los estados nacionales en América Latina que a partir del mestizaje cultural siguen nulificando al otro. Sin embargo, Todorov apunta dos cuestiones cardinales para la convivencia por venir: igualdad en la diferencia y estar atento respecto a cualquier proyecto de conquista e imposición. La convivencia del yo-tú o la igualdad en la diferencia, antes que una ensoñación, es un desafío político y existencial para aquellos que prefieren impugnar el estado de cosas, en vez de aceptar el mundo tal y como es.<sup>27</sup>

La impugnación del estado de cosas requiere perspicacia y duda no se niega ni evade la realidad, únicamente se considera posible y deseable el mejoramiento del mundo; lo que sí niega al mundo y sus diferentes maneras de captarlo y expresarlo son las conquistas e imposiciones que a partir de nombres sagrados violentan y destruyen lo que no se parece a su representación del mundo, porque puede disolver la imposición por eso se nulifica al otro para que no actúe o en caso de hacerlo su acción no vire el estado de cosas.

## Conclusión

Las grandes palabras con frecuencia traen actos atroces consigo: conquistar, evangelizar, ilustrar, qué formas tan bellas para legitimar la violencia y el horror. En cambio que aquí se haya pensado la nulificación y violencia hacia el otro en cuanto diferente a través de dos momentos históricos: invasión-colonización e ilustración; no quiere decir que internamente Europa esté exenta de violencia. Sin embargo, la violencia hacia el otro diferente no tiene parangón en la historia, Occidente quisiera ser la única civilización sobre la tierra para domeñar a la naturaleza y al ser humano, tan es así, que no sólo el nativo del nuevo mundo ha sido violentado, sino también el moro, el judío y el africano.

Europa se encontró con el nativo del nuevo mundo y aunque lo conoció no lo quiso comprender, ya que hizo una invención de este a conveniencia de sus propósitos políticos. Es decir, el nativo del nuevo mundo es un idólatra y también un ser sin razón, no porque efectivamente sea así, sino porque no se adecua a la forma de creer y razonar del europeo; al infravalorar al otro se puede hacer con él lo que sea: desaparecerlo o quedarse con sus territorios, esa situación es idónea para el proyecto imperial y expansivo de Europa, ya que nulificando al otro se puede imponer la cultura del invasor.

---

<sup>27</sup> En la introducción a su artículo intitulado: “La hipótesis del mestizaje en América Latina: del multiculturalismo neoliberal a las formas contenciosas de la diferencia”, Maura Brighenti y Verónica Gago señalan que el mestizaje se presenta a partir de los siglos XIX y XX, puesto que en esas centurias se establecieron los estados nacionales en la región (2017, p. 46). El mestizaje en cuanto política de Estado ha seguido reproduciendo la negación y exclusión del otro, de ahí que sea necesario pensar más allá del mestizaje, si lo que se quiere es afinar una convivencia del yo-tú de tal manera que la justicia prevalezca sobre la dominación. Ver más allá del mestizaje no significa que se evite bajo todos los medios el cara a cara, el intercambio y la convivencia; sin embargo, no debe perderse de vista la experiencia dolorosa que el otro nulificado desde hace más de quinientos años en la región siguió teniendo en las naciones independientes de la corona, porque sólo hubo libertad e independencia para el semejante, es decir, el criollo y posteriormente el mestizo, pero el indio en tanto diferente siguió siendo silenciado.

---

La historia no se repite, sin embargo, la nulificación del otro no ha cesado, por ejemplo, quinientos años después en lo que se denominó nuevo mundo, el otro sigue siendo nulificado, puesto que ni los proyectos independentistas y tampoco el mestizaje de Estado consideraron la palabra y deseo del otro, es así que se le siguió considerando como un ser incapaz de hacer historia ya que es reacio al aprendizaje de la lengua nacional, además no se entusiasma con el avance tecnológico de la sociedad porque sigue sin suscribir los parámetros civilizatorios propios de la hegemonía. En el entendido de que la historia no se repite la nulificación del otro en la región, ya no sólo es hacia el nativo sino también al campesino, al trabajador, a la mujer, porque de distintas formas alteran la hegemonía criollo-mestiza que no deja de añorar oníricamente parecerse a su predecesor el europeo.

---

## Bibliografía

- Álvarez, Á. (1990). Voltaire: los caminos de la razón. *Contextos*, 8 (16).
- Barabas, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 10 (19).
- Bejarano, M. de L. (2016). Las Bulas Alejandrinas: detonantes de la evangelización en el Nuevo Mundo. *Revista del colegio de San Luis. Nueva época*, 6 (12).
- Borella, A. (2008). La cuestión de la alteridad y la virtud de la justicia. *ETIAM. Revista agustiniana de pensamiento*, 3 (3).
- Brighenti, M. y Gago, V. (2017). La hipótesis del mestizaje en América Latina: del multiculturalismo neoliberal a las formas contenciosas de la diferencia. *Mora*, 23.
- Dalla, A. (2015). El concepto de soberanía en los textos revolucionarios y franceses. En: Estado constitucional, derechos humanos, justicia y vida universitaria. México: UNAM.
- De Acosta, j. (2008). Historia natural y moral de las Indias. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De Las Casas, B. (1991). Brevíssima relación de la destrucción de las Indias. España: ER. Revista de filosofía / Instituto italiano per gli Studi Filosofici.
- De Sepúlveda, J-G. (1987). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Vitoria, F. (2007). Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de guerra. España: Tecnos.
- Diderot, D. (2011). Tratado de la barbarie de los pueblos civilizados. España: Pasado y Presente.
- González, J. A. (1987). El buen salvaje de Rousseau, inflexión de la antropología y de la estética. *Gazeta de Antropología*, 5.
- Lazcano, A. (2021). Religión y violencia durante la conquista de México. *El cazahuate. Revista de estudiantes*, 2.
- Martínez, M.P y Cervantes, F. J. (2022). Introducción en Iglesia y conquista los procesos fundacionales. México: UNAM/BUAP.
- Muñoz, A. (2018). Vigencia del mito del buen salvaje. *Estudios Latinoamericanos*

- 
- Orfellana, C. (2005). Concepciones eurocéntricas: negación del otro y exclusión social como imposibilidad de desarrollo. *Sociedad hoy*.
- Pérez, F. (2014). Catolicismo y conquista del nuevo mundo. Función, apogeo y decadencia. *Teología y cultura*, 11(16).
- Rousseau, J-J. (1990). Emilio o de la educación. España: Alianza.
- Sancholuz, C. (2013). La brevísima relación de la destrucción de las indias de Fray Bartolomé de las Casas. *Latinoamérica*, 57.
- Santos, J. (2011). Filosofía de (para) la conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el nuevo mundo. *Atenea*, 503.
- Segundo, M. A. (2016). Conquista espiritual y des-civilización americana: memorias de la conquista para la nueva sociedad indígena cristianizada. *Historia y grafía, Universidad Iberoamericana*, 24 (47).
- Vega, M. A. (2013). La razón de la sinrazón ilustrada: textos antisemitas de Voltaire (selección). *Hieronymus*, 11.
- Voltaire, F. (2001). Filosofía de la historia. España: Tecnos.
- Todorov, T. (2007). La conquista de América. El problema del otro. México: Siglo XXI.



## **Literatura y Evolución: perspectivas de Darwin y Wells sobre el progreso humano**

Literature and Evolution: perspectives of Darwin and Wells on Human Progress

Roberto Padilla Ramos

Dr. Jesús Eduardo Oliva Abarca

Dr. Luis Roberto Reveles Torres

Facultad de Artes Visuales, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Investigaciones Humanísticas y Educativas, Unidad Académica de Ciencias Biológicas

Universidad Autónoma de Zacatecas, México

\*Autor para correspondencia: roberto.padillar@uaz.edu.mx

ORCID: Roberto Padilla Ramos <https://orcid.org/0009-0002-3630-8915>

Dr. Jesús Eduardo Oliva Abarca <https://orcid.org/0000-0001-7150-4693>

Dr. Luis Roberto Reveles Torres <https://orcid.org/0000-0002-4508-8697>

---

## **Literatura y Evolución: perspectivas de Darwin y Wells sobre el progreso humano**

### **Resumen**

Este artículo examina las perspectivas de la evolución y el progreso humano en las obras de Charles Darwin y Herbert George Wells. Se argumenta que la evolución no tiene un propósito ni una dirección, sino que es un proceso contingente y azaroso. En *La máquina del tiempo*, Wells ilustra un futuro distópico en el que la humanidad se ha dividido en dos especies: los Eloi, hedonistas y frágiles, y los Morlocks, brutales y subterráneos. Esta representación desafía la creencia en un progreso lineal y positivo, vinculando la teoría darwiniana de la selección natural con la crítica de Wells al ideal del progreso.

**Palabras clave: evolución, progreso, distopía.**

### **Abstract**

This article examines perspectives on evolution and human progress in the works of Charles Darwin and Herbert George Wells. It argues that evolution has neither a purpose nor a predetermined direction but is instead a contingent and random process. In *The Time Machine*, Wells depicts a dystopian future in which humanity has split into two species: the Eloi, hedonistic and fragile, and the Morlocks, brutal and subterranean. This portrayal challenges the belief in linear and positive progress, linking Darwinian natural selection with Wells's critique of the ideal of progress.

**Keywords: evolution, progress, dystopia.**



---

¿Es posible viajar en el tiempo? Escapar de la marcha indiferente del minuterero y sus estragos. De ser posible, ¿Qué peligros o promesas conlleva situarnos en otro lugar que no sea el ahora? La vida, desde su génesis, ha estado ligada a esta magnitud de la física: desde el reloj biológico de una célula que determina el momento de su muerte, hasta los ciclos de vida de los organismos. Al igual que la vida, el tiempo es efímero. Algunos seres existen por un lapso de cinco minutos; otros pueden alcanzar la mitad de un siglo. Pero al final, es su naturaleza decaer. Probablemente sea esta nuestra obsesión y nuestro sueño más imposible. En la literatura, los viajes en el tiempo son un tema frecuente. Algunas obras han utilizado como argumento principal la construcción de algún artefacto extraordinario, una máquina que nos permitiría salir de nuestra propia temporalidad y contemplar la vida y su evolución.

En *La máquina del tiempo*, Herbert George Wells (2019) explora el tema de la evolución humana. Inspirado por los avances técnicos del siglo XIX, Wells imagina que en algún momento, el desarrollo científico permitirá al ser humano dominar la “geometría Tetradimensional” (Wells, 2019,15) y, en consecuencia, viajar en el tiempo. El viajero del tiempo “pues así convendrá que nos refiramos a él” (Wells, 2019, 9), construye una máquina que lo transporta al año 802, 701. Su experimento le permite observar el resultado de la evolución humana tras una sucesión infinita de generaciones, pero lo que encuentra lo obliga a cuestionar el supuesto valor positivo del progreso. El viajero enmudece al descubrir que la humanidad se ha disuelto:

[...] el Hombre no había perdurado en una sola especie, sino que se había separado en dos animales diferentes; que mis amables criaturas del Mundo Superior no eran los únicos descendientes de nuestra generación, sino que esa Cosa blanquizca, repulsiva y noctámbula, que había pasado como un rayo delante de mí, también era heredero de todas las edades (Wells, 2019,73-74).

Wells, quien conocía las ideas propuestas por Darwin, entendió que la evolución no es necesariamente un cambio en sentido positivo. Dicho proceso es neutral, es decir, no está determinado por un propósito o fin último. A lo largo de millones de años, la humanidad se había dividido en dos especies completamente nuevas, ambas alejadas del sueño progresista de la cultura occidental: “El gran triunfo de la Humanidad con el que había soñado adquiriría una forma diferente en mi mente. No había habido tal triunfo de educación moral ni la gran cooperación que había imaginado” (Wells, 2019, 77). Los *Eloi* y los *Morlocks*, descendientes de la raza humana, evolucionaron hasta convertirse en algo completamente distinto. La impresión negativa que esta transformación genera en el viajero del tiempo lo lleva a reflexionar sobre el fin de la civilización y por lo tanto, en el fin del progreso: “Me daba la impresión de haberme topado con una humanidad en decadencia. El atardecer rojizo me hizo pensar en el ocaso de la raza humana” (Wells, 2019,50).

Ambas versiones de la humanidad son el producto de la adaptación a su entorno. Los *Eloi*, que habitan la superficie, presentan una fisonomía frágil. Su dieta es completamente vegetariana y parecen menos inteligentes. Su única preocupación es satisfacer sus placeres. Los *Morlocks*, en cambio, se han adaptado a un ecosistema subterráneo y exhiben características típicas de todas las formas de vida que luchan por sobrevivir en estos entornos:

[...] Claramente, esta segunda especie de Hombre era subterránea. Hubo tres circunstancias concretas que me llevaron a pensar que sus escasas apariciones sobre la tierra eran consecuencia de un hábito largamente continuado de permanecer bajo ella. En primer lugar, estaba el aspecto blanquecino propio de aquellos animales que viven durante mucho tiempo en la oscuridad; el pez blanco de las cuevas de Kentucky, por ejemplo. Luego, esos ojos grandes, con esa capacidad de reflejar la luz, son rasgos típicos de los animales noctámbulos, como lo atestiguan el búho y el gato. Y, para terminar, esa evidente confusión bajo la luz del sol, esa escapada apresurada pero titubeante y torpe hacia la sombra oscura y esa peculiar postura de la cabeza al hallarse bajo la luz; todo ello reforzaba la teoría de una sensibilidad extrema de la retina (Wells, 2019, 75).

Al parecer, Wells especula sobre el futuro de la humanidad a partir de las ideas planteadas por Darwin (2023) en *El origen de las especies*, donde la evolución se define como “descendencia con modificación” (Darwin, 2023, 523). Los seres vivos presentan diferencias heredables de distinta índole (morfológicas, fisiológicas, bioquímicas); dichas variaciones son producidas por una gran diversidad de causas. Al momento de reproducirse, los seres vivos generan más crías de las que podrían sobrevivir, debido a que los recursos son limitados. En este contexto, los seres vivos compiten por dichos recursos al mismo tiempo que enfrentan otro tipo de factores, como las enfermedades o los depredadores. Los organismos que, habiendo heredado las características más ventajosas, serán capaces de sobrevivir y reproducirse, transmitiendo a su descendencia dichas características (selección natural). Los *Eloi* y los *Morlocks* representan la descendencia futura del ser humano. Darwin y los demás naturalistas de su época son un claro ejemplo de la influencia que ejercía en las ciencias naturales el desarrollo del régimen capitalista en Inglaterra. Un ejemplo de lo anterior es el hecho de que Wallace llegara más tarde a las mismas conclusiones que su compatriota. Las ideas de competencia, lucha y supervivencia fueron vistas como análogas a los principios que constituían a la naciente biología.

El viajero del tiempo deduce que los *Eloi* son los descendientes de la sociedad capitalista y burguesa, mientras que los *Morlocks* provienen del estrato obrero. Cada especie, perfectamente adaptada a su entorno, sería el resultado del proceso de selección natural: “Las dos especies que habían resultado de la evolución del hombre estaban abocadas, o habían llegado ya, a una relación totalmente nueva” (Wells, 2019, 90). Wells recurre a la selección natural para explicar las características anatómicas y conductuales de los nuevos pobladores humanos:

Una ley natural que olvidamos es que la plasticidad intelectual es la remuneración por el cambio, el riesgo y la dificultad. Un animal en justa armonía con el entorno es una maquinaria perfecta. La naturaleza nunca apela a la inteligencia hasta que la rutina y el instinto no son inservibles. Allí donde no hay cambio o necesidad de cambio no hay inteligencia. Los únicos animales que son partícipes de la inteligencia son aquellos que han de enfrentarse a una ingente variedad de necesidades y peligros (Wells, 2019, 120).

Las dos especies humanas encarnan la dicotomía entre el progreso tecnológico y la degeneración social. El gran proyecto civilizador de Occidente queda reducido a dos facciones en pugna. Antiguas naves industriales albergan a la raza de los *Morlocks*. Incapaces

---

de recordar el mecanismo que alguna vez las convirtió en portentos del ingenio, golpean con fuerza las placas metálicas como si fueran tambores que resuenan en la oscuridad. Amontonados, sus cuerpos parecen una enorme mancha capaz de devorarlo todo. La luz nunca los toca, pues, condenados al subsuelo, sólo conocen la fosforescencia lunar.

El viajero del tiempo enciende unas cerillas y en el centro de la caverna, se acumulan los restos mutilados de unos cuerpos pequeños. El hombre sabe que ya no queda nada de humanidad ni redención para aquellas terribles criaturas. Pero también reconoce que tampoco existe futuro para los *Eloi*. Callejones evolutivos sin salida: ambas especies están condenadas a extinguirse.

El progreso se marchita y, sobre su cadáver, crecen edificios de una antigua civilización. El viajero del tiempo se arrodilla frente a una enorme esfinge cuyas alas parecen estar a punto de batirse. Sus ojos vacíos contemplan a las pequeñas criaturas que se regocijan entre la vegetación. No hay nada más, sólo el reino de la naturaleza, indiferente a las pasiones humanas. La enorme base de piedra que alberga la entrada al reino de los Morlocks es el símbolo de la dualidad creadora-destructora de la vida.

Una visión desapegada del anhelo humano es lo que nos ofrece Wells con su viaje por el tiempo. Los *Eloi* son cazados durante la noche y devorados en el corazón de la tierra, bajo los escombros de lo que un día fue la moderna Inglaterra del siglo XIX. Su miedo los lleva a buscar refugio en esos viejos edificios. El viajero hace lo mismo. El resultado de la evolución de la especie humana cuestiona la verdad científica y al hacerlo, también arremete contra la gran creencia de su tiempo: la teoría de la evolución. “Dado que esta teoría está tan arraigada en la ortodoxia científica actual que no es exagerado decir que sustenta todo el pensamiento cosmológico científico moderno, cuestionar su credibilidad es cuestionar la credibilidad de este pensamiento en conjunto” (De Oñaleta, 2011, 109).

En *Historia y explicación en biología*, Ana Barahona (1998) menciona que Darwin “utilizaba como sinónimo de cambio la palabra progreso” (Barahona, 1998,134). Sin embargo, las ideas teleológicas del proceso evolutivo surgieron de la interpretación de otros pensadores y no precisamente de Darwin. En *El origen* sólo hay una ilustración. Las diferentes ramas que se extienden en el tiempo muestran cómo los seres, a partir de uno o varios orígenes, cambian mediante la selección natural. Pero las ramas nunca se funden en una que lleve a un ser superior; sólo se proyectan sin propósito. Las posibilidades se vuelven ahora infinitas, haciendo que la evolución del hombre sea de una naturaleza contingente y azarosa. El viajero, decepcionado por la forma en que ha terminado la civilización, decide abordar su máquina y avanzar miles de años más. Alejándose del conflicto entre clases y especies, su viaje le muestra una tierra agónica, aparentemente carente de vida inteligente.

Su hipótesis queda confirmada con la presencia de unas extrañas criaturas que parecen estar regidas por el instinto: “[...] su lomo era rugoso, ornamentado con protuberancias desgarbadas y recubiertas de incrustaciones verdosas aquí y allá. Pude ver algunos palpos de su complicada boca tanteando y agitándose según se movía” (Wells, 2019, 127). Otras formas de vida aparecen como producto de la selección natural. Además de los enormes cangrejos, el viajero descubre que más adelante, la tierra será gobernada por enormes seres parecidos a mariposas. La vida parece una película que, rebobinada a gran velocidad, muestra que la razón ha desaparecido en el mar del tiempo. Una última visión llena su cuerpo de un miedo ancestral, pues unas extrañas criaturas en forma de roca le provocan el deseo de volver a su tiempo. Como prueba de su periplo, guarda unas flores marchitas en su bolsillo.

---

*El origen de las especies* y *La máquina del tiempo* están separadas por 36 años. Wells y Darwin representan dos perspectivas distintas sobre el tiempo y la historia. Para Darwin, los seres vivos cambian gradualmente; la acumulación de pequeñas variaciones produce nuevas especies. En la obra de Wells, el proceso ya no parte de la noción de un tiempo jerárquico inexorable. Sin embargo, es el tiempo lo que permite que ambas obras sean creadas. “En *La apoteosis del tiempo y el fantasma de la evolución*”, Sherrard dice “[...] elimínese esta concepción del tiempo, y se elimina la base sobre la que descansa toda la teoría de la evolución” (De Oñaleta, 2011, 129). Esta dimensión temporal se convierte en el telón donde Darwin evoca el proceso evolutivo. Para Wells el tiempo y su devenir puede ser yuxtapuesto, traslocado o invertido. La máquina de Wells, una de las más populares en la literatura, muestra una verdad sobre el hombre y su civilización: “[...] ¡pues yo, por mi parte, no puedo pensar que estos últimos tiempos, de débiles experimentos, teoría fragmentada y discordia mutua, puedan ser los de la culminación del hombre! Así es como yo lo veo” (Wells, 2019. 141).

El progreso, que en algunos contextos dentro y fuera del ámbito de la biología ha sido entendido como “[...] evolución de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo, la transición a una fase más alta de existencia” (Rosental, 1946, 249), representa un mito de la modernidad. La idea de progreso tuvo un enorme valor en la sociedad occidental de régimen capitalista. Durante este periodo, las ideas de Darwin fueron rápidamente acogidas pues la evolución y el progreso fueron vistos como principios que obedecían a una misma ley. Sin embargo, Darwin concibió la evolución como un proceso adaptativo y gradual, que no estaba dirigido hacia algún propósito o final trascendente. La evolución de la vida, por lo tanto, operaba como un mecanismo (selección natural) que actuaba sobre elementos azarosos (variaciones). Los seres vivos, en este sentido, son entidades capaces de aparentar una direccionalidad o intención de sus estructuras o procesos (teleología) sin apelar a causas finales. El fenómeno de la existencia converge en el río del tiempo; en sus oscilaciones es capaz de expresar una infinita creatividad. En cada pluma, escama o cornamenta la complejidad surge de la contingencia y el azar (teleonomía). Para Wells, quien vivió esta época de enormes transformaciones y de una enorme fe en la ciencia, la literatura fue el nicho que le permitió cuestionar no sólo a la sociedad, sino también a la vida misma. En ambas obras —la literatura y la vida— se manifiestan como dos organismos que se autofecundan en una danza perpetua en el tiempo.

## **Bibliografía**

Barahona, A., *et al.* (1998). *Historia y explicación en biología*. Fondo de Cultura Económica.

Darwin, C. (2023). *El origen de las especies: mediante selección natural*. Alianza Editorial.

De Oñaleta, J. (2011). *El evolucionismo: ¿hechos o hipótesis?* España.

Rosental, M., *et al.* (1946). *Diccionario filosófico Marxista*. Ediciones Pueblos Unidos.

Wells, H. G. (2019). *La máquina del tiempo*. Alianza Editorial.



## **Rastros de la muerte: el último vestigio de la existencia**

Traces of death: the last vestige of existence

Yael Alexei Paredes Boleaga

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México,  
México.

\*Autor para correspondencia: alexeiparedes48@aragon.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2210-8142>

---

## **Rastros de la muerte: el último vestigio de la existencia**

### **Resumen**

El siguiente ensayo trata de describir el significado tanto de la vida como de la muerte, sin embargo, su principal enfoque de estudio es este último. Podrás encontrar una explicación más detallada del valor y significado que tienen estos universos, ya sea desde su análisis biológico como representación de lo humano o su crítica ontológica como parte del <<ser>>. Asimismo se observan diferentes tipos de fallecimiento que logran significar la existencia del otro y a su vez tratamos de dar una respuesta cualitativa a este fenómeno que a todo el mundo le sucede.

**Palabras clave: muerte, vida, representación, signo, ser, existencia.**

### **Abstract**

In the following paper we try to describe the meaning of life as well as death, however, its focus of study is the latter. You will be able to find a more detailed explanation of the value and meaning of these universes, either from their biological analysis as a representation of the human or their ontological critique as part of the <<being>>. Likewise, the different types of deaths that manage to signify the existence of the other are observed and in turn it is a matter of giving a qualitative response to this phenomenon that happens to everyone.

**Key words: death, life, representation, sign, being, existence.**

## **1. Introducción**

Una gloria renombra la representación del tiempo, un camino goza la voluntad del sentido y una red teje el sentido de lo cultural porque “desde todas las altas montañas busco con la vista el país de mis padres como de mis madres” (Nietzsche, 2011, 209). En el declive del

---

‘ser’ hallamos el dolor, una respuesta lógica al padecimiento de la muerte, pero también un signo que inmortaliza el beneficio de la palabra.

La cultura ha adjudicado a la muerte como un “síndrome impostor” de la vida, hasta en ella se ha reproducido una “filosofía del miedo”<sup>28</sup>, aquella que explica el temor como el centro del universo humano. Por ello, en el siguiente artículo se intenta responder este último vestigio de la existencia llamado muerte mediante dos signos que aluden el valor de esta misma fenomenología.

Se estudia el reflejo de lo vivo como la apropiación de signos que recaen en el sentido mismo del recuerdo, aquellas entonaciones que crean vida a objetos abstractos y las vuelven parte de las mismas. Decía Schopenhauer: el mundo es mi representación<sup>29</sup>, una alusión semiológica que dota de un sentido el propósito mismo de lo mismo de la existencia. Por ello, nos hacemos la pregunta: ¿Qué es la vida, acaso es un sistema de representaciones abstractas que emiten una lógica a toda permanencia o es un proceso biológico que causa una maduración en la materia?

La vitalidad de este cuestionamiento permite descifrar el impacto de la muerte que al regirse por una manifestación como respuesta obtenemos agonía y conclusión, aquellos estados que deterioran al cuerpo y lo retornan a la tierra. Pero también se aprecia desde la expresión ontológica, un anhelo que se edifica en la memoria y se propaga al olvido. Ambas realidades hacen posible el rastro de la muerte. Con estas palabras se intenta hacer conciencia de la voluntad del destino, donde posiciona a la vida y a la muerte como un fenómeno atribuido al otro, cual temor refleja nuestra insistencia por dejar una huella en este espacio mundano. La muerte es el último ciclo del ‘ser’ y su relevancia se ubica en la representación de nuestra aparente realidad.

## 2. ¿Qué es la vida?

Ella estaba ahí. Un dolor tocaba su cuerpo, la contusión expulsaba un alma y el espíritu creaba una nueva esperanza. El nacimiento de una vida nos fijaba el camino hacia una muerte. El ser presencia ambas realidades en un sólo momento: cuando emerge y cuando fallece, dos visiones alejadas la una de la otra debido a que una simboliza el ‘bien’ (nacimiento) y la otra el ‘mal’ (muerte). Pero ¿Cuál es la diferencia entre la una con la otra, si ambas expresan el estado onírico del ser?

Para comprender el valor de una defunción se debe revisar el precio de una existencia. ¿Qué es una vida, acaso es una forma biológica que da funcionamiento al juicio humano o es una voluntad ontológica que construye la identidad del ser para sentirse pleno en su estado de conciencia? Una pregunta que nos lleva a la reflexión metafísica, el ente encuentra su propósito y la razón localiza su esencia.

La presencia aristotélica acuñó a la vida como el cúmulo de conocimiento que se rigen por la virtud sustancial del espíritu, ante la duda del caso nace la respuesta del orden que da motivo a que “todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber”<sup>30</sup>. ¿Qué se

---

<sup>28</sup> Castany Prado, Bernat. *Una filosofía del miedo* (Barcelona: Anagrama, 2022).

<sup>29</sup> Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Alianza, 2010), 113.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metafísica* (México: Porrúa: 2019), 05.

anhela averiguar en el yacimiento ontológico de lo vivo? El propósito. Existir significa la búsqueda de un objetivo, un anhelo que trata de hallar la jovialidad de nuestra historia y nos encamina a la inevitable tragedia: la muerte. La naturaleza crea un ‘estar vivo’: un estado físico manifestado por el organismo anatómico y pluricelular del cuerpo donde los estados de la materia rigen la capacidad del ser.

La biología nos plantea un ‘estar vivo’, pero la metafísica nos encadena a un ‘estar ontológico’. Nuestro gran anhelo del saber se ubica en este estado ontológico: un término que no sólo domina a la vida física sino trasciende en la presencia del recuerdo mediante el valor de la amistad y virtud. El ‘estar ontológico’ hace alusión a la conciencia que da pie a la identidad del ser mediante principios que lo harán ser único de otras voluntades, pero lo harán vivir en la cuerda del bien con el mal.

La vida como la conocemos es un estado ontológico porque si únicamente fuera físico no nos dolería el recuerdo y la indiferencia consumiría nuestro anhelo. Nuestro deseo de saber se observa en la voluntad de vivir, ya que este espacio trata de hallar la respuesta a la pregunta ya emitida a lo largo de los siglos. Toda filosofía con desesperación busca el dictamen correcto a aquella intriga que nos acecha; la teoría se convierte en un principio de la vida y cuyo saber es encontrar la posible solución de tal incógnita. Por ende, “en el principio era el verbo (la palabra), y el verbo estaba ante Dios y el verbo era Dios”<sup>31</sup>.

La búsqueda del sentido la ubicamos en la palabra, un signo que manifiesta la intención de la pregunta. En Foucault<sup>32</sup> Visualizamos la esencia de la oración, aquella que otorga lo vivo y arremete contra lo muerto, vocablos que ilustran el camino del verbo y nos posicionan en el discurso del todo. La realidad se conforma con expresiones que dan valor al objeto en el yugo ontológico del sujeto, no hay como tal un vínculo sólo existe una apropiación. Los sujetos se adueñan de signos que los distinguen de los demás, representaciones regidas por el orden natural del fenómeno, pero reconocidas por la convención moral de la palabra.

El ‘estar ontológico’ es una adjudicación de símbolos que logran acertar el propósito de la existencia mediante la palabra que da luz y voto a lo que refiere su esencia humana. El signo es el valor mundano que crea el ‘ser ahí’ de su ‘estado abierto’<sup>33</sup>.

Pero ¿Dónde queda la experiencia, la emoción, la angustia e incluso la incertidumbre de estar vivo? En la representación. Todo ícono se ilustra ante una imagen que incita la diferencia, virtud que se reconoce en el signo del que nos apropiamos. Cuando uno es niño dice: de grande me gustaría ser... He aquí la alusión del ser que corresponde a la búsqueda de identidad mediante el símbolo que le adjudica valor.

El estado ontológico nos incita a buscar principios que construyen nuestra personalidad día con día. Al ‘ser’ se le ha acuñado una representación vulgar de su misma alusión, debido a que confundimos este concepto con el ‘debería ser’ ¿Cuál es la diferencia entre uno y otro si ambos describen un estado ontológico de la personalidad? Pues su distinción ha de ubicarse en la temporalidad que hace referencia.

<sup>31</sup> Juan 1:1.

<sup>32</sup> Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología a las ciencias naturales* (México: Siglo XXI editores, 2022).

<sup>33</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo* (México: Fondo de cultura económica, 1951).



Lo que conocemos como ‘ser’ se define por un tiempo actual “que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente contenga distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea, más bien, que, por su cambio continuo de calidad, atestigüe la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece”<sup>34</sup>. El ‘ser’ habita un presente incierto lleno de incertidumbres ontológicas, pero sobre este transcrita un pasado semiológico que logra cuantificar toda representación emocional.

Sin embargo el ‘debería ser’ es una perspectiva incierta que coloca a la temporalidad futura como la base primordial de la rareza natural. Heidegger<sup>35</sup> definió a esta concepción como una herramienta engañosa, donde la voluntad del ser se transforma en la idealización vaga del ‘no ser’. El ‘debería ser’ está más cercano al ‘no ser’, tal facultad se acerca a un espacio de inexistencia total, cual permanecía viva se estremece ante la oscuridad perpetua de la idealización temporal de lo muerto.

¿Qué significa estar vivo ante estas presencias ontológicas que agobian nuestra propia existencia? La vida adquiere un sentido con estas dos realidades oníricas. Por un lado, la identidad se construye por la esencia del ‘ser’, una facultad que describe nuestro pasado y se conjunta con nuestro presente, donde la sensibilidad, la emotividad, el gusto y la diferencia se transforman en la verdadera personalidad de nuestro espíritu. Por otro lado, el ‘debería ser’ es un estado que detalla nuestra permanencia futura, una incertidumbre que está fuera de la temporalidad, pero con su probabilidad nos acerca aún más a ella. El ‘debería ser’ es observable con la muerte, aquella inquietud que nos pone más de cerca con el ‘no ser’, pero que detalla todas las cualidades de lo que fue el ‘ser’.

La vida es el disfrute ontológico de todo el ‘ser’, donde éste expresa sus emociones, sensaciones, virtudes, vicios, preocupaciones, angustias, debilidades y un sinfín de características metafísicas que logran precipitarlo a un ‘debería ser’, donde el recuerdo y anhelo se convierten en toda la presencia del ‘no ser’ que se mantiene permanente en el tiempo mismo. Observar a la vida únicamente como un proceso biológico es un error abismal, debido a que retomaríamos la cuestión absurda: se viviría un ciclo sin fin dónde la lógica de la subsistencia no tendría algún sentido específico, por ello “hay que imaginarse feliz a Sísifo”<sup>36</sup>.

La vida es una apropiación de signos cual valor es dotar de personalidad al ‘ser’ y prepararlo para el ‘debería ser’, con el propósito de ser recordado en el ‘no ser’ cuyo mortal lo conoce como muerte.

### 3. La muerte del <<ser>>

La oscuridad acecha el alma moribunda de un ente destruido, algunas voces glorifican el cuerpo roto de aquel espíritu en penuria, mientras que San Pedro designa el veredicto: cielo o infierno. Morir es el acto más poético de la vida, una ilustración que se acusa de ser absurda, pero que guarda un sentido lógico a la existencia. ¿Qué es morir? Resuena en el aire esta vital intriga, ¿Acaso es un acto divino que nos acerca a la voluntad de dios o es la universalidad

<sup>34</sup> Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica & La risa* (México: Porrúa, 2018), 21.

<sup>35</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, op. cit.

<sup>36</sup> Camus, Albert. *El mito de Sísifo* (México: Penguin Random House, 2021), 136.

---

que nos mantiene más cerca de la nada? Morir es un acto relativamente estético, aunque misterioso en todos sus sentidos. Es el último ciclo de la vida humana, donde todas nuestras esperanzas recaen en una pregunta vital: ¿Qué hay después de la muerte?

Un cuestionamiento definido por la curiosidad humana y glorificado en toda la cultura universal, una expresión que nos arremete al mundo de la maldad que al manifestarse en la penumbra da paso a la “debilidad”<sup>37</sup>. La muerte es un estado de flaqueza que tiene el propósito de privarnos de la voluntad divina de la eternidad, la presencia es mundana y los ecos del tiempo la hacen desesperante. Para lo vivo todo equivale a tener un objetivo, pero para lo muerto la nada guía toda equidad. ¿Qué misterio existe detrás de esta agonía, acaso no hay nada o lo hay todo? Morirse es la gran intriga de la humanidad y bajo este misterio hemos construido un ‘ente trágico’, cuya construcción nos envía al ‘más allá’.

Se ha planteado esta idea desde hace mucho tiempo: aquel espacio dominado por signos mundanos, pero ajustado a los entes temporales de la inmortalidad. El ‘más allá’ nos deslinda de la percepción trágica de la muerte de forma que motiva su objetivo.

Lo que adjudicamos como el ‘más allá’ es la idealización del *bien celestial*, aquella virtud que expresa Dios mediante la verdad universal<sup>38</sup>. El alma viaja a un espacio sagrado atendida por entes que superan la compresión pero al fin un espacio construido bajo el yugo humano, por ello, el pensamiento heideggeriano nos retorna a la pregunta inicial: ¿Por qué es el ente y no más bien la nada?<sup>39</sup>.

El ‘más allá’ es la explicación más sensata al dilema de la muerte, en ella se coloca una esperanza física ante el ente abismal que a la par de la nada nos reconforta la idea de que existe algo superior que la vida. En el cristianismo se llamó paraíso: un espacio de bien, donde el espíritu descansa eternamente ante la agobiante vida terrenal. Al mismo tiempo se fundó el inframundo: un lugar de mal que responde a todos aquellos que obraron en la línea de lo inmoral y cuya finalidad es castigarlos hasta el juicio final.

El ‘ser’ construyó esta identidad a la misma muerte que con el pasar de los siglos se ha transformado en una creencia universal. El paraíso e inframundo son espacios ontológicos gobernados por la dualidad, el bien y el mal convergen en una sola identidad que lleva por nombre Tánatos. La muerte al construirse en la dualidad da paso a la eventualidad de dos formas: una ‘muerte física’ que se genera por procesos biológicos y su propósito es guiar al ‘ser’ al descanso eterno. Por otro lado, también existe una ‘muerte ontológica’ que ataca al recuerdo hasta el pleno olvido de lo que alguna vez fue. Ambas cimentan la identidad del Tánatos que al presentarse en el mundo terrenal da pie al origen de la cultura.

### 3.1 Muerte física

Con el pasar de los milenios se ha creído que morir tiene únicamente una figuración biológica, aceptamos que el fallecer es un “proceso de maduración en el estado físico de la

---

<sup>37</sup> Nietzsche, Friedrich. *Anticristo* (Madrid: Alianza, 1982).

<sup>38</sup> Agustín, San. *La ciudad de Dios* (México: Porrúa, 2021).

<sup>39</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la Metafísica* (Barcelona: Gedisa editores, 2003), 11.

materia”<sup>40</sup>. El cuerpo ingresa a una descomposición que concluye en el deterioro total de la existencia. El acto de morir se ha postrado sobre este ideal: la degradación del cuerpo humano hasta el exterminio total del ser. Sin embargo, ¿Qué hay detrás de esta podredumbre física, únicamente es preocupación de la biología su análisis crítico o también se puede considerar importante para el fenómeno filosófico?

La muerte es la pérdida de la representación orgánica dentro de una ley general llamada “realidad”<sup>41</sup>. El simple acto de fallecer es la privación universal del lujo inmortal; la descomposición del cuerpo es un acto intrascendental que a diferencia de la vida infinita, el cuerpo es materia orgánica en alteración, pero la conciencia es el ‘estado abierto’ a la significación intramundana del ‘ser’<sup>42</sup>.

La muerte física se refiere a un desarrollo de degradación de la materia, donde el ‘ser’ inicia a identificarse con la angustia que a la par del miedo crean un nuevo estado en la conciencia interna de este, la cual lleva por nombre *agonía* y finaliza con el declive de todo sistema orgánico que da pie al ocaso de una vida. Por ello, la muerte física se compone de dos estados: *estado de agonía* y *estado final*, dos eventualidades sucedidas en vida que eclipsan con el clímax de cualquier historia.

### 3.1.1. Estado de agonía

La agonía se regocija por el temor a la muerte, un ícono nacido del romance e ilustrado por la fe. El declive del cuerpo se manifiesta en emociones que corrompen la salud física del sujeto, ya sea desde la ira hasta la desesperación por hallar una respuesta a lo que converge su propio misterio. El *estado de agonía* es el clímax biológico del cuerpo, donde el ‘ser’ expresa sus últimas esperanzas en la “angustia” de la insaciable incertidumbre de lo que hay ‘más allá’ de lo terrenal<sup>43</sup>.

Para la agonía Dios es un misterio que toma dos formas: aquella que precede de la salvación (todo) y otra que acontece en el terror (nada). El ser es valorado por el juicio de Dios que al hacerle frente a estas dos realidades encuentra el significado onírico de la muerte. La *salvación* es el alivio que se tiene a la enfermedad mortal, pero el *terror* es el pánico al ‘más allá’. De esta representación se origina la angustia: un “signo mundano”<sup>44</sup> que prevalece en un “tiempo recobrado” y tiene el fin de incitar un sentido al rastro de la muerte.

La agonía ondula en una línea vertical de salvación y terror, la creencia dota de propósito esta dualidad que mediante su idealización construye su debida idealización a la fe. En este sentido, “la fe es un don recibido, un acto inalcanzable para las fuerzas del ser humano”<sup>45</sup>. La angustia moldea la esencia del ‘más allá’ y mantiene viva la ilusión de una existencia superior, pero también genera la incertidumbre de una negación inferior.

<sup>40</sup> Bachelard, Gaston. *Epistemología*, (Barcelona: Anagrama, 1971).

<sup>41</sup> Hegel, Georges Wilhem Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2017).

<sup>42</sup> Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, op. cit.

<sup>43</sup> Kierkegaard, Sören. *El concepto de angustia* (Madrid: Alianza, 2013).

<sup>44</sup> Deleuze, Gilles. *Proust y los signos* (Barcelona: Anagrama, 1972).

<sup>45</sup> Marina, José Antonio. *Dictamen sobre Dios* (Barcelona: Anagrama, 2001), 96.

En respuesta de la redención fijamos la presencia de un bien y un mal, una distribución entre lo celestial con lo temporal que intenta explicar el significado de un ‘más allá’. Las religiones abrahámicas lo han denominado paraíso (bien) e infierno (mal). ¿Qué diferencia existe entre el uno con el otro? Pues de un lado se localiza *la ciudad de Dios*, su misión consiste en entregar gratitud a todo ente que exprese virtud (paraíso), y en contraparte tenemos *la ciudad terrena*, un espacio perverso dominado por la tiranía del vicio que intenta corromper a todo espíritu moribundo (Infierno)<sup>46</sup>.

La creación de ambos lugares “explican, salvan y ordenan” la finalidad de la muerte que deja de lado todo misticismo y se concentra en ser la umbrela que Dios otorga a nuestro descanso eterno. La esperanza nace en este estado de agonía, cuyo voto es crear una “verdad romántica” sobre una “mentira novelesca”<sup>47</sup> (Girard, 2023). El ‘ser’ puede intuir que el ‘más allá’ nos pone de frente con la nada; la evidencia científica lo ha comprobado, sin embargo, esta suposición sería una mentira novelesca porque el clímax de lo vivo sería un escenario trágico y nuestra existencia concluiría en un mar de lo absurdo.

La verdad romántica apaña toda mentira novelesca; no es más creíble confiar en una vida posterior a la muerte que en un ocaso oscuro al olvido. El *estado de agonía* nos convence de la vida eterna que al expresarse en la angustia permite identificar la “forma simbólica” de morir: un espacio gobernado por la dualidad que transmite nuestros últimos deseos en el recuerdo de la otredad. Para la muerte física la agonía se comporta como un misterio que prueba nuestro último estrago de templanza, se comporta como una respuesta ante el pavor que genera la desaparición física de la existencia, por esta circunstancia se recurre a la angustia que de forma nos permite entender el *estado final* de nuestro declive orgánico.

### 3.1.2. Estado Final

Una mancha oscura acecha el cuerpo que con su último estrago de fe intenta aceptar el inevitable destino que le espera. Nuestra esperanza se convierte en el extravagante *temblor* que osa representar al terror y acepta al siniestro universo de la nada<sup>48</sup>. El miedo toma posesión de los signos, íconos sensatos que emitieron un sentido a la existencia y que ahora se resguardarán en el recuerdo del otro. En el estado final nuestra esencia física desaparece, pero nuestro espíritu ontológico tarda en desvanecerse.

La muerte física concluye en su estado final, un espacio donde el cuerpo ingresa a la descomposición biológica, mientras que la materia retorna al ‘ser’ a su forma natural: el polvo. “Porque eres polvo y al polvo volverás”<sup>49</sup>, aquella verdad ha transcurrido los campos santos de la humanidad. El polvo fue el principio de la vida y a su vez será el final de esta. Con este elemento Dios dio nacimiento a la humanidad que al colocarse en la cien posibilidad la esencia misma del progreso, a partir de la razón floreció lo real, cual esquema “no puede

<sup>46</sup> Agustín, San. *La ciudad de Dios*, op. cit.

<sup>47</sup> Girard, René. *Mentiras románticas y verdades novelescas* (Barcelona: Anagrama, 2023).

<sup>48</sup> Kierkegaard, Sören. *Temor y Temblor* (Madrid: Alianza, 2014).

<sup>49</sup> Génesis 3:19.

---

confiarse sólo a una necesidad que provenga de la realidad, es preciso que el pensamiento constructivo reconozca su propia necesidad”<sup>50</sup>.

En la muerte esta exigencia se convierte en el *oscurecimiento universal*, aquel que implica el debilitamiento de la esencia y nos conduce “a la interpretación errónea del espíritu”<sup>51</sup>. En el estado final podemos intuir una filosofía de putrefacción, aquella que permita explicar el oscurecimiento universal ante la debilitada realidad del espíritu. En la agonía la fe respondía a la dualidad, pero en el final el temblor esclarece al polvo que nos regresa al estado natural, ambos yacimientos construyen la muerte física que a partir de la angustia a la degradación de la materia logran conducirnos a esta penumbra eterna. Es un destino del que nadie puede escapar ni mucho menos se puede evitar. Podemos inferir que el estado final es la incertidumbre del alma por encontrar la luz en aquel oscurecimiento universal, dónde el tánatos no se observa como un acto trágico en el que toda vivencia se desmorone en la nada, sino que este se perciba como un signo que glorifique el recuerdo de nuestra voluntad.

La muerte física consume el organismo biológico que no da vida, mientras que la memoria permanece intacta y el gozo es recordar lo que alguna vez fue este mismo polvo. Pero sería idóneo cuestionarnos: ¿Qué sucede cuando la conmemoración finaliza, continuamos existiendo o pasamos a ser un reflejo mismo del pasado, cuyo olvido nos borra del tiempo y nos lleva al ocaso de la existencia? Aquello que hemos de encontrar es esta intriga es la muerte ontológica que al par de la física nos habla del fin de una subsistencia, sólo que esta ataca a la conciencia de manera que *olvidemos* su alusiva referencia.

### 3.2. Muerte ontológica

¿Por qué creemos en el cielo o infierno, si no hay evidencia alguna que respalde tal verdad ontológica? La muerte tiene un simbolismo muy importante, en ella se florece el recuerdo que a partir de su representación puede cimentar la memoria en la que se desea ser renombrado. Una sensación de amor y odio cruza los hemisferios de la muerte, cuyo significado es crear la semblanza de un cielo y un infierno. Creemos en ambas realidades, aquellas que guardan conexión con las siluetas del tiempo, esencias del pasado que marcan el presente y vuelven significativo el futuro.

Para referirnos a la muerte ontológica es necesario afirmar la existencia de una vida ontológica; espacio que se localiza en la inexistencia física, pero influye en la vida cotidiana del otro. Estos personajes cohabitan como signos que “explican, objetan y elaboran” el propósito de nuestra identidad <sup>52</sup>. Estas figuras se reconocen en el pasado, pero alteran la temporalidad del presente, ya sea con sus ideas, sonidos, esculturas, representaciones, recuerdos o algún otro medio simbólico que pueda transmitir su razón en el presente.

Ahora nos tocaría preguntarnos: ¿Dónde queda el amor y el odio en estas alegorías ontológicas? La respuesta se encuentra en el significado que le guardamos al pasado. Podemos intuir que el infierno es el desprecio del odio, mientras que el cielo es la alabanza del amor, por ende, ambas representaciones se acuñan en la interpretación que le damos

---

<sup>50</sup> Bachelard, Gaston. *Epistemología*, op. cit., 41.

<sup>51</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, op. cit., 49.

<sup>52</sup> Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*, op. cit.

---

ontológicamente a una vida. Sabemos que la muerte ontológica consiste en olvidar al otro, esta significación está sujeta al signo que faculta la imagen que la otredad puede producir. Sí de un momento a otro olvidáramos a personajes históricos como Hitler, Mussolini o Judas, el camino de esta alusión se embestiría de ser trágico porque glorificaríamos la acción del mal que la osadía del bien. Pero, si ignoramos de un día a otro los personajes que nos dieron significado sería peor que la desgracia, debido a que abandonaríamos el sentido de ser humanos.

¿Podemos olvidar a todo personaje que ha cruzado por nuestra historia y la ha dotado de sentido? La verdad es que sí, debido a que la humanidad llegará a un punto, donde su existencia colapse ante todo y en un instante desaparezca toda presencia de una vida ontológica. El tiempo es el peor adversario del ‘ser’, lo direcciona a un universo misterioso y asimismo lo dota de propósito al signo de su propia permanencia. Nos atterra el futuro como principio, pero también nos angustia el pasado como consecuencia del recuerdo que es venerado en el presente de su ocaso. Ya decía San Agustín: el tiempo es la representación de la dualidad que tiene por misión crear

un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma, pero no veo que existan fuera de ella. El presente de las cosas iras es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión. Y el presente de las cosas futuras es la espera.<sup>53</sup>

La muerte ontológica hace referencia a la extinción de la memoria, de la percepción y de la esperanza y su tarea es consumarse en la indiferencia y propiciar el olvido fugaz del ‘ser’. Negar el pasado incita que toda lucha muera de esta forma, haciendo que el valor y la templanza sean el declive de lo absurdo. Buscamos una respuesta lógica al problema de la muerte, pero la cuestión que invade a esta figura se moldea en el miedo y no el aprecio. La muerte física nos priva de los fenómenos futuros, pero a pesar de ello nos mantiene constantes en la conciencia de los otros. Sin embargo, la muerte ontológica acaba con esta hazaña y da pie al fugaz olvido. Esta idealización ha partido desde el primer momento, el ‘ser’ es olvidado y con ello la vida prosigue, no obstante, es un error pensar esto porque la muerte ontológica queda cicatrizada en el “adiestramiento y selección”<sup>54</sup> de nuestra identidad cultural.

La vida se conforma con palabras que la muerte convierte en signos culturales. Existen personajes que han sido olvidados, pero sus luchas se mantienen presente en causas inmortales, aquella eternidad ha tomado por nombre *tradición*: una sensación moldeada por imágenes del pasado que coexisten en nuestro débil presente. He aquí la representación máxima de la muerte ontológica: la cultura.

#### 4. Conclusión

---

<sup>53</sup> Agustín, San. *Confesiones* (Madrid: Alianza, 2011), 332.

<sup>54</sup> Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1986).

---

A lo largo de este manifiesto hemos expresado cierta admiración y temor al significado de la muerte, por un lado, se observa como el fin de una existencia que prevalece en la representación terrenal y por el otro, un espacio de glorificación el sentido de la memoria y el motivo de la cultura. Es importante que en estos dos universos mantengamos vivo el recuerdo de aquellos que nos dieron significado, mediante la expresión más importante del ‘ser’: la historia.

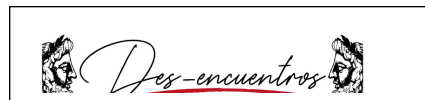
En la historia ningún personaje se refleja en el olvido ni mucho menos en la remembranza de añoro. Por ende, es de vital importancia que la historia nos enseñe el significado genealógico de nuestra cultura, debido a que esta manifestación se cimienta en la omisión de signos y en la benevolencia del anonimato. Es necesario recordar a aquellos que nos dieron lógica para amparar a la posteridad el significado histórico de la cultura universal, como a su vez comprenderíamos ciertas prácticas de nuestro presente. Quizás sea la tarea más difícil de este rastro: conservar la gloria del pasado, sin embargo, es algo necesario que debemos fijar con el fin de conservar el sentido ontológico de nuestra historia: la representación a la par de la voluntad como medio cultural de la identidad racional.

---

## Bibliografía

- Agustín, San. 2011. *Confesiones*. Madrid: Alianza.
- Agustín, San. 2021. *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.
- Aristóteles. 2019. *Metafísica*. México: Porrúa.
- Bachelard, Gaston. 1974. *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.
- Bergson, Henri. 2018. *Introducción a la metafísica & La risa*. México: Porrúa.
- Camus, Albert. 2021. *El mito de Sísifo*. México: Penguin Random House.
- Castany Prado, Bernat. *Una filosofía del miedo*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 1972. *Proust y los signos*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles. 1986. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. 2022. *Las palabras y las cosas: una arqueología a las ciencias humanas*. México: Siglo XXI editores.
- Girard, René. 2023. *Mentiras románticas y verdades novelescas*. Barcelona: Anagrama.
- Hegel, Georges Wilhem Friedrich. 2017. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin. 1951. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de cultura económica.
- Heidegger, Martin. 2003. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa ediciones.
- Kierkegaard, Sören. 2013. *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- Kierkegaard, Sören. 2014. *Temor y temblor*. Madrid: Alianza.
- Marina, José Antonio. 2001. *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Anagrama.
- Nietzsche, Friedrich. 1982. *El anticristo*. Madrid: Alianza.
- Schopenhauer, Arthur. 2010. *El mundo como voluntad y representación 1*.





**Mente conectada: Explorando la intersección del eliminativismo, psicología popular y redes sociales**

Connected mind: exploring the intersection of eliminativism, folk psychology, and social media

Sarahí Jiménez Zamora

Maestría En Pensamiento Crítico y Hermenéutica

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

\*Autor para correspondencia: sarahijmznzpc@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3964-1639>

---

**Mente conectada: Explorando la intersección del eliminativismo, psicología popular y redes sociales**

**Resumen**

Este artículo explora el eliminativismo, una teoría en filosofía de la mente que cuestiona la validez de los conceptos tradicionales de la psicología popular, tales como “voluntad” y “emociones”. El eliminativismo plantea que estos conceptos son construcciones lingüísticas erróneas y que deberían ser reemplazados por teorías más precisas provenientes de la neurociencia y las ciencias cognitivas. En la era de las redes sociales, que amplifican y difunden ideas rápidamente, este trabajo examina cómo el eliminativismo puede redefinir la percepción pública de la psicología. Las redes sociales actúan como catalizadores para el debate y la diseminación de conceptos psicológicos, a la vez que refuerzan las nociones populares y facilitan su crítica desde una perspectiva eliminativista. Finalmente, se discuten las consecuencias del eliminativismo en la era digital y su impacto potencial en la evolución de la psicología popular, sugiriendo una posible transición hacia modelos científicos más empíricos y basados en datos.

**Palabras clave: Metaverso, identidad digital, derecho digital, tecnología inmersiva, delitos digitales, propiedad intelectual.**

**Abstract**

This article explores eliminativism, a theory in the philosophy of mind that questions the validity of traditional concepts in popular psychology, such as “will and “emotions”. Eliminativism argues that these concepts are erroneous linguistic constructions and should be replaced by more accurate theories from neuroscience and cognitive sciences. In the era of social media, which rapidly amplifies and spreads ideas, this paper examines how eliminativism can redefine the public perception of psychology. Social media acts as catalyst

---

for debate and the dissemination of psychological concepts, while simultaneously reinforcing popular notions and facilitating their critique from an eliminativism, perspective. Finally, the consequences of eliminativism, in the digital age and its potential impact on the evolution of popular psychology are discussed, suggesting a possible transition toward more empirical, data- driven scientific models.

**Keywords: Metaverse, digital identity, digital right, immersive technology, digital crimes, intellectual property.**

## **Introducción**

El eliminativismo es un punto de encuentro entre la filosofía de la mente y las dinámicas culturales modernas, se presenta como una teoría revolucionaria. Este enfoque cuestiona la validez de conceptos psicológicos tradicionales como "intuición", "voluntad" y "emociones", considerándolos meras construcciones del lenguaje. Este ensayo analizará el eliminativismo no sólo filosóficamente sino también como un agente de cambio todo esto para saber cómo el público y la academia perciben a la psicología. En una era dominada por las redes sociales, que aceleran la difusión de ideas y proporcionan espacios para debates, es crucial comprender cómo influyen y son influenciadas por la psicología popular. Este trabajo explorará la interacción entre las redes sociales y la psicología popular, investigando si el eliminativismo puede ofrecer una nueva perspectiva para entender este intercambio dinámico.

## **Psicología popular: definición y orígenes**

La psicología popular abarca las creencias y teorías intuitivas que usamos cotidianamente para entender y predecir comportamientos y procesos mentales. Estas concepciones que surgen de observaciones y la intuición más que de métodos científicos, han sido fundamentales para la supervivencia y la interacción social a lo largo de la historia.

Desde perspectivas filosóficas antiguas, como las de David Hume y Adam Smith, hasta debates modernos en filosofía de la mente y psicología, esta disciplina ha explorado cómo las personas forman creencias sobre el mundo y los demás. El debate más notable ha sido acerca de la validez científica de los conceptos de la psicología popular, culminando en teorías como el eliminativismo. En la sociedad actual, la psicología popular influye en la comunicación, la formulación de políticas públicas, la educación y la ley, apoyándose en nociones comunes como intención y responsabilidad personal. Alan M. Leslie, un prominente investigador en la teoría de la mente, sostiene que

---

la psicología popular es esencialmente una teoría que todos los individuos normales elaboran de manera intuitiva para comprender las mentes de los demás" (Leslie, 1987).<sup>55</sup>

Este marco conceptual no sólo facilita la interacción social diaria sino que también permite a las personas navegar y manejar complejidades en sus relaciones interpersonales.

### **Eliminativismo filosófico: una revisión crítica**

El eliminativismo, según Josefa Toribio, sugiere que conceptos de la psicología popular como las creencias y deseos son erróneos y serán reemplazados por teorías más precisas de neurociencia y ciencias cognitivas. Toribio critica la sostenibilidad científica de los términos cotidianos que describen estados mentales, planteando que no corresponden a entidades reales.

El debate sobre el eliminativismo es vibrante en la filosofía de la mente y la psicología. Sus defensores argumentan que al igual que se superaron teorías obsoletas en otras disciplinas, conceptos desactualizados en psicología serán sustituidos por otros más precisos, mejorando la coherencia teórica y los tratamientos en salud mental.

Como argumenta Simon Baron-Cohen:

Sin una teoría de la mente, estaríamos perpetuamente confundidos por las acciones de los demás, incapaces de entender o predecir lo que harán a continuación" (Baron-Cohen, 1995).<sup>56</sup>

Esta capacidad de anticipar y responder adecuadamente a las acciones de los demás es lo que en última instancia facilita y sostiene las interacciones sociales.

### **Redes sociales: amplificando la psicología popular**

Las redes sociales han revolucionado la forma en que se comprenden y difunden los conceptos psicológicos, actuando como potentes amplificadores de la psicología popular. Estos medios digitales no sólo aceleran la circulación de información, sino que también

---

<sup>55</sup> I. Leslie, A. M. (1987). Pretense and representation: The origins of "theory of mind." *Psychological Review*, 94(4), 412–426.

<sup>56</sup> . Stone, V. E. (2006). Theory of Mind and the Evolution of Social Intelligence. In J. T. Cacioppo, P. S. Visser, & C. L. Pickett (Eds.), *Social Neuroscience: People thinking about thinking people* (pp. 103–129). Boston Review.

---

proporcionan plataformas para que teorías y prácticas psicológicas sean debatidas y redefinidas a menudo sin la supervisión de expertos.

Estas plataformas, como X, Facebook, Instagram y TikTok, no sólo facilitan el intercambio de información, sino que también fomentan la formación de comunidades donde los usuarios aprenden de las experiencias de otros. Este intercambio ha integrado términos psicológicos en el lenguaje cotidiano y ha permitido a los no expertos discutir y aplicar estos conceptos libremente. Un impacto significativo de las redes sociales en la psicología popular se observa en la forma en que conceptos como "ansiedad" y "depresión" se discuten y desestigmatizan parcialmente a través de hashtags y foros en línea. Sin embargo, la accesibilidad de esta información también puede simplificar y trivializar condiciones mentales serias. El término "gaslighting" es otro ejemplo de cómo un concepto especializado se ha popularizado ampliamente a través de las redes sociales, usándose para describir dinámicas relacionales tóxicas en una variedad de contextos. Este fenómeno ha aumentado la conciencia sobre el abuso psicológico, mostrando el potencial positivo de estas plataformas en la promoción de la conciencia social. Asimismo, la discusión sobre el "síndrome del impostor" en plataformas profesionales como LinkedIn ilustra cómo las redes sociales reflejan y amplifican inseguridades y desafíos psicológicos comunes facilitando un diálogo más abierto y menos estigmatizado sobre estos temas. Las redes sociales por lo tanto no sólo extienden el alcance de la psicología popular sino que también transforman la percepción pública de la psicología.

### **Interacción entre eliminativismo y redes sociales**

Las redes sociales son un espacio ideal para explorar y desafiar las teorías del eliminativismo debido a su capacidad para comunicar masivamente y dinámicamente. Estas plataformas actúan como laboratorios naturales donde los conceptos de la psicología popular pueden ser difundidos y críticamente evaluados desde una perspectiva eliminativista.

Las redes permiten observar cómo los conceptos como "voluntad libre" o "yo" son cuestionados en tiempo real a medida que los usuarios acceden a nuevos descubrimientos en neurociencia y psicología cognitiva. Esta dinámica facilita también la recopilación de datos sobre la persistencia de ideas y su resistencia a ser modificadas gracias al análisis de tendencias y discusiones. Sin embargo, las redes sociales no sólo promueven cuestionamientos a la psicología popular; también pueden reforzarla. La capacidad de compartir experiencias personales y formar comunidades en torno a problemas comunes puede validar conceptos como ansiedad o depresión, mostrando su utilidad en la provisión de apoyo y comprensión. Simultáneamente, estas plataformas ofrecen un foro para criticar explicaciones simplistas o pseudocientíficas de la conducta humana fomentando un enfoque más crítico y científico. Esto se alinea con los objetivos eliminativistas de purificar la comprensión popular de la mente, promoviendo una visión más precisa y fundamentada científicamente.

---

## **Consecuencias del eliminativismo en la era digital**

La adopción del eliminativismo en la era digital podría transformar profundamente el cómo entendemos el comportamiento humano en plataformas digitales y el futuro de la psicología popular. A medida que nuestras interacciones se vuelven más mediadas por la tecnología, las teorías subyacentes adquieren mayor importancia.

El eliminativismo propone un cambio radical en la interpretación de comportamientos en medios digitales, cuestionando la validez de conceptos tradicionales como las emociones o las creencias. Por ejemplo, las expresiones de "felicidad" en redes sociales, tales como "likes" y comentarios positivos podrían ser vistas no como reflejos directos del estado emocional, sino como respuestas influenciadas por algoritmos y normas sociales digitales. Sin embargo, el impacto del eliminativismo en la psicología popular es ambivalente. Aunque su persistencia refleja su utilidad adaptativa para la comunicación y comprensión mutua, el cuestionamiento de su validez científica podría llevar a una reevaluación gradual de estos conceptos por las comunidades. Con el aumento de las interacciones digitales y la mayor accesibilidad a datos sobre comportamiento humano es posible que veamos una transición hacia modelos más empíricos y basados en datos, que eventualmente podrían reemplazar las explicaciones de la psicología popular.

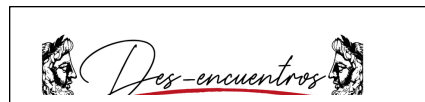
## **Conclusiones**

El eliminativismo desafía la validez científica de los conceptos tradicionales de la psicología popular, mientras que las redes sociales actúan como catalizadores que tanto refuerzan como cuestionan estas ideas, acelerando la diseminación de información y fomentando debates que pueden redefinir el consenso social sobre temas psicológicos.

El eliminativismo critica severamente la psicología popular, sugiriendo que muchos términos comunes no corresponden a entidades reales y deberían ser eliminados a medida que avanza nuestro conocimiento científico. Este enfoque plantea desafíos significativos y propone una reevaluación de cómo las ciencias cognitivas estudian la mente humana. Mirando al futuro, las redes sociales continuarán siendo esenciales en la configuración de la psicología popular y la difusión de teorías psicológicas, incluido el eliminativismo. Estas plataformas influyen significativamente en la opinión pública y el discurso psicológico, ofreciendo oportunidades únicas para investigaciones que aclaren la interacción entre la teoría psicológica y la práctica social.

## **Bibliografía**

- Broncano, F. (1995). *La mente humana*. Madrid: Editorial Trotta. Pp. 245-272.
- Stone, V. E. (2006). Theory of Mind and the Evolution of Social Intelligence. In J. T. Cacioppo, P. S. Visser, & C. L. Pickett (Eds.), *Social Neuroscience: People thinking about thinking people* (pp. 103–129). Boston Review.
- Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente: Una panorámica para la ciencia cognitiva* (L. M. Valdés Villanueva, Trad.). Madrid: Editorial Tecnos. (Obra original publicada en 1988).
- Leslie, A. M. (1987). Pretense and representation: The origins of "theory of mind." *Psychological Review*, 94(4), 412–426.
- Block, N. (1980). *Readings in philosophy of psychology* (Vols. 1-2). Harvard University Press.
- Broncano, F. (1995). *La mente humana*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.
- Priest, S. (1994). *Teorías y filosofías de la mente*. Madrid: Cátedra.



## **El abismo como sendero del habitar poético**

The Abyss as a Path to Poetic Dwelling

Karla Helena Rodríguez Ramírez

Aníbal Rosales Nanni

Maestría En Pensamiento Crítico y Hermenéutica

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

\*Autor para correspondencia: Karla Helena Rodríguez Ramírez: [khelena.rod@gmail.com](mailto:khelena.rod@gmail.com)

Aníbal Rosales Nanni: [anibalnanni@gmail.com](mailto:anibalnanni@gmail.com)

ORCID: Karla Helena Rodríguez Ramírez: <https://orcid.org/0009-0000-2503-6542>

ORCID: Aníbal Rosales Nanni: <https://orcid.org/0009-0001-0844-8729>

---

## **El abismo como sendero del habitar poético**

### **Resumen**

El trabajo que Martin Heidegger desarrolló en diversos escritos ha seguido el camino de encontrar, en el acto poético, las claves interpretativas que nos lleven a la comprensión del ser a partir de conceptos como ausencia, abismo, penuria y comienzo. Dichos conceptos posibilitan la interpretación del tiempo que Heidegger percibía, además de situarnos en un espacio interpretativo determinado. En la relación entre poesía y filosofía, la obra de Hölderlin hace un eco profundo en el pensamiento de Martin Heidegger, llegando a ser el punto de partida de gran parte de sus reflexiones filosóficas. Se reflexionará sobre la impronta que Hölderlin tiene en los conceptos claves de la filosofía de Heidegger, donde se puede entrever la reflexión acerca del acto de existir. Siguiendo el rastro dejado por la reflexión heideggeriana encontramos en obras de poetas contemporáneas, como Alejandra Pizarnik, el mismo hilo conductor en tanto el “estar en el mundo”. El mundo que nos enfrenta hoy es heredero del mundo heideggeriano ergo, su manera de pensarlo es igualmente válida. La pretensión del trabajo es seguir su rastro, para que, en la reflexión del acto poético, transitemos hacia una interpretación de nuestro estar en el mundo.

**Palabras clave:** abismo, ausencia, comienzo, penuria, poesía

### **Abstract**

The work that Martin Heidegger developed in various writings has followed the path of finding, in the poetic act, the interpretive keys that lead us to an understanding of being based on concepts such as absence, abyss, penury, and beginning. These concepts enable the interpretation of the time Heidegger perceived, as well as situating us in a specific interpretive space. In the relationship between poetry and philosophy, Hölderlin's work deeply echoes

---

Martin Heidegger's thought, becoming the starting point for much of his philosophical reflections. We will reflect on the imprint Hölderlin has on the key concepts of Heidegger's philosophy, where we can glimpse his reflection on the act of existing. Following the trail left by Heidegger's reflection, we find the same common thread in the works of contemporary poets, such as Alejandra Pizarnik, regarding "being in the world." The world we face today is the heir to Heidegger's world, ergo, his way of thinking about it is equally valid. The aim of this work is to follow its trail, so that, in reflecting on the poetic act, we move toward an interpretation of our being in the world.

**Keywords: abyss, absence, beginning, hardship, poetry**

### **El abismo como sendero del habitar poético**

Cuando trazamos la relación entre filosofía y poesía nos es imposible no vislumbrar su inicio desde los albores de la filosofía misma. Parménides, hizo uso de la forma poética para plantear su análisis sobre el ser; Platón por otro lado, en el Diálogo *República* hace explícita su opinión sobre el papel de los poetas dentro de la *polis* y Aristóteles, hace todo un análisis sobre la relevancia del arte poético en diversas manifestaciones artísticas.

Si trasladamos la relación entre poesía y filosofía, encontramos que de los poetas románticos, Friedrich Hölderlin es considerado como uno de los más influyentes dentro del pensamiento alemán, especialmente en el ámbito filosófico, y específicamente en el quehacer reflexivo de la Alemania de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Su obra, caracterizada en gran medida por la reflexión del ser que se desenvuelve en la existencia, hace un eco profundo en el pensamiento de Martin Heidegger, llegando a ser el punto de partida de muchas de sus reflexiones filosóficas. Podemos, intentar navegar en la superficie del profundo océano que es el pensamiento heideggeriano, reflexionar sobre la impronta que Hölderlin tiene en textos como: *El origen de la obra de arte*, en donde se puede entrever de manera sutil, pero clara, la reflexión del poeta de Lauffen acerca del acto de vivir, "estar en el mundo" dirá años después Heidegger o en: *¿Y para qué poetas?* donde explora las huellas dejadas por la palabra poética para dar cuenta de nuestra propia época.

El propósito de este trabajo es seguir el camino que tomó Heidegger con el fin de encontrar en el acto poético las claves interpretativas que nos lleven a la comprensión del ser a partir de sus conceptos dejados en diversos textos como *¿Y para qué poetas?* o *... poéticamente habita el hombre*. En este sentido, Heidegger ha trazado el sendero, el cual intentamos reconocer primero e intentaremos andarlo después. Ya identificado dicho camino, y en los primeros pasos del andar por este, otra de las pretensiones de este trabajo será la de continuar el ejercicio heideggeriano en otros ejercicios poéticos, pues consideramos que el mundo que habitamos no es el mundo que habitó Heidegger cuando llevó a cabo la interpretación a través de pensar la obra de Hölderlin.

Hemos de tener presente que el mundo que nos enfrenta hoy es heredero de aquel mundo heideggeriano y, por lo tanto, su manera de pensarlo es igualmente válida. Intentaremos pues, seguir su rastro, para que, a partir de la destilación de ideas dadas en el acto poético, logremos transitar hacia una interpretación de nuestro estar en el mundo. Se intentará hacer además desde la lectura de ejercicios poéticos más cercanos a nuestro tiempo.



Y no porque la obra de Hölderlin la encontremos lejana para reflexionar sobre nuestra existencia, sino porque por un lado, no es la poesía de Hölderlin la única que nos puede hacer transitar por esta senda llena de significación para todo aquel que participa en el mundo, por esta razón nos atrevemos a aventurarnos a interpretar lo que Heidegger vio en la obra de Hölderlin en poetas como Sylvia Plath y Alejandra Pizarnik y por otro lado, sería pues pretencioso reinterpretar lo que Heidegger ya tuvo a bien hacer de manera ejemplar.

Hemos de reconocer que Hölderlin es en gran medida un hijo del romanticismo alemán, lo que implica, entre muchas otras cosas, que su habitar en el mundo se debate por un lado, entre el progreso y las virtudes heredadas de la ilustración y por otro, desde alguien inmerso en el entendimiento del mundo desde un profundo pensamiento religioso que además está influido, en el caso de Hölderlin, por el pensamiento clásico, del cual era erudito. El romanticismo que surge en Alemania es en palabras de Cranston, una respuesta no al clasicismo como lo fue en Francia o Inglaterra, sino una respuesta a la misma ilustración<sup>57</sup>: las ideas universalistas para toda la humanidad, encuentran una resistencia natural en el pensamiento alemán si tomamos en cuenta que, por un lado, Kant había expuesto la imposibilidad de conocer las cosas de nuestro interior por medio de la razón, y por otro lado la fuerte oposición en las universidades alemanas, de cuño pietista, ante la idea del uso de la razón como eje central del actuar humano pues la doctrina pietista, centrada en el amor a Cristo, habían santificado al ser en sí mismo al interpretar sin intermediarios la palabra de Dios<sup>58</sup>.

El romanticismo es acogido de buen grado en el pensamiento alemán porque si bien las ideas ilustradas son acogidas en su seno parece no estar en consonancia el racionalismo crítico ilustrado con la manera de vivir y entender la vida espiritual pietista. Cranston pone sobre la mesa varios ejemplos de esto: Herder, al interpretar el *Emilio*, concluye que la religión no necesita asentarse sobre la razón pues su basamento primordial es el sentimiento<sup>59</sup>; el conocimiento de Dios ha de ser alcanzado desde la conciencia del todo (incluyendo al ser divino) en un sólo momento y lugar. Así, una universalidad, concebida desde la razón, pero que incluye el elemento divino, un elemento fundamentalmente romántico, es la argamasa para pensar en un pueblo alemán unificado por la historia de todas sus improntas. En el mismo sentido, Goethe, al inaugurar con su *Götz von Berlichingen* el *Sturn und Drang*, como primer momento del romanticismo alemán sienta las bases de un arte que, si bien está influido por la literatura inglesa ya señala una identidad alemana tan socorrida, debido en gran parte, a que no se encontrase una Alemania unificada políticamente durante los siglos XVI al XVIII. Es decir, el romanticismo cumple la función identitaria del pueblo alemán, una identidad fundada sobre la idea central de una unidad divino-histórica que se desvela desde la razón y como no podía ser de otra forma, expresada por medio de las plumas de sus más elevadas almas.

Bajo este contexto estamos posibilitados para comenzar a indagar el sendero sobre la relación entre el pensamiento heideggeriano y la poética de Hölderlin. Se nos presenta una relación conceptual clave, expuesta en el artículo *¿Y para qué poetas?*, donde Heidegger

---

<sup>57</sup> Maurice Cranston. 1997. *El romanticismo* (trad. José Manuel Pedrosa). Barcelona: Ed. Grijalbo Mondadori.

<sup>58</sup> Ídem.

<sup>59</sup> Maurice Cranston. 1997. *El romanticismo* (trad. José Manuel Pedrosa). Barcelona: Ed. Grijalbo Mondadori. Pag. 29,

explora los rastros que se pueden percibir de otra época en la que estamos inmersos. “Largo es el tiempo, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los mortales”<sup>60</sup>. Ausencia, abismo, penuria y comienzo nos posibilitan la interpretación no sólo del tiempo que Heidegger percibía, sino que nos permite situarnos en un espacio interpretativo determinado el cual está enmarcado por la ausencia de los dioses.

En la filosofía de Heidegger, el sentido de indigencia se refiere a la condición de necesidad y carencia en la que nos encontramos como característica esencial de nuestra existencia. Esta surge de la imperante búsqueda constante de sentido y plenitud, sin embargo, nos vemos envueltos en una profunda sensación de falta o insatisfacción como si algo fundamental estuviera ausente. Esta es la imagen de la época en la que existimos y de la cual no sólo Heidegger hace explícita, sino pensadores como Lyotard, Bauman, Han, entre otros. Esta ausencia de sentido es caracterizada por el filósofo de la Selva Negra como el abismo [*Abgrund*], que nos impulsa a indagar senderos no transitados para ahí tratar de encontrar respuestas que nos permitan experimentar nuestra existencia de una forma más auténtica.

En un primer momento de su pensar filosófico denominado como el de la analítica existencial Heidegger propone, en *Ser y tiempo*, cómo es que los temples de ánimo fundamentales nos posibilitan una comprensión e interpretación del mundo en el que existimos. Sin embargo alude especialmente a un temple, el de la angustia, ya que “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser”<sup>61</sup>. Es decir, consideraba la angustia como un temple anímico que refleja o nos hace dar cuenta de esta falta de sentido, un abismo que el mundo en su cotidiano nos oculta y nos hace hundirnos en él. Ya en el segundo momento del pensamiento heideggeriano después del viraje o giro (*Kehre*) el del pensar ontológico, podemos seguir rastreando este abismo, mismo que determina en *¿Y para qué poetas?* de la siguiente manera:

... entenderemos sin embargo ese «Ab» de la palabra abismo [*Abgrund*] como la ausencia total de fundamento. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo.<sup>62</sup>

Es por esto que a nuestro parecer la dificultad real está no en darnos cuenta el abismo sino en el transitarlo, ya que entonces este tiempo tiene inscrita otra insignia: “Cuanto más se acerca la noche del mundo a la medianoche, tanto más exclusivamente reina la penuria,

<sup>60</sup> Martin Heidegger. 1998. “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza editorial, pág. 200-201.

<sup>61</sup> Martin Heidegger. 2002. *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera), Santiago de Chile: Ed. Universitaria, §40.

<sup>62</sup> Martin Heidegger. 1998. “¿Y para qué poetas?” en *Caminos del bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza editorial, pág. 200.

de tal manera que escapa a su propia esencia”<sup>63</sup>. Ya no nos damos cuenta de la ausencia de los dioses, ya no nos damos cuenta del abismo en el cual estamos caídos y por ello nuestra propia pobreza nos impide transitar hacia nuevos comienzos. Dicha ausencia tiene indicios que nos permiten trazar los rastros en la palabra poética sobre nuestra propia indigencia, ya que el “decir poético de las imágenes coliga en Uno claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios. En el extrañamiento da noticia de su incesante cercanía”<sup>64</sup>. Por lo que en un primer momento intentaremos resaltar las huellas dejadas por Heidegger a través de su exégesis poética sobre Hölderlin. En la conferencia de 1951 “... *poéticamente habita el hombre*” el propio Heidegger da la clave para ello, “Para oír adecuadamente las palabras «... poéticamente habita el hombre...» debemos devolverlas cuidadosamente al poema”<sup>65</sup>, entonces, ¿Cómo podemos habitar poéticamente? El estar arrojados ante la ocupación del tiempo vorágine nos hace perder de vista que podemos habitar desde los rasgos esenciales que nos abre lo poético, “Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir”<sup>66</sup>.

Heidegger se enfrenta a la obra de un Hölderlin, que es fundamentalmente religioso pero ante todo un poeta de trazas clásicas; “pues ya Schiller lo presenta como un helenista romántico”<sup>67</sup>, donde vislumbra la impronta de descubrir lo sagrado en todo el mundo visible, pues el poeta de Lauffen difiere con la idea fichteana popular en los círculos del romanticismo alemán, de que la naturaleza estaba destinada a ser vencida por la razón humana pues esto implicaba la destrucción del “no yo” a manos del “yo” (pensado desde el contexto de la filosofía idealista) rechazando con esto el acceso a la una dimensión ética en contraposición, Hölderlin plantea una naturaleza en la que el hombre se mueve y vive experimentándose de manera estética<sup>68</sup> en cierta medida, un “estar en el mundo” heideggeriano. Así entonces sostiene a la poesía como acto fundamentalmente estético como medio hacia la verdad. Heidegger aquí intuye este habitar el mundo poéticamente, como anteriormente hemos recuperado del propio Heidegger: “Para oír adecuadamente las palabras «... poéticamente habita el hombre...» debemos devolverlas cuidadosamente al poema”<sup>69</sup>.

En uno de sus poemas de madurez *Hälfte Des Lebens*, Hölderlin da cuenta de estas ideas bebidas del *ex nihilo* helénico que deja entre ver esta posición del ser habitando el mundo poéticamente como parte esencial del mismo:

*Mit gelben Birnen hänget / Con peras amarillas*

<sup>63</sup> Idem. pág. 202.

<sup>64</sup> Martin Heidegger, 2001. “... poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau). Barcelona, Ediciones del Serbal, pág. 149.

<sup>65</sup> Martin Heidegger. 2001. “... poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, pág. 139.

<sup>66</sup> Idem. pág. 140.

<sup>67</sup> Maurice Cranston.. 1997. *El romanticismo* (trad. José Manuel Pedrosa). Barcelona: Grijalbo Mondadori. pag. 46.

<sup>68</sup> Cfr. Maurice Cranston. 1997. “*El romanticismo*.”(trad. José Manuel Pedrosa). Barcelona: Grijalbo Mondadori.

<sup>69</sup> Martin Heidegger. 2001. “... poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, pág. 139.

---

*Und voll mit wilden Rosen / y rebosante de rosas silvestres*  
*Das Land in den See, / se asoma la orilla al lago,*  
*Ihr holden Schwäne, / y vosotros, cisnes favorables*  
*Und trunken von Küssen / y ebrios de besos,*  
*Tunkt ihr das Haupt / zambullís la cabeza*  
*Ins heilignüchterne Wasser. / en la sobria agua bendita.*  
*Weh mir, wo nehm ich, wenn / Pobre de mí, ¿dónde hallaré*  
*Es Winter ist, die Blumen, und wo. / flores cuando sea invierno,*  
y  
*Den Sonnenschein, / la luz del sol,*  
*Und Schatten der Erde? / y las sombras de la tierra?*  
*Die Mauern stehn. / Las tapias figuran*  
*Sprachlos und kalt, im Winde / sin habla y frías, rechinan*  
*Klirren die Fahnen. / al viento las veletas.”<sup>70</sup>*

En los primeros instantes de la obra, Hölderlin nos invita a que miremos a través de sus palabras lo que nos es común a quienes habitamos el mundo: El asombro ante la belleza del mundo y del ser que está en ella y se construye en ella al mismo tiempo pues la referencia que hace el poeta a la naturaleza, sus frutos dulces y flores brillantes (*Birnen, Rosen*) son signos claros de la manifestación inefable de la belleza del mundo; y el ser (*cisnes ebrios de besos*) está en completo éxtasis en la contemplación del mundo (zambullimos la cabeza en la sobria agua bendita). Hölderlin nos advierte de lo transitorio de este éxtasis, nos da cuenta de la temporalidad del ser en el mundo al predicar el paso de la primavera al invierno, un discurrir en el mundo inaplazable. Donde el ser encuentra su razón, la muerte.

El poeta nos invita a la reflexión capital del ser en cuanto ser temporal y que esta reflexión se da a partir de la certeza de saber su condición transitoria, su irremediable destino que es la muerte. “*pobre de mí*” exclama el ser al saberse mortal, la idea del *Abgrund* se manifiesta en esta reflexión, pues se llega al abismo en la certeza también de la mortalidad del ser. El *Winter* de Hölderlin alude también al cambio no sólo de temporalidad (el presente al futuro) sino además, al de la llegada de un mundo en donde no puede habitar lo divino. ¿Dónde se encontrará el ser lo divino si no hay tierra fértil para que enraíce la divinidad?

Pero para Hölderlin una vez tomada conciencia de la mortalidad y de la indigencia de la misma, aquella indigencia que identifica Heidegger como la imposibilidad de conciencia de sabernos en esta falta de fundamento (*Abgrund*) del ser en la noche más profunda; los muros que se yerguen ante el ser, (*Die Mauern stehn*) hacen que tome conciencia y desata su espíritu (*Klirren die Fahnen*) en camino a la respuesta de un existir auténtico.

Un sentido de indigencia manifiesto por Hölderlin en su obra *Menons klagem um Diotima*, donde expresa lo siguiente:

*Feiern möcht ich; aber wofür? und singen mit Andern,*  
*Querría celebrar, ¿el qué? y cantar con otros,*  
*Aber so einsam fehlt jegliches Göttliche mir.*  
pero en esta soledad me falta lo divino.  
*Dies ist, dies mein Gebrechen, ich weiß, es lähmet ein Fluch*

---

<sup>70</sup> Friedrich Hölderlin, 2016. *Poemas*. Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, págs. 280-281.

*mir*

Es mi carencia, lo sé, por eso paraliza una maldición  
*Darum die Sehnen, und wirft, wo ich beginne, mich hin,*  
mis deseos y me derrumba en cuando emprendo  
*Daß ich fühllos sitze den Tag, und stumm wie die Kinder,*  
y paso el día apático y mudo como los niños,  
*Nur vom Auge mir kalt öfters die Träne noch schleicht,*  
de mis ojos solo lágrimas escapan repetidamente frías,  
*Und die Pflanze des Felds, und der Vögel Singen mich trüb*  
*macht,*  
y me entristecen las plantas del campo y el canto de los pájaros,  
*Weil mit Freuden auch sie Boten des Himmlischen sind,*  
pues con su alegría también son mensajeros del cielo  
*Aber mir in schaudern der Brust die beseelende Sonne,*  
pero en mi pecho estremecido el sol alentador  
*Kühl und fruchtlos mir dämmert, wie Strahlen der Nacht,*  
trasluce frío y estéril, como destellos de la noche,  
*Ach! und nichtig und leer, wie Gefängniswände, der Himmel*  
ay, vana y vacía, como paredes de prisión, pende  
*Eine beugende Last über dem Haupte mir hängt!*  
sobre mi cabeza la carga doblegante del cielo.<sup>71</sup>

Un sentido de falta impera sobre nuestro andar (*Aber so einsam fehlt jegliches Göttliche mir*) un abismo se abre ante nosotros que nos paraliza (*es lähmet ein Fluch mir*) y nos envuelve en un temple de indiferencia (*Daß ich fühllos sitze den Tag*). El poeta nos indica cómo, pareciera, ya no escuchamos las señales de los dioses huidos, ya no percibimos la naturaleza que nos abriga (*Und die Pflanze des Felds, und der Vögel Singen mich trüb macht,*) el día se vuelve más frío, las estrellas ya no indican los caminos, sólo percibimos un nada infinita en nuestros corazones. Pero esta indigencia nos posibilita atravesar el abismo, nos permite transitar hacia un habitar poético. Las imágenes poéticas son, en palabras de Heidegger “incrustaciones en las que se puede avistar lo extraño en el aspecto de lo familiar”<sup>72</sup>. Indicios marcados por el filósofo de Friburgo sobre el poetizar de Hölderlin cuando dice que “El poetizar, antes que nada, pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar”<sup>73</sup> y entonces sólo cuando el hombre, en tanto existente, se mide con la divinidad, cuando da cuenta de su cercanía por su ausencia, cuando mira hacia el cielo, pero permanece sobre la tierra, es capaz de *ser* en la medida de su esencia, la cual es su mortalidad. “Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita. Pero su habitar descansa en lo poético”<sup>74</sup>.

Entonces cabe preguntarnos, ¿Aún podemos sentir la cercanía de los dioses?, ¿Estamos posibilitados a este habitar poético pese a que la noche se percibe cada vez más

<sup>71</sup> Friedrich Hölderlin, 2016. *Poemas*. Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, págs. 330-331.

<sup>72</sup> Martin Heidegger. 2001. “... poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal, pág. 149.

<sup>73</sup> Idem., pag. 145.

<sup>74</sup> Idem., pag. 146.

oscura y fría? Para continuar con el segundo momento del trabajo, como habíamos planteado con anterioridad, nos hemos abocado a la posibilidad de escudriñar los conceptos analizados por Heidegger que refieren a este habitar poético en otras obras que se encuentren en un arco de tiempo más próximos a nuestra propia experiencia de la existencia, es decir, aquellas obras que se acerquen más a nuestra impronta del estar en el mundo. Tanto Sylvia Plath como Alejandra Pizarnik son dos poetas que le plantan cara a la existencia de modo tal, que a nuestro parecer cumplen con el criterio que Heidegger había vislumbrado en la obra de Hölderlin una decidida reflexión del habitar poéticamente el mundo desde la indigencia de este. Plath nos expone en su poema *Soy vertical*:

Pero preferiría ser horizontal. Yo,  
No soy un árbol enraizado en la tierra,  
Absorbiendo minerales y amor materno  
Para rebrotar esplendoroso cada mes de marzo,  
Ni tampoco la belleza del arriate del jardín  
Que deja boquiabierto a todo el mundo y a la que  
Todo el mundo quiere pintar maravillosamente,  
Ignorando que muy pronto se deshojará.  
Comparados conmigo, un árbol es inmortal,  
Una cabezuela, no muy alta, aunque más llamativa,  
Y yo anhelo la longevidad del uno y la osadía de la otra.  
Esta noche, bajo la luz infinitesimal de los astros,  
Los árboles y las flores han estado esparciendo sus aromas  
frescos.  
Yo paseo entre ellos, aunque no se percaten de mi presencia.  
A veces pienso que cuando duermo  
Es cuando más me parezco a ellos –  
Desvanecidos ya los pensamientos.  
En mí, el estar tendida es algo connatural.  
Entonces el cielo y yo conversamos abiertamente.  
Y seguro que será más útil cuando al fin me tienda para  
siempre:  
Entonces quizá los árboles me toquen por una vez  
Y las flores, finalmente, tengan tiempo para mí.<sup>75</sup>

Plath nos enfrenta en su poema, directamente ante un precipicio sin escalas, una reflexión sobre el acto mismo de la muerte. Al darnos cuenta de nuestro irremediable paso transitorio por la existencia de nuestra mortalidad, Plath pone de manifiesto el concepto de penuria, que acompaña ineludiblemente el estar en el mundo y más aún, plantea a partir de dicha reflexión, el probable escenario del suicidio: “*Y seguro que será más útil cuando al fin me tienda para siempre*”. La falta de soporte *Abgrund*, es el escenario donde nos coloca el darnos cuenta de la indigencia del ser característica esencial de nuestra existencia pero esta indigencia se hace presente sólo a partir de la búsqueda de sentido: “*yo paseo entre ellos aunque ellos no se percatan de mi presencia*” lo que nos lleva a la ausencia “*Abgrund*” y es

---

<sup>75</sup> Sylvia Plath, 2019. “Soy vertical” en *Soy vertical, pero preferiría ser horizontal* (trad. Xoán Abeleira), Barcelona, Ed. Penguin Random House Grupo Editorial, págs. 8 - 9.

---

en esta conciencia de la ausencia, este temple anímico que refleja o nos hace dar cuenta de esta falta de sentido donde se hace manifiesto el impulso a transitar los senderos de la existencia auténtica.

Otra poeta en la que podemos rastrear los indicios propuestos por Heidegger es Alejandra Pizarnik, en su poema *Gesto para un objeto* expresa:

En tiempo dormido, un tiempo como un guante sobre un tambor.  
Los tres que en mí contienden nos hemos quedado en el móvil punto fijo y no somos un es, ni un estoy.  
Antiguamente mis ojos buscaron refugio en las cosas humilladas,  
desamparadas,  
pero en amistad con mis ojos he visto,  
he visto y no aprobé.<sup>76</sup>

Pizarnik mienta el sentido de indigencia de nuestra época: “*nos hemos quedado en el móvil punto fijo*” donde pareciera que dar cuenta de nuestra propia existencia ya no tiene cabida: “no somos un es, ni un estoy”. Una nostalgia impera en nuestro sentir, una melancolía que dirige su mirada a lo pequeño, a lo omitido, “*Antiguamente mis ojos buscaron refugio en las cosas humilladas, desamparadas*”, ¿No estaremos presenciando el verdadero olvido del ser? ¿No nos hemos arrojado a ese abismo como meras existencias esclavas del mundo tecnificado? Y a pesar de todo, es esta afección la que nos permite transitar el abismo mismo ya no sentimos la cercanía de los dioses, ya no percibimos nuestra existencia, pero siempre hay una clara una posibilidad que es cada vez más propia, el claro se percibe desde la indigencia y hemos de transitar como por esta nada infinita para así acontecer (*Ereignis*) desde nuestra propiedad.

Una vez que hemos transitado por el ejercicio de esta hermenéutica del actuar poético en diferentes momentos, se nos ha revelado que como dice Heidegger, la poesía se presenta como un obrar originario que tiene que atravesar un abismo marcado por la ausencia de los dioses para así sentir la carencia del mundo en el que estamos, lo que a su vez nos posibilita la búsqueda desde ese sentimiento de indigencia hacia el acontecer mismo de la existencia, es decir, del habitar poético.

---

<sup>76</sup> Alejandra Pizarnik, 2023. Poesía completa. Ciudad de México, Lumen, pág. 286.

## **Bibliografía**

Cranston, M. 1997. *El romanticismo* (trad. José Manuel Pedrosa). Barcelona: Ed. Grijalbo Mondadori.

Heidegger, M.. 1998. *Caminos del bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza editorial.

Heidegger, M.. 2001. *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones del Serbal.

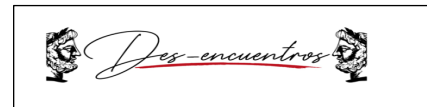
Heidegger, M. 2002. *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera), Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Hölderlin, F., 2016. *Poemas*. Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial.

Pizarnik, A, 2023. *Poesía completa*. Ciudad de México, Lumen.

Plath, S., 2019. *Soy vertical, pero preferiría ser horizontal* (trad. Xoán Abeleira), Barcelona, Ed. Penguin Random House Grupo Editorial.





## Los barrios bajos de la atención: El giro vital de la hermenéutica

The Slums of Attention: The Vital Turn of Hermeneutics

School time, space where the school is immersed

Omar Espinosa Cisneros

Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

\*Autor para correspondencia: omar.espinosa@uaz.edu.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2634-1551>

## Los barrios bajos de la atención: El giro vital de la hermenéutica

### Resumen

A finales del siglo XIX y principios del XX, la hermenéutica abandonó su enfoque abstracto y jerárquico para arraigarse en lo concreto, en lo afectivo y en lo cotidiano. Lejos de pensarnos ya como un mero *sujeto cognoscente*, este giro vital de la hermenéutica nos permite concebirnos como *existencias* tejidas indisociablemente del mundo exterior, de otras existencias, de su vida en el tiempo y de su interacción. Considero que volver nuestra atención a ese giro es hoy un asunto de mayor importancia para enfrentar creativamente nuestra dificultad vital –y no solamente intelectual– por comprender la existencia. Acaso sirva incluso como un antídoto que nos permita reconocer el carácter infundado de un miedo que, ante la complejidad, la ambigüedad o las proporciones tan diversas que le son ineludibles a la vida, amenaza con producir formas simplistas, reactivas y regresivas del pensamiento.

**Palabras clave:** lo concreto; lo afectivo; lo cotidiano; existencia; hermenéutica.

### Abstract

In the late 19th and early 20th centuries, hermeneutics abandoned its abstract and hierarchical approach to root itself in the concrete, the affective, and the everyday life. Far from thinking of ourselves as mere knowing subjects, this vital shift in hermeneutics allows us to conceive ourselves as existences inextricably woven from the external world, from other existences, from their life in time, and from their interaction. I believe that returning our attention to this shift is of greater importance today for creatively confronting our vital –and not merely intellectual– difficulty in understanding existence. Perhaps it may even serve as an antidote that allows us to recognize the unfounded nature of a fear that, in the face of the complexity, ambiguity, or the diverse proportions that are inescapable in life, threatens to produce simplistic, reactive, and regressive forms of thought.

---

**Keywords:** the concrete; the affective; the everyday life; existence; hermeneutics.

Por las venas del sujeto que conoce, construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera sino la savia desleída de la razón como mera actividad mental.  
Wilhelm Dilthey

## Un desplazamiento en la hermenéutica

La hermenéutica, desde su origen en el murmullo oracular de Delfos hasta su formalización como arte de la interpretación en la filología alemana del siglo XIX, siempre había sido un ejercicio de traducción. Desde cualquier lugar: sus privilegiados centros o sus periferias, se traducía lo oscuro para volverlo claro, lo distante devenía en lo próximo, lo sagrado en lo profano. En el santuario de Delfos, la sacerdotisa [*Pýthia*] transmitía las profecías de Apolo a través de murmullos crípticos, ambiguos y de difícil comprensión. Los encargados de interpretar sus mensajes eran los sacerdotes [*Hosioi*] o profetas [*prophetai*] del templo de Delfos. Ellos reorganizaban los murmullos de la sacerdotisa y les daban un sentido comprensible mediante versos para que las consultas de los ciudadanos o políticos encontraran una respuesta. También en el judaísmo, los rabinos tenían sus propios métodos exegéticos para interpretar la Torá. En el cristianismo esto encuentra su equivalencia mediante los padres de la iglesia y demás teólogos que se consideran aptos para realizar una exégesis de la Biblia. Sin embargo, esa hermenéutica surgió de un mundo muy distinto al que hoy vivimos. Los oráculos de Delfos, los papiros de Alejandría, las tablillas de arcilla de Mesopotamia, los designios de los dioses, el vuelo de los pájaros, el susurro indócil de los muertos impulsaba siempre a algún iniciado considerado apto la tarea de traducirlos.

En nuestro intento por comprender aquellos actos –o los actos y expresiones de cualquier otro– estamos y vivimos, en la equidistancia de lo imposible. En el anhelo –tan humano– por comprender los mecanismos de la vida, incluidos aquellos que nos hacen actuar y expresarnos de un modo u otro, nos encontramos todos ante una tarea infinita. De entrada, porque toda comprensión de una expresión –ajena o propia– no puede ser sino análoga –es decir: proporcional– a un horizonte propio y singular de vida. Para encaminarnos en la tarea hermenéutica, por lo tanto, no es suficiente con la supuesta ascensión del pensamiento hacia lo abstracto que le es propia a la representación. Es necesario sumergirnos en la opacidad de lo vivido para recrearlo continuamente. Para comenzar a comprender las expresiones ajenas –como nos advierte Dilthey– es menester releer continuamente mi propio horizonte de vitalidad. Pero también, para comenzar a comprender mi propia existencia, es necesario comparar mis expresiones con las ajenas.<sup>77</sup> No estamos aquí ante un horizonte inconmensurable y relativo a la individualidad, porque también las individualidades son proporcionales –análogas– al horizonte espiritual, cultural e histórico compartido del que somos simultáneamente resultado y partícipes.

---

<sup>77</sup> Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Colección Fundamentos 164. Madrid: Ediciones Istmo, 2000. 25.

Hoy, podemos afirmarlo, la hermenéutica no es ya un arte de desciframiento desde las alturas, desde el intelecto y sus representaciones sino –acaso– el arte de demorarse en lo indescifrable propio y ajeno que resiste y nos emplaza vital e infinitamente, incluso en las aparentes pequeñeces de la vida. Para explorar el contorno y el trasfondo de su legibilidad, es necesario un contramovimiento que más que una ascensión del intelecto, requiere también de una inmersión afectiva y decidida en la vida misma. A partir de autores como Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica filosófica ha ampliado su alcance al grado de ser reconocida como una práctica poética (creativa) y dialógica que opera en la comprensión humana en general. En los rasgos y detalles de lo mínimo y de lo pequeño yace una majestuosidad y grandeza que, aunque todavía hoy fácilmente pasa inadvertida, el arte y el pensamiento han reconocido puntualmente desde hace más de un siglo.

*Interpretar* no es ya, en lo absoluto, un privilegio reservado a los supuestos iniciados. Es un acto cotidiano que todos practicamos conscientemente o no. Un movimiento de insubordinación la ha transformado en una práctica de vital importancia que ha multiplicado los caminos para escucharse andar entre los ecos de lo antes excluido del mundo objetivo. En su giro vital, la hermenéutica se sumerge bajo el suelo, explora los caminos insospechados que hacen las grietas del relato oficial y, al hacerlo, cuestiona las jerarquías teológicas con pretensión de universalidad. Deviene así un gesto y un acto político –o incluso infra-político–<sup>78</sup> que disloca lo aparentemente familiar, un acto de resistencia que desestabiliza los centros de poder lingüístico y epistemológico. La hermenéutica no trata de descifrar un sentido oculto, sino de explorar las múltiples posibilidades de la vida que pasan inadvertidas en los márgenes de nuestro pensamiento y de nuestra imaginación. Asumir verdaderamente ese desplazamiento hace posible seguir las huellas de una hermenéutica que, en lugar de someterse a la autoridad de los textos consagrados o a los argumentos de sus comentaristas se abre en conversación con ellos, a la polifonía de lo inaudito que pulsa en los intersticios. Entonces es posible hacer hermenéutica y no solamente discurrir intelectualmente *sobre* ella. Orientarnos así nos abre a un diálogo en el que los autores y sus textos no son ya meros objetos de estudio, sino partícipes y fuentes de diversas e innumerables afectaciones. Conversamos con ellos no en un plano meramente intelectual, sino desde la totalidad de nuestra vida.

## Un replanteamiento del concepto de hombre

<sup>78</sup> Moreiras, *Infrapolitics*. Lo infra-político se refiere a aquello que opera bajo el umbral de lo reconocido como político desde un marco que recibe la influencia de Aristóteles, Nietzsche, Husserl y Heidegger para una forma inédita de pensar ese intersticio que hay entre la vida y el pensamiento mismo. La infrapolítica no es una política, sino algo que fija las condiciones y abre un camino para una práctica posthegemónica de la democracia. Se refiere a una región tematizable, a un campo de reflexión que está abierto a la exploración de las condiciones de existencia en un tiempo en el que la estructuración ontológica de la modernidad estaría cumplida. Su meta sería reflexionar –desde un interés hermenéutico, fenomenológico y posestructuralista de lo inaparente– sobre todo aquello que desborda lo que entendemos como *política*. Se refiere a la absoluta diferencia entre la vida y la política. Alberto Moreiras ha desarrollado el concepto en diferentes textos, aunque quizá el más útil para introducirse en él sea: Moreiras, Alberto. *Infrapolitics: A Handbook*. New York: Fordham University Press, 2021.

Si la hermenéutica, como hemos visto, abandona la pretensión de descifrar desde una supuesta neutralidad intelectual para arraigarse en lo indescifrable de la experiencia concreta, es porque el propio concepto de *hombre* que la sustenta ha sufrido una mutación radical. Ya no se trata del *animal rationale* cartesiano o hegeliano, cuya esencia residía en la capacidad de representarse objetivamente el mundo desde una orilla segura y estable sino de un ser arrojado al dinamismo y a la finitud cuya existencia se teje entre pulsiones, afectos y horizontes históricos.

Wilhelm Dilthey, al subrayar que la vida no se reduce a lo cognoscitivo sino que en ella confluyen deseos, sentimientos y temporalidad, no solamente desmonta el idealismo trascendental, sino que prepara el terreno para que Heidegger, en *Ser y tiempo* y otros muy importantes textos preliminares, conciba al existente o *Dasein* como cuidado [*Sorge*], es decir: como un *estar-en-el-mundo* que siempre precede a la reflexión. Este giro no es meramente epistemológico, sino ontológico. Al descentrar la razón como fundamento, se revela que lo humano es, ante todo, un *pathos*, una existencia apasionada que interpreta el mundo y se interpreta a sí misma siempre desde su estar afectiva y vitalmente implicada en el mundo. José Ortega y Gasset, heredero crítico de esta tradición, radicaliza esta intuición al señalar que la vida no es un drama de ideas claras, sino de “barrios bajos de la atención”, esos márgenes de lo cotidiano donde lo no dicho y lo relegado configuran el trasfondo de todo sentido. Así, el desplazamiento hermenéutico hacia lo concreto, lo afectivo y lo cotidiano exige, necesariamente, un desmantelamiento del sujeto moderno y sus ficciones de autonomía.

Ha sido Immanuel Kant quien a finales del siglo XVIII, inauguró la reflexión antropológica con la tan importante pregunta: *¿Qué es el hombre?* [*Was ist der Mensch?*]. El curso de esa reflexión ha encontrado momentos decisivos a lo largo de los siglos XIX y XX. No podemos minimizar la forma en que ya Arthur Schopenhauer habría realizado importantes aportes a este respecto, desde una postura radicalmente distinta a la de Kant, introduciendo el concepto de *voluntad* [*Wille*] como opuesto –pero complementario– al de *representación* [*Vorstellung*].

Sin embargo, me interesa volver aquí nuestra atención a Wilhelm Dilthey, quien –aunque no siempre ha gozado del reconocimiento y del estudio merecido– ha realizado uno de los aportes más importantes e influyentes a la reflexión filosófica y antropológica desde Kant. Su crítica a la abstracción no tiene solamente un alcance en el campo de la hermenéutica sino que permea también la reflexión sobre lo que sea el hombre. Es él quien ha dejado claro para muchos autores de enorme influencia en el siglo XX y XXI, que la vida o existencia humana abarca, en su proceso vital real, el querer [*Wollen*], el sentir [*Fühlen*] y el representar [*Vorstellen*].<sup>79</sup> Lo propio de la vida humana no es un “mero representar”, enfatizaba Dilthey desde 1883 en el *Prólogo* de su texto titulado *Introducción a las ciencias del espíritu*.<sup>80</sup> La experiencia no es un mero ingrediente de la representación o del conocimiento como pareciera haber considerado Kant un siglo antes. La experiencia que

<sup>79</sup> Dilthey, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. 9. unveränderte Aufl. Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey 1. Stuttgart Göttingen: B. G. Teubner Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. XVIII. Los conceptos en alemán incluidos en esta y otras citas han sido revisados en la versión alemana del texto.

<sup>80</sup> Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Vol. I. Buenos Aires, Argentina.: Espasa - Calpe, 1948. 19.

tenemos de nosotros y del mundo es *nuestra vida*. Dilthey sabía que la experiencia interior no se agota en sí misma, sino que ella fluye en unidad indisoluble con la experiencia del mundo exterior.<sup>81</sup> Estas dos ideas de Dilthey han servido enormemente a Martin Heidegger para elaborar entre 1915 y 1925 conceptos cruciales para su pensamiento como: *facticidad*; *historicidad*; *ser-en-el-mundo*; *ser-con* y *existencia* [*Dasein*], entre otros.<sup>82</sup>

Si bien Dilthey influyó decisivamente para que Heidegger asumiera la vida –con todo lo que ella abarca– como el verdadero y único fundamento para la filosofía, conviene recordar que, además del romanticismo, Friedrich Nietzsche ha sido un antecesor importante para ambos con su tan reconocida pretensión de invertir el platonismo. Evidentemente, los tres autores tenían claro que –dada esta forma de concebir al hombre que no lo reduce ya a un ser cognoscente o intelectual– los grandes sistemas filosóficos, con sus abstracciones, no eran la forma idónea de escritura para nombrar y pensar la vida. Tanto Nietzsche, como Dilthey y Heidegger tenían claro que –para hacerlo– es indispensable sumergirse en los bajos fondos de lo concreto, de lo afectivo y de lo cotidiano, que preceden siempre a la reflexión.

El giro vital de la hermenéutica comienza con ese recorrido que invierte algunas jerarquías tradicionales que venían subrayando la dimensión abstracta, representativa de la vida humana como su rasgo distintivo. Que Dilthey asumiera en el *Prólogo de Introducción a las ciencias del espíritu* que somos un ser deseante o anhelante [*wollend*] y sintiente [*fühlend*] además de representante [*vorstellende*] es un hecho decisivo en la historia del pensamiento. Su forma de concebir al hombre ha sido crucial para la filosofía desde finales del siglo XIX y coincide también con algunos contramovimientos de la literatura a comienzos del siglo XX a los que José Ortega y Gasset dedicaría textos sumamente interesantes, como es el caso de *La deshumanización del arte*. En este ha escrito: “Basta con invertir la jerarquía y hacer un arte donde aparezcan en primer plano, destacados con aire monumental, los mínimos sucesos de la vida.”<sup>83</sup> Podemos afirmar que, en una línea afín de pensamiento a la que trazan Nietzsche, Dilthey y Heidegger, Ortega y Gasset consideraría en 1925 que el procedimiento urgente para el arte en aquellos años consistía en: “hacer protagonistas del drama vital los barrios bajos de la atención, lo que de ordinario desatendemos”.<sup>84</sup> Es evidente que los antecedentes que encontró y reconoció Heidegger en el pensamiento de Dilthey, también servirían a Ortega y Gasset para subrayar la forma en que no es posible desmarcarnos de las circunstancias que constituyen nuestra vida. Este giro antropológico no sólo renuncia a seguir hablando de un *sujeto*, sino que exige una reorientación paralela en la fenomenología, como veremos a continuación.

---

<sup>81</sup> Dilthey, I:20.

<sup>82</sup> Las conferencias impartidas por Heidegger en Kassel entre el 16 y el 21 de abril de 1925 tituladas *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* reúnen lo que quizá sea el trabajo preliminar más importante en el que ya se contienen algunas de las ideas que luego desarrollará de manera más extensa Heidegger en *Ser y tiempo*. Una versión de esas conferencias ha sido editada y traducida por Jesús Adrián Escudero. Cfr: Heidegger, Martin, y Jesús Adrián Escudero. *Tiempo e historia*. Mínima Trotta. Madrid: Trotta, 2009.

<sup>83</sup> Ortega y Gasset, José, y Valeriano Bozal. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. 1a ed., 5a impresión. Barcelona: Espasa, 2021. 82.

<sup>84</sup> Ortega y Gasset y Bozal, 83.

## Una reorientación en la fenomenología

La reconfiguración del concepto de *hombre* como ser afectivo y situado no podía dejar intacta la fenomenología que Martin Heidegger heredó de Husserl. Si la intencionalidad husserliana se centraba en la conciencia como estructura de donación de sentido, Heidegger –influido también por Dilthey– desplazó el foco hacia la existencia como totalidad pre-reflexiva. El existente o *Dasein* no *tiene* intencionalidad, sino que *es* él mismo intencionalidad en cuanto proyecto arrojado hacia posibilidades inauditas. Este giro aproxima la fenomenología a la hermenéutica. Para Heidegger, ni la fenomenología será trascendental (como lo era para Husserl); ni la hermenéutica será ya una exégesis de textos (como lo era para Dilthey). Nos interesa aquí –principalmente– el segundo asunto, pues no siendo ya considerada por Heidegger la hermenéutica como un método exegético para la interpretación de textos pasa a concebirse como la estructura misma de nuestra existencia-en-el-mundo.

El concepto de *intencionalidad* como ya había señalado Franz Brentano antes de Edmund Husserl, se refería –inicialmente– a la forma en que la conciencia [*Bewusstsein*] se dirige siempre hacia algo. Ese algo, para Brentano es una *objetualidad inmanente*, es decir, consiste en algo así como un objeto, pero su consistencia no es la de un cuerpo, sino que su existencia sería siempre inmanente a la conciencia. Para Husserl, por otro lado, todo pensar [*nóesis*] se dirige a un objeto mediante el pensamiento [*noema*]. No existe –para él– el *pensar* sin el *pensamiento*. Es decir: el objeto del pensamiento puede ser abstracto, pero incluso ese objeto abstracto tiene una estructura intencional concreta. Dicho en otras palabras: Si bien el objeto del pensamiento puede ser abstracto o no, siempre se refiere a un acto concreto de la conciencia. Un pensamiento [*noema*] no es la cosa real, sino su correlato para la conciencia. Todo acto de pensamiento es *concreto* porque parte de una vivencia concreta. Aunque ese acto puede tener como objeto algo abstracto (es el caso de los objetos ideales como un concepto o un número) o concreto (es el caso de los objetos perceptibles singulares que experimentamos). Lo que me interesa aquí subrayar es que, en un acto concreto que es también parte de una vivencia, el pensamiento no deja de apuntar siempre hacia alguna parte, como una brújula que inevitablemente hace un movimiento para orientarse hacia alguna dirección, hacia su respectivo *norte*, hacia lo pensado en cada caso: el objeto en cuestión y aquellos atributos que –en un momento dado– atrapan su atención.

Según el enfoque de Heidegger que –como hemos dicho– se ha nutrido de forma decisiva de la hermenéutica de Wilhelm Dilthey, la intencionalidad no es un asunto que meramente abarque la conciencia [*Bewusstsein*], sino que compromete nuestra existencia entera, incluidos aquellos anhelos o deseos y sentimientos. Es ese giro que incorpora otras parcelas de la existencia humana –y no solamente ya la conciencia– que la fenomenología vino a atravesar una transformación crucial a partir de Heidegger. Tras estudiar el pensamiento de Dilthey durante varios años y después de la lectura intensiva que Heidegger haría de su correspondencia con el conde Paul Yorck von Wartenburg, –en 1925– comenzaría a concebir al *Dasein* o existente como un proyecto arrojado a un mundo pre-existente. A este asunto volveremos con más detenimiento en otro momento.

Por ahora me interesa dar un salto para referir la forma en que la pensadora Sara Ahmed, desde una perspectiva que incluye consideraciones sobre el género, ha radicalizado la intuición de Heidegger en el siglo XXI al analizar cómo nuestras orientaciones en el mundo (hacia ciertos objetos, cuerpos o espacios) no son actos neutros, sino gestos políticos que

normalizan lo hegemónico y marginan *lo otro* desde las estructuras del poder material. La filosofía en este marco no escapa a su condición de práctica situada. Incluso el acto de “ganarse la vida” como filósofo, desde la perspectiva de Ahmed, está marcado por decisiones que privilegian ciertos asuntos (lo abstracto, lo universal) mientras relega otros (lo concreto, lo corporal, lo doméstico) al silencio. La fenomenología, así entendida, se convierte en una hermenéutica que asume una vocación crítica hacia las jerarquías que organizan lo visible y lo invisible en nuestro pensar. Un académico –según Ahmed– hace lo posible por escribir tras relegar tareas domésticas y el cuidado de los niños a alguien más. Pero ¿Será posible que las irrupciones propias de la vida doméstica y de la paternidad sean vividas como algo que puede retar, nutrir y robustecer –en lugar de estorbar– a la escritura y al pensamiento? Incorporando el legado de Dilthey en Heidegger y el pensamiento de Ahmed y, de forma análoga a lo dicho anteriormente sobre la intencionalidad y la conciencia en Husserl, podemos decir que nuestra existencia implicada en un trabajo, a través de los anhelos y sentimientos que le ponen en juego, siempre se dirige hacia algo desde un régimen que normaliza o relega diferentes asuntos. El anhelo y el sentimiento no son solamente abstractos, sino también concretos. Además están situados en contextos políticos y culturales que influyen en nuestra vida de manera decisiva. Anhelamos algo y hacia ello se dirige nuestra atención, nuestra existencia. Sentimos miedo hacia algo y en la vivencia concreta de ese sentimiento de miedo se determina –según Ahmed– la forma en que volvemos nuestra atención hacia las cosas del mundo.<sup>85</sup> Pero –además– pensamientos, sentimientos y anhelos irrumpen como tareas concomitantes y no siempre encuentran la posibilidad de tomar su propio turno. Si mi existencia se dirige, a través del pensamiento, a un trabajo de escritura concreto del que me hago cargo en un momento dado; también –simultáneamente– se dirige, a través del sentirme hambriento o cansado, hacia los frutos o el sillón disponibles que me llaman e incitan a saciar mi deseo. Asimismo –al unísono de esos pensamientos y sentimientos– persiste acuciante mi anhelo de que mis hijos ejecuten las acciones necesarias para su higiene, vestido y alimentación concretas que son necesarias en el instante mismo en que escribo. Diferentes acciones son necesarias para los asuntos que circundan y urgen mi atención. Nuestra existencia se divide y dirige hacia múltiples direcciones en cada caso. Pensamientos, sentimientos y anhelos no sólo confluyen: chocan, se superponen, se silencian unos a otros. El ejemplo anterior apenas roza la complejidad de lo que intento nombrar. Además de pensar en lo que estoy escribiendo, pienso también casi simultáneamente que es necesario comer una fruta para no ser derrotado por el cansancio que ya deviene sueño y también inevitablemente pienso en los cuidados concretos que mis hijos requieren en ese mismo instante según el juego en turno o la interacción concreta que están teniendo entre sí. Mientras me siento más o menos satisfecho con el proceso de escritura en el que me encuentro trabajando; el sentimiento del hambre y del sueño persisten; así como el sentimiento de alegría, preocupación o inquietud ante las actividades y los cuidados que requieren mis hijos. El anhelo tiende hacia innumerables metas, entre las que al mismo tiempo confluyen: expresarme adecuadamente por escrito; restablecer la energía necesaria para continuar con mis diferentes tareas; y cuidar amorosa y pacientemente a mis hijos. Aunque también tienen lugar el miedo, la representación de que el texto no esté funcionando del todo; la sensación de no estar del todo cómodo en el espacio que ha sustituido a mi escritorio y la inquietud de

<sup>85</sup> Ahmed, Sara. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra, 2019. 13.

que alguno de mis hijos reciba otro balonazo mientras juega en el jardín. Todo esto –y mucho más– acontece al unísono. El concepto de *intencionalidad* podría servir también para referirnos a esa direccionalidad múltiple que orienta nuestra atención hacia diferentes asuntos que mueven y convocan nuestra existencia.

En su relectura de la fenomenología desde el espacio y la orientación, Ahmed nos recuerda también “que los espacios no son exteriores a los cuerpos; en realidad los espacios son como una segunda piel que se despliega en los pliegues del cuerpo”.<sup>86</sup> Ello le permite considerar que lo social también tiene su propia piel, “como un borde que se siente y que está formado por las «impresiones» dejadas por otros”.<sup>87</sup> Esto también nos permite ampliar nuestra comprensión del cuerpo, rebasando sus límites individuales, para comprender también aquella piel de lo social cuya marca está también inscrita profundamente, en la piel de nuestra más íntima existencia.

En la misma obra que ya he citado, *Fenomenología queer*, partiendo del trabajo realizado por Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Marx, Ahmed se ha propuesto mostrar “cómo la fenomenología se enfrenta a una dirección determinada, que depende de relegar otras «cosas» al trasfondo” para lograr su actividad como “una forma de ocupación”.<sup>88</sup> Para ella, la conciencia no es meramente una fuente de intelecciones, sino que es algo mundano, encarnado, sensible y situado que se orienta hacia algunas direcciones y no hacia otras, dando como resultado formas concretas “de habitar o vivir en el mundo”.<sup>89</sup> Si bien a Ahmed le interesa la *orientación* para también pensar el asunto de la *orientación sexual* desde la fenomenología, aquí nos interesa estrictamente el concepto de *orientación* para pensar – desde una perspectiva materialista– cómo en la forma en que el filósofo dirige su atención hacia su escritorio está ya expuesta “la naturaleza del trabajo que hace para ganarse la vida”,<sup>90</sup> pero también la forma en que el trabajo filosófico tradicional ha relegado algunas actividades y acontecimientos al fondo de su atención, incluso cuando su trabajo depende de esas otras actividades para encontrar un escritorio disponible y libre.<sup>91</sup> Siempre hay circunstancias concretas de la vida que, aunque fácilmente escapan a nuestra atención, pueden ser objeto de interés para la hermenéutica. Hay, por ejemplo, existencias que conviven, haciendo lo posible (o como se dice: hasta lo imposible) por vivir, escribir y cuidar de su espacio y de sus hijos no solamente poniendo en juego su intelecto– por supuesto– sino también sus sentimientos y sus anhelos. No es fácil escribir. Tampoco lo es estar a la altura de las exigencias de la vida doméstica y de la paternidad. Pero además, es importante tener presente que nuestra existencia no siempre encuentra las condiciones para enfocarnos completamente en una tarea o en otra. Acaso en ese *hacerlo todo al mismo tiempo*, que nos exige nuestra facticidad, tengamos la posibilidad de hacernos cargo de la existencia que compartimos con otros de una forma plural y menos individualista. Estas vivencias concretas, que implican nuestra vida afectiva cotidianamente conllevan dificultades. Aunque si encontramos en ellas un estímulo para formar o templar el propio carácter, es posible que incluso podamos ampliar –aunque sea un poco– el horizonte vital que nutre nuestro pensamiento y escritura.

<sup>86</sup> Ahmed, 23.

<sup>87</sup> Ahmed, 23.

<sup>88</sup> Ahmed, 44-45.

<sup>89</sup> Ahmed, 45.

<sup>90</sup> Ahmed, 49.

<sup>91</sup> Ahmed, 49.



## La huida del pensar

Si orientar nuestra atención es ya un acto político, ¿Qué ocurre cuando la academia filosófica insiste en orientar su mirada hacia abstracciones desencarnadas, repitiendo gestos institucionales que desatienden las condiciones materiales e históricas de su propio quehacer? Aquí, “la huida del pensar” que advirtió Heidegger, adquiere hoy una forma concreta: no es solamente una negligencia teórica, sino una complicidad con estructuras académicas que convierten la filosofía en un ejercicio de autolegitimación, alejado de los “barrios bajos” de la existencia que Ortega y Gasset reivindicaba.

Este giro no es meramente metodológico, sino ético. Dilthey ya había subrayado que el interés es la condición primera de toda comprensión, un *inter-esse* que nos emplaza a habitar el entretejido de la vida. Sin embargo, ¿Cómo puede la academia sostener ese interés vital si sus prácticas –desde la redacción de artículos hasta la docencia– se organizan bajo lógicas que priorizan la productividad sobre la profundidad, lo universal sobre lo situado, lo abstracto sobre lo concreto? La respuesta, como sugiere Ahmed, está en los márgenes: en todo aquello que se relega al silencio –la precariedad laboral, los cuidados domésticos, la mercantilización del conocimiento y de sus productos– para mantener intacta la ilusión de un pensamiento aséptico.

El riesgo de excluir de nuestra atención todo aquello que no asociamos con nuestros marcos teóricos, aunque toque directamente nuestra existencia, es muchas veces síntoma de la indolencia que el privilegio hace posible, a pesar de su fragilidad. Aunque también es un síntoma de nuestra constitutiva e irrenunciable pobreza y falta de pensamiento. Es comprensible que dada la dificultad de hacernos cargo de aquello que más próximo nos es: nuestra propia existencia, la atención de la filosofía huya frecuentemente de la posibilidad de pensar sus propias circunstancias y condiciones. En el mundo académico contemporáneo, sin embargo, es justamente eso en lo que *el olvido del ser* consiste.

## Del interés en la hermenéutica

Si la reorientación fenomenológica nos ha enseñado que toda atención es un acto de orientación política, una elección entre aquello que se ilumina y lo que se sumerge en la penumbra, entonces la academia contemporánea es un asunto de interés que puede ser interrogado como estructura que reproduce un síntoma de aquella *huida del pensar* que Heidegger asociaba al *olvido del ser*. La paradoja es evidente: mientras la hermenéutica, en su giro vital, señala la potencia nutricia de lo marginal –aquellos pliegues de la existencia que configuran el trasfondo de todo sentido, aquellos *barrios bajos de la atención* que Ortega y Gasset reivindicaba como núcleo de lo vital– la institución académica insiste en cultivar una asepsia metodológica. Este gesto no solamente traiciona la vocación crítica de la filosofía u de las ciencias, sino que reproduce exclusiones. Sara Ahmed refiriéndose específicamente al quehacer filosófico de la academia, lo ejemplifica al denunciar cómo ciertos cuerpos y temas son relegados al trasfondo de la disciplina. La filosofía académica, autoproclamada

---

*universal*, encubre así sus propias singularidades. Aunque no es distinto el caso de las ciencias sociales.

¿No es este olvido de lo concreto –esta complicidad con lo impersonal [*das man*] que Heidegger asociaba a la caída en la impropiedad– una forma de desinterés por aquello que nos constituye? Dilthey lo advirtió: “Si el interés es limitado, también lo será la comprensión”.<sup>92</sup> *Interesse*, en latín deriva de *inter* (entre) y *esse* (ser). Si bien la palabra ha sido asociada originalmente a la ganancia económica que alguien podría obtener de una actividad, su sentido se ha ampliado para abarcar también el cuidado, la preocupación, la atención y la inclinación por algo o por alguien que valoramos. Es indispensable tener presente que hay valores no tasables. Es decir: que no toda valoración es equiparable a términos económicos.

¿Con qué impaciencia escuchamos algunas discusiones! Constatamos tan sólo algún punto de ellas importante para nosotros por razones prácticas, sin interesarnos por la vida interior del que habla. En otros casos, en cambio, tensados por cada gesto, por cada palabra, intentamos penetrar en el interior del hablante.<sup>93</sup>

Pero, ¿Qué interés puede haber en un sistema que premia la especialización técnica mientras margina las preguntas incómodas surgidas de la vida cotidiana? La academia, al restringir la hermenéutica a la exégesis textual y negar su dimensión ontológica no sólo empobrece su potencia interpretativa, sino que instaura un régimen de invisibilidad. En estos aspectos íntimos de la vitalidad –como la dificultad de equilibrar crianza y escritura– quedan relegados y desprovistos de valor filosófico.

Este síntoma revela un miedo paralizante que nos impide confrontar al pensamiento con la vida. El pensamiento, desde el giro vital de la hermenéutica, claramente no es un refugio, sino la acción de habitar las grietas. Eso que Ortega y Gasset llamó hacer protagonistas “los barrios bajos de la atención” nos exige hoy dismantelar las jerarquías que separan lo intelectual de lo doméstico, lo teórico de lo vivido. Sólo entonces la hermenéutica dejará de ser un método para convertirse en una ética: la de sostener la mirada ante lo inacabado de nuestra existencia compartida.

Lo que interesa aquí es detenernos a considerar las formas singulares del interés o desinterés que están en juego al leer e interpretar un sinfín de textos, de espacios, de expresiones, de prácticas y vestigios. ¿Con qué impaciencia corre el riesgo de observar, juzgar y actuar un burócrata o un empleado al aproximarse a las expresiones de las existencias ajenas tan solo motivado por una ganancia económica?, ¿Qué sordos herederos de Procasto reducen lo complejo a “algún punto” útil para sus fines?, ¿Quién, siendo usado por otros, es decir: *empleado*, sostiene un interés genuino por comprender lo inaudito, lo insospechado y lo impensado que alrededor suyo tiene y ha tenido lugar? Sí, como denuncia Mark Fisher, la universidad neoliberal ha convertido al pensamiento en un simple producto y este ha perdido su potencia reflexiva y transformadora,<sup>94</sup> ¿Puede la hermenéutica –desde las fisuras– resistirse a esta lógica confrontando sus propias condiciones?

---

<sup>92</sup> Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, 31.

<sup>93</sup> Dilthey, 31.

<sup>94</sup> Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Lanham: John Hunt Publishing, 2009.

---

Más allá del espacio obvio de las actividades propias de los claustros académicos del siglo XXI: ¿Qué posibilidades encuentra aquí una hermenéutica cuya vocación abarca también aquellos *barrios bajos* de los que –por economía– escapa, huye y se olvida tan frecuentemente nuestra atención?

### **El devenir de la hermenéutica o la ética de lo inacabado**

El devenir de la hermenéutica, lejos de ser una anécdota en la historia de las ideas, se revela como un contramovimiento radical que se resiste a toda pretensión de clausura epistemológica. Desde Dilthey hasta Ahmed, el hilo conductor que nos interesa señalar es la insistencia en el hecho de que interpretar no es dominar un sentido, sino habitar la tensión entre lo decible y lo indecible, lo posible y lo imposible, lo central y lo marginal, lo propio y lo ajeno. El giro vital de la hermenéutica hacia lo concreto, lo afectivo y lo cotidiano revela que pensar no es un lujo, sino un acto de resistencia creativa: una manera de negociar constantemente con las heridas propias de nuestra finitud y con las jerarquías que –organizando lo visible– limitan o ensanchan nuestra existencia.

Si la academia hoy fracasa en su vocación crítica, no es simplemente por falta de rigor intelectual sino por un miedo infundado que le paraliza y le impide admitir que el pensar mismo nos exige abandonar los falsos pedestales de la cátedra y de la neutralidad. La academia teme sumergirse en el fango de lo concreto, de lo afectivo y de lo cotidiano, allí donde lo relegado de la vida emerge, irrumpe y destroza sus certezas. La academia –a veces– pretende conocer y dominar la vida sin siquiera sumergirse en ella. Pero a la vida –para vivirla y pensarla en serio– a veces no basta contemplarla anclados desde una orilla. Hemos también de vivirla y nombrarla desde el mar en movimiento que le es propio. La prudencia excesiva, motivada más por miedo que por cautela, debe ser cuestionada. La tarea que nos lega la hermenéutica en lo que he llamado aquí su *giro vital* no es, pues, la de salvarnos de los riesgos de la vida. La fuerza o incapacidad para enfrentarnos a ellos, es proporcional a la potencia que nutre nuestra vida. Es decir: a nuestro pensamiento. No se trata de evitar a toda costa los riesgos del pensamiento frente a la vida, sino de templar la mirada ante su posibilidad, trágica y alegremente. Es urgente reconocer que todo comprender e interpretar lleva la marca de lo inacabado y que es precisamente en esa fractura insalvable donde se juega la posibilidad de un pensamiento verdaderamente encarnado, franco y potente. Así entendida, la hermenéutica no es un método, sino la vocación por vivir y pensar desde las grietas. La existencia, en su fugacidad, nos demanda no claudicar ante la comodidad de las respuestas, sino arder en las preguntas que el diálogo –con otros y con uno mismo– a pesar de nuestra finitud, reinicia infinitamente.

“Por las venas del sujeto que conoce, construido por Locke, Hume y Kant, no corre sangre verdadera sino la savia desleída de la razón como mera actividad mental.” –advertía Dilthey hace siglo y medio. ¿Acaso es posible –a estas alturas de la historia– que la razón *entre en razón* y que se reconozca (al fin) de nuevo constituida no por la “mera actividad mental” sino por esos *barrios bajos de la atención* de todo aquello que nos emplaza e implica vitalmente? De ser así, ¿Cuál podría ser la ruta para participar de semejante movimiento –viviendo y pensando libremente– en diálogo *desde* la academia?

---

## Bibliografía

- Ahmed, Sara. *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra, 2019.
- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Colección Fundamentos 164. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- . *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Vol. I. Buenos Aires, Argentina.: Espasa - Calpe, 1948.
- Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. 9. unveränderte Aufl. Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey 1. Stuttgart Göttingen: B. G. Teubner Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Lanham: John Hunt Publishing, 2009.
- Heidegger, Martin, y Jesús Adrián Escudero. *Tiempo e historia*. Minima Trotta. Madrid: Trotta, 2009.
- Moreiras, Alberto. *Infrapolitics: A Handbook*. New York: Fordham University Press, 2021.
- Ortega y Gasset, José, y Valeriano Bozal. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. 1a ed., 5a impresión. Barcelona: Espasa, 2021.



**Crítica al arte represivo**  
Criticism of repressive art  
Raffles Ignacio López Gandarela

Maestría en Pensamiento Crítico y Hermenéutica  
Unidad Académica de Filosofía, Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

\*Autor para correspondencia: rafflesgan@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1827-7947>

---

**Crítica al arte represivo**

**Resumen**

¿El arte puede ser represivo? En el siguiente escrito trataremos de dilucidar sobre si es posible o no. Para ello, primero recorreremos la idea moderna de la libertad y la represión en el sujeto mediante su consideración esencial y causal. Identificaremos el vínculo que existe entre la libertad y el arte junto con el problema que surge a partir de la estandarización del mismo. Desarrollaremos la cuestión del fetiche y el cliché para observar cómo el sujeto se enajena y pierde su libertad con tal de cubrir un estándar social. Finalmente propondremos una salida por medio de la contemplación libre que permita apreciar al arte desde su voluntad. La intención del trabajo es mostrar que el arte puede funcionar como un modelo represivo cuando no somos capaces de apreciarlo por sí mismo, sino por la idea que se le imprime por la Industria cultural.

**Palabras clave: libertad, arte, represión.**

**Abstract**

Can art be repressive? In the following writing we will try to clarify whether it is possible or not. To do this, we will first go through the modern idea of freedom and repression in the subject through its essential and causal consideration. We will identify the link that exists between freedom and art along with the problem that arises from its standardization. We will develop the question of fetish and cliché to observe how the subject alienates himself and loses his freedom in order to meet a social standard. Finally we will propose a way out through free contemplation that allows you to appreciate art from your will. The intention of the work is to show that art can function as a repressive model when we are not able to appreciate it for its own sake, but rather for the idea that is imprinted on it by the cultural industry.

**Keywords: freedom, art, rebuke.**

---

## Crítica al arte represivo

¿Cuántas veces hemos oído decir que el arte nos libera? Creemos que el arte es la expresión más pura que tenemos, que es una fuente inagotable de posibilidades para la experiencia humana, que nos vuelve mejores, en fin, que es la panacea para el mundo moderno. Pero ¿Si no fuera así?, ¿Si el arte funcionara como una herramienta para la represión? Lo que pretendemos en este artículo es hacer una crítica al arte represivo. Cuestionar ¿Cómo reprime? y ¿Qué responsabilidad tiene el sujeto? Pretendemos realizar la crítica al arte sometido a la industria cultural, observar la alienación hacia un espectador de mercado que consume el arte como un fetiche y pierde su libertad. La idea del escrito es exponer, desde la perspectiva de Adorno ¿Cómo es que el arte también es un instrumento de represión en la vida moderna?

La libertad ha sido tema de múltiples investigaciones a lo largo de la historia moderna por lo que conlleva un análisis más profundo que el que le daremos, pero podemos dar ciertas aproximaciones al problema de la libertad desde la visión de Adorno. En la actualidad entendemos a la libertad como una aspiración, como un deseo, una especie de ideal a alcanzar, pero ¿Qué significa realmente? Bueno, pareciera que nos hemos alejado de la libertad en un sentido práctico por su idealización. Adorno detecta que uno de los principales problemas de la modernidad ha sido el arrebato de la libertad del sujeto a causa del desarrollo de la razón, con Kant la libertad adquirió principios causales mediante una subordinación a la buena voluntad. Adorno dice que: “En cuanto posibilidad del sujeto, el carácter inteligible, lo mismo que la libertad, es algo en devenir, no un ente.”<sup>95</sup> Interpretamos que en contra de considerar a la libertad como causa es, en cambio, la posibilidad de la posibilidad, no es algo que sea, sino que se hace.

En la modernidad el sujeto está condicionado a alcanzar dicha libertad, la idealiza, pero a costa de negar la realidad, para realizarlo genera un órgano represivo de su acción. En pro de la ley moral y la libertad social como aspiraciones de las sociedades modernas, el sujeto moderno cancela su libertad para alcanzar la libertad ¿Paradójico no? La libertad se prioriza, pero para alcanzarla es necesario la represión de sus propios instintos, por lo tanto, todo lo que esté en contra de la idealización de la libertad y el valor social. Ahora bien, ¿Mediante qué mecanismos el sujeto adquiere esta represión de sus propios instintos y su libertad? Si bien podemos encontrar diversos medios para el control de la acción del sujeto, nos enfocaremos en el arte.

En contra de una dialéctica que une a los contrarios en la identidad (tipo hegeliana), la dialéctica de Adorno se enfoca en la negación como motor, de la no identidad surge el movimiento. La modernidad establece la identidad en la negación de lo ideal y los sujetos se sienten idénticos en sus diferencias bajo el orden social, para Adorno más bien es la negación de la negación porque si los conceptos y la realidad no son idénticos, la verdad no se encuentra en la identidad, sino en la negación de la misma. Considera el mundo material como un conjunto de membranas cerradas en sí mismas que se relacionan mediante la comunicación, por lo que no puede condensarse a la sociedad en una sola forma, sino en sus

---

<sup>95</sup>Adorno Theodor. *Libertad. Una metacrítica de la razón práctica*. En "Dialéctica negativa", España, Akal, 2005.pág. 274.

diferencias. La relación epistemológica somete todo al campo subjetivo, el objeto se identifica al sujeto y se anula, todo parece ser representación. Interpreta Buck-Morss sobre el arte en la perspectiva de Adorno que: “La composición emergía, en cambio, a partir de la contradicción irresuelta entre compositor y las demandas objetivas del material, para expresarlo en lenguaje filosófico, entre sujeto y objeto -la intención composicional y el material posicionado-. Utilizando la terminología benjaminiana de su conferencia inaugural de 1931, describía este proceso como ‘fantasía exacta’.”<sup>96</sup> Lo que nos permite interpretar que el arte responde a un principio de no identidad y que la Modernidad ha encontrado una manera de represión a través de establecer precisamente esta identidad epistemológica en la dinámica de la dominación de la naturaleza.

Una forma adyacente de la libertad es el arte. Adorno nos da una definición similar a la de libertad cuando dice que: “A partir de su técnica se puede entender que las obras de arte no son ser, sino devenir.”<sup>97</sup> Es decir que tampoco puede ser determinado conceptualmente. En la experiencia estética la obra es viviente, se da en su desenvolvimiento y no en su estática. Cualquier condición que intente determinar el movimiento atenta en contra de la libertad, del devenir. El arte en la actualidad se ha convertido en un medio directo en el desarrollo de las personas y se vuelve en una herramienta de represión cuando está determinado. La obra adquiere vida en la interpretación de la misma y no en su análisis detallado y conceptual, se da en su tradición y contenido histórico y no por la explicación de la misma, el movimiento está en la percepción de la obra y no en la representación del sujeto, por lo que la experiencia estética es fundamental para la liberación del arte y del sujeto mismo.

La obra de arte inconscientemente expresa su contexto, no lo expone, lo muestra, eso la vuelve auténtica. Si al arte se le coloca una intencionalidad se agota en su finalidad, se le imprime un principio causal que la extingue en él mismo, por lo que no podemos afirmar la intencionalidad de un arte libre, ya que al afirmarlo dejaría de ser libre. El arte es negativo y no afirmativo del sujeto como la modernidad ha suplantado, el arte adquiere su función social cuando penetra, sin quererlo, en los problemas sociales por medio de su propio material, su propio hacer. Existen diversos ejemplos de este arte que rompe con la costumbre y demuestra lo inesperado, es negativa del sujeto mismo, no lo afirma y recupera su objetividad, ese es un arte de ruptura; el problema es que en su continuidad adquiere un elemento teórico en su estudio, se convierte fácilmente en una escuela, modelo o estilo, se transforma en ideología y pierde su ruptura. La contrariedad viene de la estandarización de las rupturas, incluso en las vanguardias, se da un estancamiento de la ruptura y se transvalora, se convierte en fetiche porque adquiere un valor de cambio y pierde su valor de uso.

El arte al convertirse en un fetiche adquiere una plusvalía por un proceso de sublimación que considera el todo a través de una de las partes, toma el sentido espiritual e intelectual que rodea a la obra más que a la obra misma. El arte pierde su dinámica y el espectador requiere un conocimiento para catalogarla, ya no la aprecia sino la consume, se convierte en una mercancía por la Industria cultural. El producto se separa de su proceso de producción y entra a la lógica del mercado, la audiencia pierde su capacidad de apreciación profunda y consume la idea de la obra. La Industria cultural cierra la distancia entre la obra y el espectador, limita el proceso de la obra a su resultado, es un producto, un *factum*. El

<sup>96</sup> Buck-Morss Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. México, Siglo XXI editores, 1981. pág. 262

<sup>97</sup> Adorno Theodor. *Teoría estética*. España. Ediciones Orbis S.A. 1983. pág. 232

mecanismo por el que se da es cuando el sujeto coloca la obra en un eco estereotipado que cree percibir en la obra (lo que se dice de ella), que puede ser falso, ya que la mercantilización del arte subjetiva la obra en el fetiche de que el hombre se encuentra a sí mismo. Lo que vende el arte es la identidad con la idea de libertad, aunque es lo contrario, ya que la estandarización de la obra reprime la percepción del objeto a ciertos, convierte el arte en una necesidad social, lo vuelve deseable, nos dice Adorno que: “El arte se ha convertido en medida amplísima en un negocio orientado al lucro económico porque responde a una real necesidad social.”<sup>98</sup> Con esto niega la necesidad del sujeto particular y se subordina al orden social, intenta el arte responder a la identidad de sus integrantes y se vuelve en realidad en un arte represivo.

La recepción del arte responde a un público que espera un producto para su consumo, lo logra con la identidad de valores que responden a una falsa respuesta a su realidad y que los condiciona a la lógica del mercado. Para que la obra sea vendible y consumida requiere un proceso de estandarización, Adorno nos dice que: “Además la *standarización* significa el robustecimiento del dominio duradero sobre las masas de oyentes y sobre sus *conditioned reflexes*. Se espera de ellos que no pidan sino exclusivamente aquello que se les ha acostumbrado [...]”<sup>99</sup> Nos sugiere, mediante una analogía con los reflejos condicionados que el escucha responde a una serie de estímulos marcados por un régimen fijo que permite sentirse libres, la masa de consumidores cree tener libertad, pero los momentos para hacerlo están determinados, un ejemplo puede ser el jazz que en la improvisación permite un momento de falsa libertad.

El arte se convierte en un fetiche y pierde su carácter histórico y tradicional, es un producto para la venta pues se separa de su proceso de producción y el contexto del cual emerge, pierde su *aura*, pierde la negatividad al afirmarse como modelo de identidad. En el caso del jazz, bajo la mirada adorniana, parecería ser la muestra de esto, debido a que la ruptura del modelo en la improvisación libre que promueve este género, responde, de manera muy general, a un modelo preestablecido. Si bien cabe aclarar que no todo el jazz funciona de la misma manera en la actualidad y que existen excepciones muy puntuales a la regla, Adorno considera que de manera general el jazz responde a la música popular, que reduce su esencia para la satisfacción de un público más grande y que estandariza su modelo.

El arte se convierte en un cliché porque es aparentemente novedoso y de ruptura, pero se agota en su uso, pierde su significado al repetirse tanto, es como un grabado que pierde forma en sus copias. Antes de que la obra de arte fuera cliché fue de ruptura, pero cuando se sabe qué esperar pierde su relevancia. En el caso del jazz, que puede explicar muy bien la represión del arte, muestra una ruptura en su origen, pero cuando se le coloca como una finalidad la libertad se convierte en causal, provocador, por lo que en realidad no hay una libertad, se permite ser libre en un marco establecido, sería como correr libremente en un corral. Es un ejemplo de cómo el arte condiciona la libertad, la oferta y lo que se consume es la idea de libertad, no se percibe el proceso de producción y su origen real, sino su sobreproducción. El espectador se transforma en consumidor y acepta a la obra por el valor de cambio y no por su valor de uso, no exige nada, Adorno menciona que: “La conciencia de

---

<sup>98</sup> *Ibidem.* pág. 32

<sup>99</sup> Adorno Theodor. *Moda sin tiempo (Sobre el Jazz)* en “Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad.” Barcelona. Editorial Ariel. 1962. pág. 130



las masas de oyentes es adecuada a la música hecha fetiche. Se escucha bajo prescripción y evidentemente, la perversión en sí no sería posible si se opusiera resistencia; si los oyentes fuesen capaces de algún modo de ir en sus exigencias más allá del parámetro de lo ofertado.”<sup>100</sup> Quedan satisfechos con lo que les dan, se reproduce la represión por cumplir un principio cultural esperado, se aprecia la obra mediante un estándar sobre la misma, no se espera que se contemple, sino que se racionalice los valores externos a la obra.

La correlación que existe entre el arte con la sociedad pierde su dialéctica al perder la contradicción, la persona se identifica a valores culturales que lo integran a la sociedad. En el caso del jazz, si se busca la reconciliación del sujeto con la sociedad se convierte en un arte falso debido a la contradicción que existe entre el hombre y la sociedad, el individuo pierde su particularidad e incluso su libertad en pro de la sociedad, cambia sus valores y voluntad por los valores y voluntad social (la buena voluntad). Por lo que al hablar de un arte que responda a la sociedad estamos hablando de un arte falso. La obra debe ser comunicable, pero se restringe cuando se propone en grande, falla, las obras afectan al ethos personal no al ethos social, si así lo pretenden se vuelve falso, caen fácilmente en un cliché. El problema entonces es ¿Cómo superar la represión en el arte y que sea comunicable y general?, ¿Qué se espera de un arte libre que no se estandarice? Adorno nos manda una señal cuando menciona que: “La fijación conservadora de la obra ocasiona su destrucción; pues su unidad se realiza única y justamente en la espontaneidad, que cae víctima de la fijación.”<sup>101</sup> Un punto fundamental es el carácter voluntario o impulsivo del arte en su creación y contemplación.

Para solventar esto el arte debe adquirir una función crítica de la obra debe en su autonomía, separarse de la subjetivación, se puede decir que al momento de separarse de su autor o espectador con que el que adquiere su valor objetivo. El desprendimiento no desconoce su proceso de producción, porque responde a una tradición y una historia que de ella emergen, no se separa del orden social porque es una expresión y crítica del mismo, no una exposición y afirmación del sujeto, no pierde su *aura* en pro de la identidad. Lo que Adorno considera como una utopía negativa es la expresión de las contradicciones sociales sin intención de ello, parece ser algo muy complicado, pero también puede verse muy sencillo. Consideramos que el carácter impulsivo y voluntario de la obra emerge cuando no tiene ese fin inmanente, sino que es la voluntad del artista la que plasma en la obra, es decir que más allá de cumplir un modelo o darle un fin a la obra, le da un impulso cuando se deja llevar por lo que realmente quiere hacer y expresar, lo que causa una conmoción por salirse de la identidad de la obra. Cabe aclarar que esto no significa hacer cualquier cosa que se quiera, ya que el arte exige técnica como un quehacer especializado, pero si se ejecuta con el rigor que el arte requiere y se expresa lo extraño la obra se separa de su autor. Aunque de igual forma no podrán existir modelos de expresión, sino que deberá mantenerse como un devenir en la interpretación, sin fines ni principios, una especie de expresión voluntaria sin identidad.

La obra de arte debe ser apreciada por su valor de uso y no por el valor de cambio, detectar el fetiche o el cliché, es importante la labor del contemplador para ello, que recupere la parte sensual y no se deje cautivar por lo intelectual del fetiche, que contemple la

---

<sup>100</sup> Adorno Theodor. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid. Obras completas XIV editorial Akal. 2001.pág. 33.

<sup>101</sup> *Ibid.* pág. 32

---

objetividad fuera de la subjetividad de la misma, que no se identifique. En general reconocerá que la obra no guarda ninguna intencionalidad, o no es la que se establece en su exposición, sino que es la expresión de una época y de una tradición por medio de una interpretación que lo vincule con la obra, no de manera identitaria, sino en la distinción de sus contextos. Adorno menciona que: “La técnica estética, que es la aclaración de los medios para la objetivación de un algo autónomo se sustituye por la habilidad de conquistar obstáculos [...]. La realización estética se convierte en deporte y en un sistema de trucos.”<sup>102</sup> Por lo que la superación de la recepción causal bajo un sistema de mercado y de producto para la satisfacción de una necesidad social debe dejarse de lado por la aclaración y percepción de la autenticidad de la obra de arte.

La perspectiva del arte será entonces hacer conscientes de la imposición y la represión, contemplar los orígenes de la misma y salir de ellos. Si bien existe una colonización de los medios de expresión podemos salir de la imposición. Salir de la identidad y reproducción de los mismos modelos para caer en la negatividad del ser social, sentir la libertad en la experiencia estética. El arte exige reacciones del espectador, dinamismo y movimiento, no una recepción pasiva y subordinada, que despierte su gusto a través del desarrollo de sus facultades sensibles. Al contrario, la industria cultural pretende establecer un gusto estandarizado en la afirmación o negación (me gusta o no me gusta) que aparentemente individualiza al sujeto en su personalidad, pero que en realidad le da una identidad como igual, es decir, en sentirse diferente es igual. Para salir del atavismo es fundamental el desarrollo real de la percepción estética, dejar el principio de placer como satisfacción inmediata de identidad, que intelectualiza los sentidos, para apegarnos más al reconocimiento del dolor, no como falta de placer, sino como necesidad motora de la existencia, como una necesidad ontológica del arte, no social sino humano. En el campo popular estará la lucha, pero no en su afirmación sino en la negación, una rebelión.

En fin, el arte no debe provocar el placer de la identidad subjetiva, sino debe ser la negación del sujeto, contemplar la mediante nuestra apreciación y el contexto de la misma para regresar a su valor de uso y sus cualidades objetivas, no verla como un cliché o un fetiche y encontrar su autonomía en su composición, apreciar su voluntad mediante un carácter impulsivo que ella guarda. No clasificar la obra mediante valores sociales para integrarnos y no salir del orden social, identificarnos, sino ver la negación propia de la obra. El arte es represivo porque limita la acción del sujeto, al estandarizar lo modela en ciertos parámetros de apreciación que se convierten en fórmulas para resolver algo que no lo requiere. Cuando el arte es un cliché que muestra la libertad nos aleja realmente de la misma, establece límites para alcanzar la libertad, lo cual es una contradicción. El espectador se convierte en un público que consume la idea de libertad en el arte, hasta el punto de que si fuera realmente libre el espectador se molestaría por no ser lo que esperaba. El arte condiciona el plano de contemplación y subsume al sujeto en un consumo ideal sobre la obra, la convierte en fetiche que aleja su valor de uso y valora más el valor de cambio, por lo que se reprime al sujeto en sus propios valores por la necesidad de un capital cultural para acercarse al arte. La Industria cultural imprime una plusvalía a la obra que el sujeto consume, convierte al arte en mercancía, no le interesa el proceso sino el resultado. El arte debe ser de ruptura, sacar del orden establecido, pero debe conservar su aura, precisamente para contemplar la tradición de

---

<sup>102</sup> *Óp. Cit.* Adorno... *Prismas...* pág. 140

---

la obra, no verla como ajena a un proceso, pero sí como autónoma, es decir, separada de la subjetivación. Es entender al arte como un devenir lo que nos permitirá contemplar a la libertad igual como devenir, no como fija o determinada. Contemplar en él la negación de la verdad y la realidad, no en la identidad, en la expresión y no en la exposición, con lo que la experiencia estética se coloca fuera del ámbito conceptual y causal y se coloca como una actividad libre. Mostrar la represión de nuestros instintos que ha fomentado la Modernidad y poder sentirnos libres. Pero ¿Cómo se logra esto? Tal vez con el desarrollo de las facultades intuitivas del sujeto, pero será tema de otra reflexión.

## **Bibliografía**

Adorno Theodor. *Libertad. Una metacrítica de la razón práctica*. En "Dialéctica negativa", España, Akal, 2005.

Adorno Theodor. *Teoría estética*. España. Ediciones Orbis S.A. 1983.

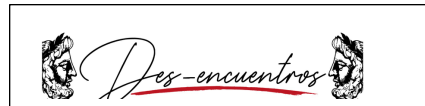
Adorno Theodor. *Moda sin tiempo (Sobre el Jazz)* en "Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad." Barcelona. Editorial Ariel. 1962.

Adorno Theodor. *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid. Obras completas XIV editorial Akal. 2001.

Buck-Morss Susan. *Origen de la dialéctica negativa*. México, Siglo XXI editores, 1981.

Marcuse Herbert *La dimensión estética-crítica de la ortodoxia marxista*. España. Editorial Biblioteca Nueva SL. 2007.

Marcuse, Herbert. *Un ensayo sobre la liberación*. México, Cuadernos Joaquín Mortiz, 1969



## **Las revelaciones filosóficas del perro a través de la otredad: Empirismo, racionalismo y trascendencia canina**

The philosophical revelations of the dog through otherness: Empiricism, rationalism, and canine transcendence

Marco Antonio Alanis Ruiz

Estudios Jurídicos, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

\*Autor para correspondencia: [maar.alanis@hotmail.com](mailto:maar.alanis@hotmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-3086-1300>

---

## **Las revelaciones filosóficas del perro a través de la otredad: Empirismo, racionalismo y trascendencia canina**

### **Resumen**

A lo largo de la historia, el pensamiento filosófico se ha construido principalmente desde una concepción teológica o antropocentrista, sin embargo, el ingreso de nuevas “entidades” en las reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento, la conciencia, el lenguaje o el alma, nos constriñen a filosofar desde nuevos enfoques. El presente artículo reflexiona sobre la forma en que la existencia de los animales y particularmente los perros, entendida bajo la concepción de la otredad, podría permitir revelar nuevos horizontes en torno a algunas de las grandes interrogantes filosóficas.

**Palabras clave:** otredad, racionalismo, empirismo, filosofía animal, epistemología.

### **Abstract**

Throughout history, philosophical thought has primarily been constructed from a theological or anthropocentric conception, however, the introduction of new 'beings' into reflections on the possibility of knowledge, consciousness, language, or the soul compels us to philosophize from new approaches. This article reflects on how the existence of animals, and particularly dogs, understood under the conception of otherness, could reveal new horizons regarding some of the great philosophical questions.

**Keywords:** otherness, rationalism, empiricism, animal philosophy, epistemology.

### **Introducción**

La filosofía, desde el más amplio de los sentidos, puede ser entendida como una construcción que se ha gestado a partir de la reflexión del ser humano sobre su entorno, naturaleza y existencia. Esta disciplina surgió como una búsqueda para responder los grandes misterios del universo, que en sus orígenes tenían una explicación preponderantemente divina o mitológica. Posteriormente, y a partir de la búsqueda por racionalizar el universo, la filosofía

---

se ha gestado como una alternativa a la narrativa teológico-mitológica para crear y perfeccionar conceptos y teorías que permitan explicar con precisión y claridad, el mundo y las ideas.

Dentro de la búsqueda de explicaciones a las grandes interrogantes de la humanidad, la filosofía ha encontrado distintos enfoques narrativos, destacando principalmente dos visiones: un enfoque teológico que reduce la explicación del universo a una obra divina y otro, antropocentrista, a través del cual se gesta una confianza en el ser humano como el centro del conocimiento del universo. Sin embargo, la evolución del pensamiento contemporáneo ha insertado a nuevas “entidades” dentro de los enfoques a partir de las cuales es posible proporcionar explicaciones de corte filosófico. Dentro de estas “entidades” adquieren especial atención los perros, no sólo por su cercana relación e interacción con los seres humanos, sino también por su inteligencia y capacidad de interpretar órdenes e indicaciones humanas, estas podrían revelar nuevas perspectivas en torno a las grandes interrogantes de la filosofía.

## 1. El filosofar desde el canino y la otredad

En el texto *¿Qué se siente ser un murciélago?* Thomas Nagel discurre sobre el problema mente-cuerpo a partir de la hipotetización sobre las sensaciones y experiencias que podría experimentar un murciélago respecto a los objetos que se presentan a su alrededor. Nagel afirma que creemos que los murciélagos sienten algunos tipos de dolor, temor, hambre y placer y que poseen otros tipos de percepciones,<sup>103</sup> partiendo así de una visión ontológica en la que, saber qué se sentirá ser un murciélago sólo puede resolverse a través de *ser* un murciélago. Esta afirmación revela la posibilidad de conocer el *ser* a través del otro, es decir, del murciélago. Sin embargo, en cuanto al conocimiento de sensibilidad, experiencia y comportamiento, posiblemente no exista otro animal más familiar al ser humano que el perro doméstico, quien podría revelar respuestas a las interrogantes filosóficas a través del pensar desde la otredad.

Elizabeth Sosa afirma que la otredad es una postura epistemológica que explora discursivamente la imagen de las culturas que hicieron su espacio en la periferia u otros espacios culturales intermedios;<sup>104</sup> sin embargo, en el presente artículo el término otredad se utiliza para diseñar la configuración epistémica desde la periferia cultural que representa el pensar *desde* el perro doméstico.

Resolver las grandes interrogantes de la filosofía desde esta otredad canina requiere situarnos en el contexto y conocimiento no del canino, sino *desde* el canino, lo cual implica la resolución de la interrogante: ¿Cómo podemos abandonar el *yo* y lograr la construcción de un pensamiento *desde* la otredad canina? La respuesta parece estar en una visión

---

<sup>103</sup> Thomas Nagel, "¿Qué se siente ser un murciélago?" en *Ensayos sobre la vida humana* (México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000), 278.

<sup>104</sup> Elizabeth Sosa, *La otredad: una visión del pensamiento Latinoamericano contemporáneo*, Letras 51, no. 80 (2009): 349. [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0459-12832009000300012](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0459-12832009000300012) (consultado el 20 de abril de 2025)

---

fenomenológica a partir de la cual podemos afirmar que las sensaciones y percepciones captadas por un perro, incluso cuando estas son también captadas por los seres humanos, son fenómenos que se presentan de forma distinta ante distintos sujetos receptores. Luego entonces, pensar desde una otredad canina nos orilla a una visión subjetivista de la realidad en la que debemos ponderar el hecho de que los caninos han sido dotados de cualidades sensitivas distintas a las de los seres humanos y por tanto experimentan de forma distinta su relación en torno a los fenómenos que ante ellos se presentan, motivo por el cual es necesario delimitar o precisar cuáles son las principales facultades sensibles de los caninos y sus principales diferencias con los seres humanos.

## 2. Las facultades sensibles del canino

Los caninos (*canis lupus familiaris*) fueron criados selectivamente eligiendo diversos comportamientos, capacidades sensoriales y atributos físicos deseables, los cuales podían ser empleados en favor de los humanos para diferentes actividades socioeconómicas y de protección<sup>105</sup> y por tanto poseen un conjunto de determinaciones propias que le permiten concebir el mundo de forma distinta al ser humano e inclusive, desde una óptica más progresista, se podría afirmar que un canino es capaz de concebir un mundo distinto al del ser humano. Si bien existen variaciones sensibles entre distintas razas de perros, es posible estimar una serie de características sensibles comunes, entre las cuales destacan un extraordinario olfato y oído. Los fenómenos que se presentan ante los perros, afectan la forma en que el mundo se construye y presenta ante ellos. Así, una serie de estímulos que podrían ser apenas perceptibles o incluso indetectables para los seres humanos, pueden resultar significativos y relevantes para un perro que ha sido moldeado con facultades sensibles superiores a las de los seres humanos en estos aspectos.

La afección de las facultades sensibles entre distintos seres no sólo debe ser medida en función del nivel de percepción que se experimenta, sino también en virtud de la sensación causada al ser, ya que la construcción de la sensación está determinada por la posibilidad de cada ser. Al respecto podemos aludir a la prueba del espejo, en la que algunos perros reactivos, al verse a sí mismos en un espejo, carecen de reacción, lo cual a decir de algunos etólogos podría deberse a la ausencia de un estímulo olfativo o auditivo, pero que bajo una visión filosófica amplia, podría derivar de una correspondencia ontológica identitaria, es decir, el reconocimiento de que los estímulos a los que el perro es sometido son idénticos al propio *ser* que los emite, lo cual explica por ejemplo, la inactivación ante un estímulo visual de sí mismo y que podría delatar el hecho de que el perro es capaz de reconocerse a sí mismo y a los estímulos sensoriales que le pertenecen, de la misma forma en que el marcaje delata la propiedad y la posesión sobre la cosa en sí misma.

Así, el mismo Hegel, podría ilustrar su teoría del amo y el esclavo en la relación del perro y sus posesiones afirmando que el perro sólo es capaz de reconocerse a sí mismo a través del acto de posesión y marcaje que ejerce permanentemente sobre el objeto poseído,

---

<sup>105</sup> Global Invasive Species Database, "Canis lupus," *Invasive Species Specialist Groups*, <https://www.iucngisd.org/gisd/species.php?sc=146> (consultado el 20 de abril de 2025)

---

el cual, a su vez, sólo puede concebirse a través de una relación dialéctica con el amo o en otras palabras, el límite del ser en el perro sólo puede estar determinado por el no ser del acto que lo exterioriza en el mundo y que lo perpetúa en el objeto poseído.

La existencia de facultades sensibles variadas entre distintos seres revela el hecho de que los fenómenos tienen distintas afecciones y significaciones según la configuración sensitiva de cada especie, lo cual podría encauzar la conversación filosófica hacia tendencias naturalistas y empiristas, sin embargo, la facultad sensible del perro no es el único de los agentes que debe ser tomado en cuenta en la reflexión de la otredad para la resolución de las interrogantes filosóficas, pues es posible acuñar afirmaciones, no menos válidas sobre el hecho de que la multiplicidad de afecciones que generan los fenómenos ante tales seres, no se encuentran determinados por sus facultades sensibles, sino por la estructura de su propia razón. La afirmación preliminar conduce la conversación hacia la interrogante sobre la existencia de una “razón canina” o dicho de otra forma, ¿Es posible determinar la existencia de una razón en los perros de la misma forma que se habla de la razón humana?

### 3. Racionalismo y conciencia canina

La pregunta sobre si los perros poseen o no una razón, nos lleva a analizar los datos e información que se conocen sobre estos seres y que son revelados no a través de los sentidos, sino a través de la razón humana. En este aspecto podemos estimar que un perro tiene una forma de inteligencia<sup>106</sup> que le permite entender una serie de comandos y señales, pero ¿Es esto realmente indicativo de una razón canina o es simplemente la consecuencia de un ejercicio disciplinario de repetición y aleccionamiento? Al respecto podemos afirmar que los comandos que se enseñan a los perros son señales indubitables que contienen un significado que debe ser decodificado por el canino y que actúan a través del refuerzo continuo de su significante para una correcta comprensión del significado. Luego entonces, el perro cuenta con un aparato intelectual que le permite recibir, filtrar y comprender información de su propio mundo y por tanto, puede estimarse que cuenta con una forma de razón animal, que concibe y crea el mundo a partir del prisma de su razón.

Habiéndose afirmado la existencia de una razón canina, luego entonces, ¿Cuáles son las capacidades intelectuales de tal razón? Un perro es capaz de discernir entre conductas permisivas y prohibitivas y conoce el concepto de la sanción a grado tal de anticiparse, derivado de una conducta infractora, a una norma restrictiva, evadiendo o alejándose del lugar que atestigua la infracción. Así, cuando un perro infringe una norma impuesta por el dueño, suele evadir el lugar en el que por ejemplo orinó, teniéndolo prohibido, dando cuenta así de una concepción animal sobre el concepto de sanción y restricción.

El perro entonces es capaz de crear y comprender sus propios conceptos, lo cual da cuenta de una razón e incluso, podría ser el punto de partida para hablar más profundamente

---

<sup>106</sup> En el presente artículo se utiliza la palabra inteligencia en el más amplio de los sentidos lingüísticos, partiendo de la premisa de que el término deriva de los vocablos latinos *intus* (“entre”) y *legere* (“escoger”) es decir leer o “escoger entre”, ya que el perro es capaz de extraer una interpretación acertada entre las múltiples significaciones de los actos que se le presentan.



---

sobre la posibilidad de una conciencia animal. El perro es, en una visión amplia, consciente de sus *ser* y por tanto, capaz de responder por sus acciones u omisiones. La conciencia del perro, además, delata la existencia del perro mismo. En este sentido, si se toma como base el postulado de René Descartes *cogito, ergo sum* “pienso, luego soy”, se puede considerar que el pensamiento del perro delata su existencia y a su vez, que la interacción del ser humano, a través de su otredad con otros seres pensantes, delata la existencia del propio ser humano al pensar “sobre el pensar del perro” y “sobre el perro mismo”.

Si el perro posee tantas similitudes en cuanto a su estructura racional con el ser humano, ¿Qué es entonces lo que impide que el análisis filosófico desde el perro haya florecido en el pensamiento occidental? Muy posiblemente el motivo principal estribe en las imposibilidades del lenguaje que impiden establecer una comunicación inequívoca entre el perro y el humano, sin embargo, si partimos de lo expresado por Jürgen Habermas, quien afirma que el mundo se presenta a través de un acto comunicativo, podemos estimar que las expresiones del perro en su contexto y posibilidad delatan la transmisión de información, lo cual implica indirectamente, la existencia de un lenguaje. El lenguaje del perro entonces se encuentra determinado por la relación de sus facultades racionales y sensibles y se expresa a través de las formas que están posibilitadas por su propia condición, lo cual debe concatenarse con el hecho de que los distintos perros parecen estar dotados de una razón con una estructura común que les permite establecer una comunicación efectiva entre ellos.

La existencia de la razón canina, nos lleva a una última y no menos importante interrogante; ¿Cuál es la naturaleza de esta razón? Al respecto se estima que el método histórico-filosófico es la mejor forma de ilustrar la manera en que la razón canina ha sido construida.

#### 4. Desarrollo histórico del perro

El proceso de domesticación del perro data de hace unos 11.000-16.000 años a partir de la selección de animales entre las poblaciones de lobos, cuando las tribus cazadoras y recolectoras empezaron a alimentar a los lobos, ancestros del perro doméstico, al permitirles acercarse a la tribu para recoger las sobras de la cacería obtenida, a sabiendas de que a cambio, la presencia de estos animales proveería de seguridad y protección a la tribu sobre otros animales amenazantes.<sup>107</sup> Desde entonces, el perro y el ser humano han formado una alianza en la que el humano se convirtió en el proveedor del perro y este a su vez, se erigió como guardián y centinela. A lo largo de los años, este vínculo se ha estrechado cada vez más.

Las virtudes del perro han sido elogiadas por distintos filósofos, tal como en el caso de Platón quien alude al canino en *La República* para defender la tesis de que los gobernantes deben tener por naturaleza, un carácter aguerrido y suave y ser amantes del conocimiento

---

<sup>107</sup> Susana Dunner y Javier Cañón, "Origen y diversidad de la especie canina," *Canis et Filis. Revista veterinaria profesional de animales de compañía* 5, no. XXI (2014): 18.  
[https://www.ucm.es/data/cont/docs/345-2018-07-10-Origen\\_y\\_diversidad\\_de\\_la\\_especie\\_canina.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/345-2018-07-10-Origen_y_diversidad_de_la_especie_canina.pdf) (consultado el 20 de abril de 2025)

(375a1-375c9). Sin embargo, la importancia del perro respecto a los humanos no es exclusivo de la filosofía clásica o europea, pues existen paralelismos filosóficos sobre el perro incluso en Mesoamérica, lugar en el que distintos pueblos y culturas domesticaron al xoloitzcuintle, (también llamado simplemente xolo) una raza de estatura mediana preponderantemente de color negro caracterizada principalmente por la falta de pelo o en algunos casos, por la escasez del mismo.

El xolo en la antigua región de Mesoamérica fue domesticado con fines de compañía, seguridad e incluso para consumo humano, pero también fue un ser central en ceremonias fúnebres y como objeto de veneración. Los mexicas creían que este perro tenía una estrecha cercanía con el Mictlán y la transición entre la vida y la muerte. Esta cultura creía que los xolos habían sido elegidos por su nobleza y pureza por los Dioses para ser guardianes de los espíritus y para guiar a las almas de los fallecidos hacia el Mictlán (mundo de los muertos)

Los pueblos mesoamericanos poseen una concepción anímica en la que se estima que la muerte forma parte del ciclo de una vida continua y eterna, en la que el alma inmortal se eleva hacia un destino y rumbo en el universo. En este sentido, el perro goza de una función trascendente pues guía el alma de los fallecidos a su destino en un mundo que no les es ajeno. Luego entonces el perro es un *ser* con existencia y alma propia cuya esencia coexiste en distintos planos, ya que su alma mora entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

Los perros cuentan con una relación cercana tanto en la vida como en la muerte respecto a los seres humanos, ya que, para que los fallecidos fueran guiados y ayudados en su camino hacia el Mictlán, se requería que la persona fallecida hubiera sido buena con los perros en vida, pues de haber tratado mal a estos animales, los perros negarían su ayuda dejando desvalida la transición del fallecido.

La concepción anímica mesoamericana revela el hecho de que, desde una visión axiológica, las culturas prehispánicas reconocían en los perros una serie de valores que debían ser practicados por ellos mismos para el perfeccionamiento de su propio ser, pensamiento de naturaleza estoica que revela el hecho de que la reflexión sobre el entendimiento del ser humano a través de la otredad subyacente a los perros, podría no ser una cuestión novedosa para la filosofía, sino un tema intermitente que en distintos momentos y culturas ha pretendido revelar un entendimiento más profundo de nosotros mismos a través del entendimiento de los seres caninos.

## Conclusiones

La existencia del perro, así como el entendimiento de sus facultades sensibles y racionales revelan el hecho de que para resolver algunas de las más grandes preguntas de la filosofía, el ser humano puede acudir a la otredad, superando las limitaciones del antropocentrismo y cifrando su confianza en el hecho de que el estudio de otros *seres* nos permite un entendimiento más nítido sobre el conocimiento de nosotros mismos y nuestra relación con el orden universal.

Así, podemos estimar que los perros ilustran válidamente las dos grandes propuestas del problema filosófico entre el empirismo y el racionalismo, ya que desde una visión empirista, el perro construye su realidad en función de las facultades sensoriales que le han

---

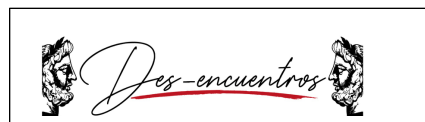
sido otorgadas, mismas que le permiten una comprensión de los fenómenos que ante el canino se presentan, en virtud de una afección particular y determinada por sus propias cualidades, mientras que bajo una perspectiva racionalista, el perro cuenta con una configuración epistémica que le permite captar y comprender el mundo a partir de la propia estructura de su razón.

Esta propuesta de entendimiento del *ser* a través de la otredad animal y en específico del perro ha sido ejercida y desarrollada desde la antigüedad por distintas culturas entre las cuales destacan las culturas mesoamericanas, para quienes el perro es un actor clave para el conocimiento del *ser*, situándolo como un eje primario en la concepción trascendente e inmortal del alma, que asemeja en pureza y valor a los ideales aspiracionales que deben guiar el espíritu humano para llegar al mérito de la eternidad.

---

## Bibliografía

- Dunner, Susana, y Cañón, Javier. 2004. "Origen y diversidad de la especie canina." *Canis et Filis. Revista veterinaria profesional de animales de compañía* 5, no. XXI: 18-26.  
[https://www.ucm.es/data/cont/docs/345-2018-07-10-Origen\\_y\\_diversidad\\_de\\_la\\_especie\\_canina.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/345-2018-07-10-Origen_y_diversidad_de_la_especie_canina.pdf) (consultado el 20 de abril de 2025)
- Global Invasive Species Database. "Canis lupus." en Invasive Species Specialist Groups.  
<https://www.iucngisd.org/gisd/species.php?sc=146> (consultado el 20 de abril de 2025)
- Georg Wilhelm Friedrich, Hegel. 2017. *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nagel, Thomas. 2000. "¿Qué se siente ser un murciélago?" En *Ensayos sobre la vida humana*, 274-296. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Platón. 2000. *República*. Traducido por A. Gómez Robledo. 2a ed. Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana. México, D. F.: UNAM.
- Sosa, Elizabeth. 2009. "LA OTREDAD: UNA VISIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO." *Letras* 51, no. 80: 349-372.  
[http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0459-12832009000300012](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0459-12832009000300012)  
(consultado el 20 de abril de 2025)



**El muralismo mexicano, su devenir histórico y su función pragmática en el entendimiento de conceptos.**

Mexican Muralism, its Historical Development, and its Pragmatic Function in the Understanding of Concepts.  
Patricia Zoe Izquierdo Peralta

Estudios Jurídicos, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

\*Autor para correspondencia: [zoeizquierdop@gmail.com](mailto:zoeizquierdop@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-8927-4998>

---

**El muralismo mexicano, su devenir histórico y su función pragmática en el entendimiento de conceptos.**

**Resumen**

El muralismo es uno de los movimientos artísticos más destacados en nuestro país, no solo por su riqueza pictórica, sino también por la complejidad de su ejecución, ya que, implica que el espacio arquitectónico se funda con el arte y enmarque los mensajes que pretende exponer, así el arte mural en nuestro país es un instrumento de presentación de ideas y conceptos a gran escala, que busca en las miradas de los espectadores el nacimiento de la reflexión sobre temas tan complejos como el nacionalismo, la conquista religiosa, la revolución, la justicia, o la ciencia y su intrínseca relación con el arte; a veces de forma cruda y directa y otras, en formas abstractas, pero siempre con la intención de transmitir y trascender. Así pues, el presente artículo pretende hacer un breve recuento de tres momentos específicos del muralismo en México, entendiéndolo como una herramienta para exponer ante las masas el conocimiento y favorecer el entendimiento de ideas complejas.

**Palabras clave: arte, muralismo, México, ideas, conocimiento.**

**Abstract**

Muralism is one of the most prominent artistic movements in our country, not only because of its pictorial richness, but also due to the complexity of its execution. It involves the fusion of architectural space with art, framing the messages it seeks to convey. Thus, mural art in Mexico serves as a large-scale medium for presenting ideas and concepts, aiming to spark reflection in viewers on complex topics such as nationalism, religious conquest, revolution, justice, and science, and its intrinsic relationship with art. Sometimes these themes are depicted in a raw and direct manner; other times, through abstract forms—but always with the intention of communicating and transcending. This article offers a brief overview of three specific moments in Mexican muralism, understanding it as a tool for disseminating knowledge and fostering the comprehension of complex ideas among the masses.

---

**Keywords: art, muralism, Mexico, ideas, knowledge.**

## **Introducción**

En México convergen una serie de pensamientos, ideales y cosmovisiones que resultan diversas y que implican un enorme abanico de oportunidades para la expresión artística, que encuentran cabida en la ejecución de diversos objetos de arte, como las artesanías, la alfarería, joyería, productos textiles, entre otros. Sin embargo, destaca históricamente el muralismo, como un instrumento que expresa mensajes, cuya fuerza y firmeza se encuentran a través de las imágenes, las texturas y los materiales de su ejecución.

En este sentido, el objeto del arte en el muralismo va más allá de su mera técnica puesto que implica un paso que trasciende la simple expresión pictórica o escultórica sobre muros, paredes o edificios públicos; su esencia empata su valor estético y se le mira transformarse en un altavoz que grita y que ofrece a quién los admire un mensaje que pretende agitar las mentes que lo rodean.

Para definir el muralismo mexicano, se puede recurrir a los señalado por el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, el cual señala: “El Movimiento Muralista Mexicano fue uno de los fenómenos estéticos más profundos que ha experimentado nuestro país, no sólo por sus cualidades artísticas y la fuerza de su contenido, sino por ser un movimiento social y político de resistencia e identidad.” (INBAL: 2022)

Así, el muralismo mexicano, es un movimiento artístico que impulsó desde sus inicios la transmisión de ideas y en otro momento la necesidad de perpetuidad, de forma tal, que desde las antiguas culturas prehispánicas fue instrumento de los hijos de la tierra y el maíz para expresarse, dejar huella y trascender en el tiempo, elemento que siguió vigente después de la conquista y que encontró su consolidación con la aportación de los tres grandes del muralismo mexicano (David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco y Diego Rivera) que entregaron al mundo, un reflejo gráfico de los estragos y los ideales de las luchas sociales, posteriormente con la generación de la ruptura se romperá la rigurosidad de las temáticas y se ofrecerá la expresión de nuevos mensajes, que aportarán en la expansión del muralismo y la llegada de técnicas novedosas, fijando así un nuevo rumbo para el muralismo en nuestro país.

## **El muralismo en las culturas prehispánicas**

Las culturas prehispánicas son la base cultural y social de nuestro país; y se convirtieron en un signo de identidad, en una conformación de elementos que homologan una esencia pasada que renace y que se hace presente hasta nuestros días y que además, perpetraron su cosmovisión a través de diversos objetos del arte.

El uso del muralismo en nuestro país como instrumento de transmisión de mensajes, surge en las culturas prehispánicas que incursionaron en la realización de pinturas murales,

---

de las que resalta el uso de técnicas de preservación, su uso armónico con los recintos arquitectónicos, la esencia y función de su existencia, en la que el protagonista es el mensaje que se transmite y perdura.

Respecto a la técnica para realizar los murales prehispánicos de García J. (2016) señala que “Para elaborar estos murales, los artistas prehispánicos usaron pigmentos extraídos de plantas, minerales o algunos animales como la grana cochinilla, que, a pesar de ser una plaga del nopal, molida servía para obtener un atractivo color rojo”. Es de estos elementos naturales de donde surge la implementación de colores vivos que desde entonces, fijó un rumbo para el arte mexicano y que hoy en día lo distingue entre otros.

Según la fuente antes citada; y en relación a la perpetuidad de los murales, algunas de las técnicas de preservación incluyeron el fresco usado por los teotihuacanos el cual implica trabajar con argamasa de cal; por su parte, los mayas usaron la pintura al temple, que consiste en la implementación de un adhesivo en los pigmentos, como el que ofrecen los huevos de faisán salvaje; otra de las técnicas fue el uso de las resinas de árboles; la instrumentación de los procedimientos antes mencionados permiten concluir que las civilizaciones prehispánicas buscaron preservar la pintura mural, en consecuencia, pretendían que los mensajes comunicados, perduraran y trascendieran.

Otro punto a resaltar de la pintura mural prehispánica es el entendimiento de la fusión del espacio arquitectónico y el arte, puesto que los murales fueron dispuestos en recintos para entablar un diálogo conjunto, al respecto, Laura Pineirúa Menéndez (2001, 9) menciona: “La pintura mural vive en la arquitectura sin ser arquitectura. En los recintos establece cuáles son las reglas de su juego, muestra sus diferencias y con ellas sus cualidades de modo que ambas cohabitan, se encuentran y entablan diálogos tanto como distancias.” Resultado de ello, los recintos prehispánicos expusieron mensajes a través de alegorías, con escenas de guerra y con dioses plasmados en los muros que enmarcaron no sólo la belleza arquitectónica, sino que, dejaron huella de sus cosmovisiones religiosas y sociales.

Así los espacios que albergaron los murales se convirtieron en templos de preservación de historia y de arte que en su lectura hermenéutica podemos aprender de culturas distintas que nos hablan desde el pasado para contarnos sus batallas, sus creencias y sus secretos; un ejemplo de ello es la pintura mural llamada “La Batalla” que se ubica en Cacaxtla, en la que se observan a voz de Susan Irais, (2018) “Guerreros en combate con maravillosa indumentaria, algunos lucen pieles de jaguares, otros llevan exóticas plumas; hay sangre, muerte y vencedores en esta historia plasmada en una superficie de 22 metros.”

Así, de los muros llenos de historia que relatan cuentos de batallas, de hombres jaguares, de dioses de la guerra y del maíz, podemos leer la cosmovisión prehispánica, su entendimiento de la muerte, del valor, del sacrificio, del honor y la guerra; por lo que el muralismo de esa época impulsó el deseo de transmitir mensajes que fueran legado de su comprensión de la existencia, su realidad y ante su intención de perpetuidad, hoy podemos escuchar los ecos retumbar en recintos como Cacaxtla.

El muralismo prehispánico se desenterró y resurgió entre los escombros de una sociedad apagada, acallada, aleccionada y conquistada que en el arrebato de su cultura, se alineó a otra y al pasar del tiempo, se encontró así misma, en la mezcla y el encuentro con los murales prehispánicos abrió paso a la discusión del significado de sus grafos, de sus dioses, de sus creencias y fue un instrumento para el entendimiento de los cimientos de nuestra cultura.

---

## El muralismo en el siglo XX

Durante el siglo XX, el muralismo encontró su auge con el surgimiento de los tres grandes muralistas mexicanos; José Clemente Orozco, Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros, quienes fueron los representantes que materializaron los estragos violentos de la lucha, las mareas de ideales políticos y sociales, así como los sentires de un país abrazado siempre por la lucha y por el dinamismo social.

El movimiento muralista de la época se debió en gran medida a José Vasconcelos, quién en un intento por evitar que los edificios públicos fueran vandalizados, decidió invitar a los artistas a intervenir los espacios y a generar elementos artísticos que se integraran a la arquitectura; la repercusión de estas participaciones se quedó en la historia como un hito en el arte y de los elementos de un México que no olvida y que, entre pinceladas en galerías públicas; grita, reclama y perdura.

El impacto de la decisión de Vasconcelos tuvo repercusiones inimaginables en su momento, resalta del texto UNAM 100 años de años del Muralismo, coordinado por Renato González Mello (2022, 80), quien alude al informe presidencial obregonista de 1923, el cual menciona que: “Para estimular a los pintores nacionales, se les ha encomendado la decoración de edificios públicos, los cuales han quedado bellamente decorados con poco costo.” Y así, con poco costo quedaron entre bellos muros, los gritos de las luchas pasadas y los ideales políticos y sociales de la época. Gracias a ello, hoy en día lugares como el Museo Vivo del Muralismo, ofrece a la población la interacción con los murales que marcaron el auge de esta corriente artística.

En el texto ARTE. La guía visual definitiva 199-1945 de Ian Chilvers (2009, 74) se expresa que “Alimentado por los conflictos sociales generados a lo largo de siglos de dominio colonial, el arte mexicano del s. XX aspiraba ante todo a refundar la identidad nacional. El pueblo y la cultura mexicanos se convirtieron en el centro ideológico de la creación artística...” Así, el muralismo mexicano de la época fue un estandarte de las luchas, de los discursos políticos y sociales, de la distinción de clases y un icono del nacionalismo.

De los muralistas de la época, destacan los llamados tres grandes, Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros, quienes, con la experimentación de técnicas y combinación de materiales, colores y expresiones anatómicas complejas, así como el sobresaliente uso de perspectivas, transmutan los espacios públicos y los convirtieron en un lugar de reflexión y recordatorio latente de un país que lucha.

Es indudable que el objeto del arte de los tres grandes del muralismo se relaciona intrínsecamente con su cosmovisión post revolucionaria y con sus ideales políticos y sociales que reflejan una sociedad sedienta de cambios y de identidad nacional, al respecto, Ian Chilvers (2009, 75) menciona que Diego Rivera: “defendió el nacionalismo cultural mexicano o mexicanidad a través de sus murales, cuadros y estilo de vida.”

El citado refiere (Chilvers 2009, 75) acerca de José Clemente Orozco lo siguiente: “su mirada sobre la historia fue un intento complejo de alcanzar la verdad. Su obra tocaba cuestiones sociales universales, como el papel de la tecnología en la guerra y el sometimiento de los pueblos” y a David Alfaro Siqueiros lo describe como: (2009, 78) “Activista social



---

militante, participó a menudo en manifestaciones, huelgas y otras actividades revolucionarias...”

Así pues, todos ellos fueron puestos en la categoría de hombres preocupados y ocupados por una nación en construcción, que expresaron en sus murales, el sentir de un pueblo en medio del cambio, con los resquicios de las luchas y de injusticias; donde el mensaje que se transmitió fue de identidad nacional, de visibilizar a los indígenas, a los perjuros de la conquista, a la fuerza obrera en la revolución y en general a la marea violenta de los movimientos sociales; todo ello, desde una perspectiva nacionalista, pero sobre todo que exponía sus ideales políticos.

La lectura que podemos hacer del muralismo mexicano de esa época nos permite entender que una corriente artística no sólo impacta en el quehacer de la técnica, son las formas que resultan del conjunto de las líneas, los colores rojos, negros, azules, la profundidad y disposición, la perspectiva tan importante en Orozco, el poder de los materiales en Siqueiros que trascienden al espectador, no sólo por la riqueza de su técnica, sino por la fuerza del mensaje porque a través de la vista y la experiencia completa e inmersa del espacio que se recibe. Se concreta la comunicación entre el entendimiento de los conceptos del artista los cuales se reflejan en la ejecución de la representación pictórica y quién recibe el mensaje lo desmenuza, lo reflexiona y lo concreta como el entendimiento de ese algo.

Podemos entender a un México antiguo a través de los vestigios del muralismo mexicano del siglo XX; siempre que aprendamos a leer entre pinceladas el querer y la motivación de los trazos, donde el arte trasciende de la belleza a lo sublime, en el que encuentre a través del horror de la atrocidad de la conquista plasmada por Orozco o la fuerza en los materiales y colores de Siqueiros, la oportunidad precisa y directa de encontrar un arte sublime, que invite y que motive a la reflexión filosófica y a la extracción de los mensajes del pasado.

Un instrumento que puede coadyuvar a lograr el entendimiento de los mensajes es el empirismo, puesto que, mediante los sentidos, se transmiten conceptos filosóficos tan complejos como la lucha de clases, la identidad cultural, la justicia social, entre otros presentes en los murales de los tres grandes. Al respecto se menciona en el portal Historia Universal.org, que Maurice Merleau – Ponty, pensaba que “El cuerpo no solo es un receptor pasivo de estímulos, sino también es un actor activo en la percepción” así el muralismo mexicano del siglo XX, propone al espectador una experiencia completa, no sólo por la impresión visual, sino también por el espacio en el que están dispuestos, dado que el lugar involucra a las masas, las envuelve y las hace formar parte; en consecuencia, el espectador no sólo recibe la información, sino que se ve inmerso en ella, lo que incentiva a la reflexión y mediante ella, alcanza a crear y entender concepciones complejas.

### **La generación de la ruptura**

Resulta innegable el aporte de los tres grandes en la corriente artística del muralismo mexicano, sin embargo, la concentración de la temática nacionalista y de la corriente ideológica y política generó que la fluidez en el crecimiento de la técnica y el discurso en el muralismo se encontrara estancada e inflexible y en consecuencia, impidiera la exploración

---

de nuevos horizontes conceptuales; esta vez, la necesidad de transmitir discursos y mensajes distintos se convirtió en el incentivo para que surgiera una nueva corriente de artistas, la llamada “Generación de la ruptura”.

La nueva sangre de artistas que surgieron a partir de 1950 pretendió crecer en la técnica y experimentar nuevos discursos, quienes con intenciones de convertir los espacios no sólo en discusiones políticas, sino también en oportunidades para explorar el arte mexicano desde una perspectiva diferente, esta vez impulsada por las innovaciones artísticas internacionales resultado de la posguerra.

Así, a pesar de que los discursos pretendían alejarse de los conceptos nacionalistas y políticos, no se distancian de la función de expresar mensajes o aportar en la discusión y reflexión filosófica, tan es así que encuentran cabida en la necesidad de la implementación del arte abstracto o neofigurativo y con ello, amplían la posibilidad de interpretación de los murales.

De esta generación destacan diversos artistas como José Luis Cuevas, quién entabló el inicio de la discusión filosófica sobre muralismo de la época, no sólo por las temáticas sino también respecto a la perpetuidad de las obras, sobresale en el discurso disruptivo por la ejecución del “Mural Efímero”, el cual tuvo una vida corta que acabó con la destrucción del mural y con ello, transmitió un mensaje no solamente con el arte pictórico también con la temporalidad de existencia del mural, con el que realizó una fuerte crítica a la concepción del muralismo concebida en el siglo XX.

Por otra parte, Manuel Felguérez mantuvo la técnica artística del muralismo pero lo adaptó a su estilo y temática, la cual transmite ideas complejas y que incluso permiten la reflexión e interpretación subjetiva. En el trabajo del artista zacatecano destaca la combinación de elementos que aportan para generar un todo; el uso de figuras geométricas y el discurso a través de los materiales, como la madera, el metal, la arena, entre otros que aportan armonía y fuerza a sus obras.

Bajo la libertad temática que ofreció la ruptura, el artista expuso diversos mensajes a través de sus murales, los cuales no sólo se adaptaron al edificio arquitectónico, sino que incluso, en algunos casos formaron nuevas estructuras para complementar el espacio; como es el caso del muro de calaveras que implica un gran tzompantli geométrico que delimita el perímetro del Museo Nacional de Antropología (MNA) y que remonta a los mensajes prehispánicos relacionados con las guerras y los sacrificios, con lo que la exposición de ideas y la forma de ejecución genera en el espectador la necesidad de participar en las obras a través de la interpretación y reflexión.

Así pues, la generación de la ruptura fue una bocanada de aire fresco para el devenir del muralismo en México, puesto que implicó desatar los nudos que adormecían las manos ávidas de experimentar y dejó volar la creatividad para participar en el diálogo artístico mediante nuevos discursos y mensajes.

---

## Conclusión

Las cosmovisiones de una época diferente traslapan la historia y brincan de una mente a otra a través del tiempo pero la transferencia de mensajes que son vertidos en imágenes pictóricas y en la exposición de materiales que juegan en espacios públicos tienen un sentido filosófico, pues el que se encuentren en recintos accesibles a las masas, hace posible que el discurso se popularice, se democratice, se haga eco entre las voces de aquellos que los admiran.

En los muros que dejaron los prehispánicos, los tres grandes y los artistas de la generación de la ruptura; se dejaron impresas ideas y toca al receptor el trabajo más complejo: el de leer entre colores y técnicas artísticas los discursos filosóficos que narran una cosmovisión, un ideal político o social, un mensaje de realidad de sus épocas y los sueños para el futuro.

Los murales, dejan rastro de un México que buscaba a sus dioses en los cielos, en la tierra, en los mares o en el fuego; de los estragos de la lucha violenta por la libertad y la tormentosa marea social; o bien la reinterpretación de la historia e incluso la crítica de la corriente artística en sí misma.

De la mano maestra de cada uno de ellos se expresan ideas que son trasladadas a imágenes, a la composición de objetos, de elementos como el color, la forma, la textura, todas ellas bailando dentro del espacio arquitectónico para lograr el objetivo de transmitir una idea concreta, un concepto o varios de ellos, todos igual de complejos, pero transmutados, traducidos a un lenguaje que se percibe a través de los sentidos y se concientiza mediante la interpretación y racionalización del mensaje.

---

## Bibliografía

- Chilvers, Ian. 2009. *Arte: La guía visual definitiva 199-1945*. Londres: Dorling Kindersley Limited.
- García, Javier. 2016. "Murales: Arte y ciencia en la historia de México." *Ciencia UNAM*, 25 de mayo. Dirección General de Divulgación de la Ciencia, UNAM. [https://ciencia.unam.mx/leer/565/Murales\\_arte\\_y\\_ciencia\\_en\\_la\\_historia\\_de\\_Mexico](https://ciencia.unam.mx/leer/565/Murales_arte_y_ciencia_en_la_historia_de_Mexico).
- González, Martha. 2022. *UNAM: 100 años de muralismo*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.dgcs.unam.mx/docs/100Muralismo.pdf>.
- Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura (INBAL). 2022. "El INBAL conmemora 100 años del movimiento muralista mexicano." INBAL. <https://inba.gob.mx/muralismo100/>.
- Irais, Susana. 2018. "La pintura mural prehispánica: Un mundo de historias y colores." *Ciencia UNAM*, 6 de junio. Dirección General de Divulgación de la Ciencia, UNAM. <https://ciencia.unam.mx/contenido/postal/37/>.
- Pineirúa, Luis. 2001. "La pintura mural prehispánica en México." *Boletín Informativo*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, diciembre, VII (15).
- Secretaría de Cultura. 2020. "Deja Manuel Felguérez su impronta en el INAH." *Gobierno de México*, 8 de junio. <https://www.gob.mx/cultura/prensa/deja-manuel-felguerez-su-impronta-en-el-inah>.
- Secretaría de Cultura. 2023. "El Museo Nacional de San Carlos y la Academia de Artes presentan: Manuel Felguérez, una máquina estética." *Gobierno de México*, 21 de enero. <https://www.gob.mx/cultura/prensa/el-museo-nacional-de-san-carlos-y-la-academia-de-artes-presentan-manuel-felguerez-una-maquina-estetica>.
- Equipo de Redacción. 2014. "Museo Nacional de Antropología luce el Gran Tzompantli de Felguérez." *NTCD.mx*, 30 de septiembre. <https://ntcd.mx/nota-turismo-museo-nacional-de-antropologia-luce-el-gran-tzompantli-de-felguerez-20140930>.
- Inter-American Development Bank. n.d. "Resistiendo la exclusión: Ruptura y rebelión en el arte mexicano del siglo XX." *Google Arts & Culture*. [https://artsandculture.google.com/story/resistiendo-la-exclusi%C3%B3n-ruptura-y-rebeli%C3%B3n-en-el-arte-mexicano-del-siglo-xx-inter-american-development-bank/ogVBWyp9\\_hERJg?hl=en](https://artsandculture.google.com/story/resistiendo-la-exclusi%C3%B3n-ruptura-y-rebeli%C3%B3n-en-el-arte-mexicano-del-siglo-xx-inter-american-development-bank/ogVBWyp9_hERJg?hl=en).

- 
- Girard, René (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama.
- Girard, René (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama.
- Habermas, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa, Vol. 2: Crítica de la razón funcionalista*. Editorial Taurus.
- Hegel, George Wilhem (2017). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, Sören (2018). *Tratado de la desesperación*. Editorial Tomo.
- Lacan, Jacques (1988). *Más allá de la realidad & Acerca de la causalidad psíquica*. Editorial Homo Sapiens.
- Lévi-Strauss, Claude (1989). *Mito y Significado*. Alianza editorial.
- Neuman, Elías (1989). *Victimología: El rol de la víctima en los delitos convencionales y no convencionales*. Cárdenas editor y distribuidor.
- Nietzsche, Friedrich (2015). *El ocaso de los ídolos: como se filosofa a martillazos*. Tuquets editores México.
- Nietzsche, Friedrich (2018). *Genealogía de la moral*. Grupo Editorial Tomo.
- Ovejero, José (2012). *Ética de la crueldad*. Anagrama.
- Paz, Octavio (1959). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1967). *Diálogos*. Editorial Porrúa.
- Rosset, Clément (2008). *El principio de crueldad*. Pre-textos.
- Zambrano, María (1955). *El hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (1999). *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI editores.
- Žižek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Editorial Planeta.